

montesquieu.it



Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni

Numero 2 – 2010

SILVIA VIDA

La politia aristotelica e l'elogio della medietà

UMBERTO ROBERTO

*Aspetti della riflessione sul governo misto
nel pensiero politico romano
da Cicerone all'età di Giustiniano*

MONTESQUIEU

*Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione
(a cura di Domenico Felice)*

LUIGI DELIA

Guerre juste et droit de la guerre dans l'Encyclopédie

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

El Duque de Almodóvar y las libertades inglesas

SIMÓN GALLEGOS GABILONDO

Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron

STEFANO RIGHETTI

*Pierre Hadot and Michel Foucault:
two readings on self-care in the ancient philosophy*

DOMENICO FELICE

Montesquieu, la sociologia e la medicina

LUCIA DILEO

Il problema morale nei Pensieri di Montesquieu

montesquieu.it

Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni



Montesquieu.it

Rivista elettronica annuale dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

<http://www.montesquieu.it>

Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni

Direttore scientifico - Domenico Felice

Direttore responsabile - Andrea Severi

Redazione - Giovanni Cristani, Emanuele Felice, Davide Monda, Piero Venturelli

Consiglio scientifico

Miguel Benítez Rodríguez (Università di Siviglia), Lorenzo Bianchi (Università di Milano), Thomas Casadei (Università di Modena e Reggio Emilia), Cecil Patrick Courtney (Christ's College, Università di Cambridge), Jean-Patrice Courtois (Università di Parigi VII), Jean Ehrard (professore emerito, Clermont-Ferrand II), Antonio Hermosa Andújar (Università di Siviglia), Catherine Larrère (Università di Parigi I-Panthéon-Sorbonne), Edgar Mass (Università di Colonia), Rolando Minuti (Università di Firenze), Paolo Prodi (professore emerito, Università di Bologna), Pierre Rétat (Università di Lione), Catherine Volpilhac-Auger (ENS di Lione), Gianmaria Zamagni (Università di Münster).

Webmaster - Gilio Cambi

Responsabile comunicazione - Marco Pizzica

Montesquieu.it is a Peer-reviewed Journal available online

Sede della rivista

c/o Dipartimento di Filosofia - via Zamboni, 38 - 40126 Bologna

e-mail: domenico.felice@unibo.it

Registrazione del Tribunale di Bologna n. 7978 del 21 maggio 2009

Alla rivista si collabora solo su invito. Non si ricevono libri per recensioni.

Volume pubblicato con il contributo dell'Università di Bologna

ISBN 978-88-491-3477-3

ISSN 2037-5115

© CLUEB

Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

40126 Bologna - Via Marsala 31

Tel. 051 220736 - Fax 051 237758

www.clueb.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2010

da Studio Rabbi - Bologna

Indice

- 5 SILVIA VIDA
La *politia* aristotelica e l'elogio della medietà
- 43 UMBERTO ROBERTO
Aspetti della riflessione sul governo misto
nel pensiero politico romano
da Cicerone all'età di Giustiniano
- 79 MONTESQUIEU
Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione
(a cura di Domenico Felice)
- 93 LUIGI DELIA
Guerre juste et droit de la guerre dans l'*Encyclopédie*
- 109 ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR
El Duque de Almodóvar y las libertades inglesas
- 127 SIMÓN GALLEGOS GABILONDO
Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron
- 143 STEFANO RIGHETTI
Pierre Hadot and Michel Foucault:
two readings on self-care in the ancient philosophy
- 157 DOMENICO FELICE
Montesquieu, la sociologia e la medicina
- 183 LUCIA DILEO
Il problema morale nei *Pensieri* di Montesquieu

La *politia* aristotelica e l'elogio della medietà

di Silvia Vida

(Università di Bologna)

No part of ancient political theory has had a greater influence on political theory and practice in modern times than the theory of the mixed constitution. In what follows I reconstruct this fundamental ideal as it figures in Aristotle, who in Politics devotes much attention to the social and economic foundations of various constitutions, presenting the mixture between oligarchy and democracy, i.e., the polity, as a “middle” constitution characterized by the lack of any excessive difference in wealth between the rich and the poor. I will accordingly focus on the following closely related problems posed by Aristotle: (1) How is it possible to prevent a class struggle resulting from a divide in the population between a group of excessively rich and a large mass of excessively poor? (2) What makes a middle constitution more stable? (3) What is the political virtue of any governmental agency or ruling class in the polity? (4) Under what principles or criteria can the polity be held up as the best form of political association, rather than as the best constitution in the absolute?

Keywords: *Mixed Constitution, Middle Constitution, Polity, Political Virtue*

1. Introduzione

Sensibile alla natura molteplice della realtà politica e ai rischi degli estremi presenti nelle polis del suo tempo, Aristotele propone la via di una mediazione tra le parti costitutive della città come tutela del bene politico più grande: una buona costituzione in grado di durare nel tempo. Se la polis è caratterizzata dall'antagonismo fra classi portatrici di interessi e aspirazioni differenti¹, allora il discorso aristotelico si giustifica come studio dei modi in cui le costituzioni si strutturano, vivono e si modificano «a seconda degli assetti di volta in volta raggiunti in quel campo di forze determinato dai reciproci rapporti tra le varie par-

¹ In particolare – come vedremo – ricchi e poveri, che sembrano essere «le vere parti della città»: *Pol.* IV, 4 1291 b 7-11. L'edizione qui utilizzata è ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993.

ti della città», il cui spazio è riempito «dai ricchi o dai poveri, dai nobili o dagli ignobili, dai molti o dai pochi»².

Per Aristotele, infatti, è necessario che le costituzioni siano tante quanti sono gli ordini determinati dai rapporti di dominio e di differenza tra le classi e, più in generale, tra le componenti politiche, senza che questo lo porti a teorizzare, come nella prospettiva pessimistica di Platone, un mutamento delle polis sempre verso il peggio. Al contrario, l'interesse teorico e pratico dell'analisi aristotelica è rivolto alla salvezza di ogni costituzione. Si tratta quindi di eliminare gli estremi che nella società politica portano alla sovversione, facendo crescere e rafforzando la classe dei medi proprietari, e facendo in modo, al tempo stesso, che ciascun elemento della polis continui a essere quello che è. Infatti, condizione essenziale di una costituzione che voglia sopravvivere è che tutte le parti della città si propongano di continuare a essere quelle che sono³. Tutto ciò presuppone una costituzione "mediana": «è chiaro che la forma media di costituzione è la migliore: essa sola non è sconvolta da fazioni, perché dove il ceto medio è numeroso, non si producono affatto fazioni e dissidi tra i cittadini» (*Pol.* IV, 11 1296 a 7-9; cfr. 1295 b).

Il discorso sul peso teorico e il valore politico della *medietas*, nelle sue connessioni col tema della "miscela" o "commistione" di ordinamenti costituzionali, farà da filo conduttore nelle considerazioni che seguono. Il regime misto apparirà come il risultato più rilevante della riflessione aristotelica sulla stabilità e la durata di una costituzione politica, dopodiché non sarà più la saldezza bensì (come in Polibio⁴) la potenza della costituzione «la cifra dell'attenzione rivolta alla *miktè*»⁵.

Seguendo il duplice filo della medietà e della mescolanza sarà possibile mostrare come esse siano il prodotto forse più naturale del carattere ambiguo della riflessione aristotelica. La scienza politica di Aristotele presenta infatti due poli: l'uno ideale, per non dire "utopico", che contempla la costituzione migliore in assoluto come quella coerente con la natura umana e con le risorse che ci si aspetta siano disponibili nelle circostanze più favorevoli – e, in assenza di ciò, la costituzione migliore realizzabile da una polis greca; l'altro empirico e realistico, che riguarda il mantenimento dei sistemi politici realmente esistenti⁶. La

² D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 31.

³ Questo sembra essere il significato del passo contenuto nel II libro della *Politica*: «se un regime intende conservarsi, è necessario che tutte le parti dello stato vogliono che esista e si mantenga nelle stesse condizioni» (*Pol.* II, 9 1270 b 21-22). Il presupposto teorico di questo assunto è chiaramente espresso nell'esordio del capitolo 3 del IV libro: «La pluralità delle costituzioni è dovuta al fatto che ogni stato ha un considerevole numero di parti» (1289 b 28-30).

⁴ Grazie al quale la *politia* aristotelica, la costituzione «per antonomasia» definita come la commistione di oligarchia e democrazia, esce dal classico schema tripartito (o esapartito, se si considerano le tre forme di costituzione degeneri) costituito da monarchia, aristocrazia e democrazia (D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., p. 8).

⁵ D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., p. 34.

⁶ Si pensi, ad esempio, che in *Pol.* II, 8 1269 a 13-19 Aristotele consiglia addirittura di tollerare, in alcune circostanze, certi errori di legislatori e magistrati al fine di mantenere l'ordine della polis.

tensione tra questi due poli⁷ rende ambivalente la scienza politica stessa: essa è *empirica*, e in quanto tale indirizzata agli esperti e praticabile come una tecnica neutrale indipendente dai fini buoni o cattivi; ma è anche *pragmatica*, in quanto esercizio della virtù intellettuale della saggezza pratica (*phronesis*), tesa alla perfezione della polis e dei suoi cittadini. La testimonianza principale dell'interazione tra queste due concezioni emerge in un passo del primo capitolo del libro IV della *Politica*, dove si mostra che l'indagine politica implica sia lo studio di come una certa costituzione può venire a esistenza, sia di come, una volta costituitasi, possa preservarsi il più a lungo possibile⁸. Ma questo chiama in causa non solo la costituzione più alta, o la migliore possibile date certe condizioni, ma anche le costituzioni di rango inferiore⁹ a condizione che i politici (i legislatori) proiettino su di esse finalità riformistiche e le rendano simili a una costituzione corretta.

Occorre precisare in via preliminare una questione di ordine linguistico-concettuale: per l'Aristotele della *Politica*, costituzione (*politeia*) e governo (*politeuma*) significano la stessa cosa (III, 6 1279 a 25-26; cfr. 1278 b 11), poiché il *politeuma* è «la suprema autorità dello stato»¹⁰ che può essere esercitata o da uno, o da pochi o da molti¹¹. Questo giustifica, dopo Aristotele, sia l'oscillazio-

⁷ Come noto, questa tensione concettuale è ciò che ha portato Werner Jaeger a sostenere l'esistenza di programmi incompatibili della *Politica* che si giustificerebbero solo in un'ottica "evoluzionistica" della stesura dell'opera. In sostanza, i libri II-III e VII-VIII, che riflettono una sorta di "utopismo" platonico ancora residuo nel pensiero aristotelico, risalirebbero a una prima stesura, mentre i libri IV-VI, che meglio riflettono i successivi interessi empirico-pratici di Aristotele, risalirebbero a una stesura successiva. Per un resoconto della posizione di Jaeger si veda G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 35-44. In maniera simile G.H. SABBINE, *A History of Political Theory*, Hinsdale, Dryden Press, 1973, pp. 91-97, che nei libri IV-VI scorge una nuova visione della scienza politica aristotelica.

⁸ Cfr. R.G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 130-138, che attribuisce ad Aristotele lo sforzo di preservare ogni tipo di costituzione.

⁹ Cfr. *Pol.* IV, 1 1288 b 28-33. Questa ipotesi interpretativa è confermata dal modo in cui Aristotele, nei libri IV-VI, si prodiga in consigli sulle tecniche per preservare regimi corrotti (l'esempio più famoso è la lunga discussione, in *Pol.* V, 11, sulle tecniche per mantenere la tirannia); riceve però una smentita in base alla tesi aristotelica che le costituzioni esistenti vanno studiate anche allo scopo di riformarle (1289 a 1-7). In ogni caso, Aristotele non dice che i politici dovrebbero tentare di preservare una cattiva costituzione; al contrario, la tesi appare coerente con una finalità riformistica, e implica che riformare una costituzione è renderla più simile a una corretta.

¹⁰ In *Pol.* III, 5 1278 b 8-10, in particolare, la costituzione viene fatta coincidere con l'ordine della polis, di tutte le cariche e soprattutto dell'autorità sovrana: «sovrana suprema è dovunque la suprema autorità dello stato e la suprema autorità è la costituzione». E ancora: «La costituzione è [...] l'ordinamento delle cariche di uno stato, in che modo sono distribuite, qual è il potere sovrano della costituzione, quale il fine di ogni comunità»: *Pol.* IV, 1 1289 a 15-17.

¹¹ Apparirà chiaro ben presto che ciò che i Greci antichi chiamano "costituzione" non ha niente a che vedere con l'idea moderna di costituzione, intesa come *bill of rights*, come elenco delle leggi fondamentali del governo e dei diritti dei cittadini. Aristotele la definisce come l'ordine degli abitanti di una polis (*Pol.* III, 1 1274 b 38-39), anche se chiarisce subito dopo che non tutti gli

ne – che continua anche ai giorni nostri – tra “governo”, “regime politico”, e “costituzione”, sia il fatto che il modo in cui parleremo della concezione aristotelica del “governo misto” presupporrà una totale identificazione di esso con “costituzione mista”¹² – senza che ciò metta capo, per lo meno in questo contesto, a una imprecisione concettuale prima ancora che linguistica¹³.

2. La teoria aristotelica della costituzione tra *politeia* e *politia*

Tra le forme di governo citate nel settimo capitolo del libro III della *Politica* (che enuncia lo schema delle sei costituzioni, tre giuste e tre degeneri) ce n'è una che si distingue per il fatto di essere definita «con il nome comune a tutte le forme di costituzione», cioè *politeia* (III, 7 1279 a 38-39). Più avanti, nel libro IV, Aristotele scrive che esiste una costituzione designata «con il nome comune a tutte (la chiamano, infatti, *politia*)» (IV, 2 1289 a 36-37; cfr. IV, 7 1293 a 39-41). *Politeia* o *politia* non è quindi semplicemente il concetto generico dell'oggetto di indagine della teoria politica, vale a dire il concetto delle forme di costituzione (aristocrazia, monarchia, democrazia, oligarchia, ecc.); in realtà, l'uso che se ne fa in quest'ultimo contesto ha trasformato qualitativamente il concetto generale di costituzione arrivando a identificare una costituzione specifica – la costituzione per antonomasia – che ha il significato preciso di ‘ordinamento costituzionale’, di una libera comunità «basata sull'uguaglianza»¹⁴. Le altre costituzioni sono valutate normativamente rispetto alla *politia*, il che significa che l'essere o no una costituzione dipende dalla loro concordanza o meno con essa¹⁵.

abitanti sono sottoposti a questo ordine, ma solo coloro che partecipano al governo della città (1275 a 19-23), condividendo l'amministrazione della giustizia e prendendo parte ai suoi uffici. Si veda § 5.3, *infra*.

¹² “*Mixed Constitution*” è l'espressione cui ricorrono, ad esempio, J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York, Columbia University Press, 1954; e, infine, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, a cura di D. Miller, J. Coleman, W. Connolly, A. Ryan, Oxford, B. Blackwell, 1991. Da segnalare anche l'intero fascicolo di *Filosofia politica* – 1 (2005) – dedicato proprio alla tradizione della costituzione mista dagli antichi alle rivoluzioni moderne.

¹³ Norberto Bobbio usa indifferentemente «governo misto», «costituzione composita» e «costituzione mista» per riferirsi alla forma di governo caratterizzata dalla *medietas* – che è la *politia* aristotelica introdotta nel prossimo paragrafo: cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 31-43; N. BOBBIO, voce «Governo misto», in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 2004 (1976), pp. 464-467.

¹⁴ G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 304. Questa è la ragione per cui nel seguito parleremo, convenzionalmente, di costituzione genericamente intesa indicandola col termine “*politeia*”, e di costituzione specifica, come costituzione mista, denotandola con “*politia*”.

¹⁵ Ad esempio, in *Pol.* IV, 8 1293 b 29-31, per spiegare il motivo per cui la tirannide è trattata singolarmente come ultima forma di costituzione, si dice che essa è, tra le forme costituzionali, «meno di tutte una costituzione».

Ciò autorizzerebbe a considerare la teoria aristotelica della *politia* come la teoria della costituzione prima o ideale che richiede, però, la comprensione “empirica” dei tipi esistenti di costituzione – anche se la loro molteplicità (almeno nel modo in cui Aristotele l’ha descritta) è viceversa comprensibile solo in rapporto a questa concezione ideale. Tuttavia, come vedremo, molte sono le difficoltà che si oppongono a una totale equiparazione della *politia* con la teoria dello stato ideale aristotelico (senza contare che ancor più ampia è la distanza tra il regime ottimo di tipo platonico e la costituzione ideale di stampo aristotelico).

Le questioni interpretative del significato e della natura della *politia* si fanno anche più complesse ove si pensi che nell’*Etica Nicomachea* Aristotele dichiara che c’è una sola costituzione «che è dappertutto la migliore per natura» (V, 7 1135 a 5)¹⁶. Lo studio di questa costituzione ottima è il primo compito della filosofia delle “questioni umane”¹⁷. Non solo infatti nella *Politica* viene indicato come compito primario del legislatore e del vero politico stabilire e mantenere il regime migliore – il regime «conforme al desiderio, sempre che le circostanze esterne non frappongano ostacoli» (IV, 1 1288 b 23-4) –, ma gran parte dell’opera stessa è una ricerca della costituzione migliore in assoluto¹⁸. Non si tratta però della *politia*, bensì della monarchia assoluta (*panbasilea*), che, nel libro III della *Politica* (1 e 6-8), viene indicata come costituzione primaria¹⁹. Ciò permette fin d’ora di supporre che accanto a un regime ottimo e irraggiungibile, perché platonicamente perfetto, possa collocarsi un regime inteso come il migliore in base a una “seconda scelta”, cioè appunto la *politia*.

In altre parole, nel discorso aristotelico non compaiono più le conclusioni massimaliste con le quali Platone disponeva, in una sorta di gerarchia assoluta, le forme di governo della polis – dalla peggiore (democrazia) alla migliore (monarchia); compare invece un criterio di giustizia in grado di rapportarsi alle circostanze, fino a rendere ragione di un giusto «relativo» (*Pol.* III, 9 1280 b 17), col risultato che il progetto platonico appare molto meno complesso di quello aristotelico. In quest’ultimo troviamo infatti ulteriori considerazioni, dovute all’allargamento dell’esperienza politico-istituzionale, che indicano che il cuore

¹⁶ L’edizione qui utilizzata è ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.

¹⁷ All’inizio dell’ultimo capitolo dell’*Etica Nicomachea* Aristotele fornisce un catalogo completo dei temi delle sue indagini sulla filosofia delle “cose umane”; ma senza considerare concluso il compito, e dopo aver parlato (X, 6-9) a grandi linee delle condizioni della felicità (in particolare quella della vita teoretica), delle virtù, dell’amicizia e del piacere, egli ammette che si deve ancora trattare del problema della legislazione, e soprattutto della costituzione e dell’ordinamento della vita della polis, che è appunto il tema della *Politica*.

¹⁸ Il libro II critica i candidati a incarnare la costituzione migliore o ideale indicati da Platone, cioè Sparta, Creta e Cartagine; e i libri VII e VIII offrono un quadro più dettagliato, anche se breve, di questa costituzione ideale.

¹⁹ Si veda anche *EN* VIII, 12 1160 a 35 ss., dove si dice esplicitamente che la monarchia è la migliore costituzione, la “costituzione prima”, e la *politia* (chiamata “timocrazia”) viene indicata come la peggiore. Ma non è questo l’importante. Si tratta infatti di capire come l’idea aristotelica si sviluppi lungo tutta la riflessione politica.

stesso della teoria politica è dato dall'intreccio della concezione aristotelica dello stato ideale con l'indagine empirica delle polis esistenti. Secondo questa prospettiva, la politia è sia una costituzione tra tutte le altre, sia il principio e la misura di queste e della costituzione in generale. La conseguenza è che la polis migliore, prodotto di una considerazione puramente teoretica, non ha bisogno di coincidere concretamente con la politeia, storicamente documentabile²⁰, della prassi.

La riflessione aristotelica sul rapporto tra la costituzione migliore in assoluto e quella migliore in senso relativo (in determinate condizioni) coincide col tema della costituzione mista. Tale riflessione è senza dubbio stimolata dalla richiesta platonica che lo stato ottimo debba essere una mescolanza di democrazia e tirannide (*Leggi* III 693 d, 701 e; VI 756 e²¹) e dalla tesi, anch'essa platonica, che tutte le costituzioni provengono da due forme madri, monarchia e democrazia, che incarnano valori inconciliabili come l'intelligenza e la libertà produttrice di *philia*²²; ma soprattutto dall'idea che la *kallipolis* platonica sia sì il rimedio all'instabilità politica, ma, appunto, solo un'idea, che esime la *Repubblica* da un confronto con le forme di stato e di governo realmente esistenti²³.

La scienza politica aristotelica si presenta invece come una riflessione empirico-descrittiva sulle forme di governo. I libri centrali della *Politica*, dal IV al VI, sono infatti considerati come i più "empirici" e "realistici"²⁴ dell'intera opera²⁵ – in quanto si occupano delle costituzioni e dei rimedi politici per le città medie a uso dei governanti greci. Come Aristotele dichiara all'inizio del libro IV, gli scrittori politici mancano spesso di senso pratico: occorre infatti considerare non solo «la costituzione migliore, ma anche quella possibile, e [...] quella che è più facile e più comune a tutti gli stati» (IV 1, 1288 b 37-39)²⁶. Infatti, tra il III e il VII libro è inserito un ampio studio sulle costituzioni *relativamente* miglio-

²⁰ Si veda G. BIEN, *La filosofia politica di aristotele*, cit., pp. 303-309.

²¹ Si veda, in proposito, il riferimento in *Pol.* II, 6 1266 a 1 ss.

²² L'idea è che nessuno stato può dirsi ben conservato se non partecipa, in maniera commisurata, di entrambi i principi ispiratori di queste forme costituzionali. E se la Persia ha privilegiato il principio della monarchia, e Atene quello della libertà, Sparta addirittura presenta elementi di tre forme (tirannide, democrazia, aristocrazia); in sostanza, la presenza di una miscela alla radice dell'esercizio del potere è alla base di ogni costituzione che possa dirsi veramente tale. Cfr. *Leggi*, 712d – 712e; cfr. 691 e-f. Cfr. nota 84, *infra*.

²³ Questo spiega, come scrive Taranto, l'assenza di qualsiasi riferimento alla mistione tra forme di governo/costituzione nella *Repubblica*, ma anche il fatto che Platone si avvicina alla categoria della costituzione mista soltanto nelle *Leggi*. Cfr. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., pp. 26-27.

²⁴ E ciò è tanto più evidente se li si confronta con il II, dedicato alle utopie e alla disamina (e critica) delle precedenti tipologie di polis ideale; oppure coi libri III, VII e VIII, dedicati allo stato ideale, o alla polis migliore.

²⁵ Cfr. R. MULGAN, *Aristotle on Oligarchy and Democracy*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, a cura di D. Keyt e F.D. Miller, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 307-308.

²⁶ La scienza politica, del resto, esattamente come l'etica, la poetica, l'economia e la retorica, è una scienza pratica, non teoretica, e come tale ha di mira non la conoscenza ma l'azione (*EN* I, 3 1095 a 5-6).

ri, realizzabili in date condizioni, oltre che sulle cause delle rivoluzioni e i mezzi per evitarle (libro V).

Lo “Stato ideale” è materia innanzi tutto del libro III; ma chi vorrà ricercare un simile stato, chi andrà alla ricerca della polis più forte, stabile e duratura, si accorgerà – come vedremo²⁷ – che nella *Politica* Aristotele ne presenta ben tre: (1) la *monarchia* dell’uomo virtuoso; (2) l’*aristocrazia* di un gruppo di uomini che compendiano le virtù del comando e dell’obbedienza civica; e (3) la *politia* della classe media.

È soprattutto a quest’ultima che dedicheremo la nostra attenzione, ma con un’avvertenza. La costituzione ideale, intesa come (1) o (2), e che Aristotele definisce come conforme al nostro desiderio²⁸, è possibile in teoria ma impossibile in pratica, dato che le polis del suo tempo non possiedono né la popolazione, né le risorse necessarie ad assicurare il miglior modo di vita a ogni cittadino (*Pol.* VII, 4 1325 b 33-40). L’alternativa è una costituzione che rappresenta una “seconda scelta” che molte polis potrebbero condividere (IV, 11 1295 a 30-32). Quanto alla sua storicità, Aristotele scrive o che tale *politia* non è mai esistita, o non è esistita molto spesso (IV, 7 1293 a 40-41; cfr. 11 1296 a 36-38), anche se ne cita alcuni esempi²⁹. Altrove egli precisa che le polis che attualmente vengono dette *politie* prima erano chiamate democrazie (IV 12 1297 b 24-25), e sono quelle in cui gli *opliti* sono stati sostituiti con la cavalleria che è divenuta la risorsa militare più importante³⁰.

Già questi tratti rendono il quadro concettuale controverso, evidenziando che la *politia* sta all’intersezione di un’idea con un’evidenza empirica, e, come tale, dà luogo a difficoltà di interpretazione che meritano di essere rilevate. Tuttavia possiamo dire, in via preliminare, che la *politia* è identificata da Aristotele in base a criteri differenti:

- (i) il suo governo è nelle mani della moltitudine (*pl thos*) che lo esercita a vantaggio di tutti (*Pol.* III, 7 1279 a 38-39);
- (ii) è una costituzione mista: «una mistione di oligarchia e di democrazia» (*Pol.* IV, 8 1293 b 34-35; cfr. 1294 a 22-23; 9 1294 a 41 – b 1);
- (iii) è una costituzione media o mediana (cfr. *Pol.* IV, 11 1295 a 31-34 e 1296 a 7, 37-38); non è né una democrazia, né un’oligarchia, ma una forma intermedia tra di esse (II, 6 1265 b 28-29);
- (iv) è basata sul ceto medio³¹ che non è né troppo ricco né troppo povero (IV, 11 1295 b 34 – 1296 a 9); infine

²⁷ Si veda, in generale, il § 5, *infra*.

²⁸ Cfr. § 3.3, *infra*.

²⁹ Per esempio, quella dei Maliesi (*Pol.* IV, 13 1297 b 15); di Taranto (V, 3 1303 a 4); di Oreo (1303 a 18); di Siracusa (4 1304 a 27).

³⁰ Come vedremo (§ 4.3, *infra*), l’esempio storico più importante di *politia* non è nemmeno citato nella *Politica*, ma solo nella *Costituzione di Atene*.

³¹ Che non va intesa, anacronisticamente, come la classe media “borghese”: un invito alla cautela espresso da molti, tra i quali R.G. MULGAN, *Aristotle’s Political Theory*, cit., pp. 106-107 che

- (v) si regge sulla classe di cittadini che portano armi (*Pol.* II, 6 1265 b 30-31), cioè è basata sugli opliti – su soldati dotati di armatura pesante (IV, 13 1297 b 1-2; III, 7 1279 b 2-5).

Inoltre, la politia è descritta da Aristotele come una costituzione mista in molti sensi differenti:

- (a) come una mescolanza di oligarchia e democrazia (*Pol.* IV, 8 1293 b 34; cfr. V, 7 1307 a 11-12);
 (b) come una mescolanza di ricchi e poveri (IV, 8 1294 a 16-17, 22-23);
 (c) come una mescolanza di ricchezza e libertà (IV, 8 1294 a 16-17);
 (d) come la commistione o sintesi delle istituzioni oligarchiche e democratiche (IV, 9 1294 a 36-37).

Alcuni interpreti, come W.L. Newman³², ritengono che (c) riveli l'essenza autentica dell'idea aristotelica di costituzione mista, giocata sulla combinazione di elementi sociali più che costituzionali o istituzionali. Si tratta di una tesi che ispirerà la nostra riflessione.

3. La scienza politica

3.1. La scienza politica come scienza della polis

Il libro IV della *Politica* è una sorta di delimitazione del campo di indagine della scienza politica. L'opera è infatti costruita come la seconda parte di un più comprensivo trattato di "scienza politica" che include anche gli argomenti dell'*Etica Nicomachea*. In quest'ultima Aristotele muove dalla definizione della politica come scienza (o arte) dell'azione umana. Le azioni hanno dei fini il cui presupposto (se non si vuole incorrere in un regresso all'infinito, per cui i fini possono essere funzionali a fini più alti, e così via) è un sommo bene (*EN* I, 2 1094 a 22). La scienza che esplora il sommo bene e si occupa dell'azione umana sotto l'aspetto del suo raggiungimento è un'arte maestra, e tale è la scienza della politica (1094 a 28)³³. Per questa ragione si dice che il fine (*telos*) della scienza politica è il bene dell'uomo.

avverte di considerare la classe media aristotelica semplicemente come la classe dei medi proprietari (terrieri).

³² W.L. NEWMAN (a cura di), *The Politics of Aristotle*, 4. voll., Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, rist. 1973., in part. pp. 265-265, 498. È abbastanza affine a questa la posizione di E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen & Co, 1906, p. 485 (rist. 1959) che interpreta la costituzione mista aristotelica come un'unione sociale omogenea e armoniosa.

³³ Essa è la scienza-guida, non solo perché comprende le altre scienze pratiche nella loro collocazione gerarchica, ma anche perché, nella pratica, stabilisce quale delle altre scienze dovrebbe essere coltivata in una polis, quali discipline cognitive dovrebbero essere insegnate alle differenti classi di cittadini, e in quale misura esse dovrebbero impararle. Cfr. E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Aristotele*, a cura di G.F. Lami, Roma, A. Pellicani Editore 1999, pp. 79-82.

Di fatto siamo giustificati nel chiamare “scienza politica” la scienza del bene umano perché – anche se il bene dell’uomo è lo stesso della polis, cioè l’*eudaimonia* (felicità) – il bene della polis è più grande e più perfetto nel senso che il suo *telos* è più comprensivo. In altri termini, il bene dell’uomo è lo stesso della polis. Del resto le virtù etiche – giustizia, temperanza, coraggio, generosità, magnificenza e mansuetudine – sono certamente desiderabili per l’uomo, ma devono essergli inculcate attraverso processi che dipendono per la loro efficacia da un ambiente istituzionale adatto che sarà l’arte del legislatore a creare. In questo senso, scopo principale della scienza politica è determinare un certo carattere nei cittadini, cioè renderli buoni e capaci di nobili azioni (*EN I*, 9 1099 b 28-32) realizzando la vita buona e perfetta³⁴.

Il significato della scienza politica viene quindi limitato all’arte del legislatore, che deve conoscere quali accomodamenti istituzionali determineranno le qualità etiche di eccellenza desiderate. Questa limitazione di significato spiega la ragione della suddivisione della materia in *Etica* e *Politica*: l’etica è la scienza delle qualità eccellenti, la politica è la scienza dei mezzi istituzionali atti a indurre tali qualità nei cittadini. Ma non solo. Aristotele assegna alla scienza politica un posto tra le virtù dianoetiche: la prudenza, che è una virtù se riferita alla vita privata, concerne anche la polis. Vi è una prudenza intesa come scienza legislativa o scienza nomotetica che crea la costituzione; e vi è una prudenza che riguarda le azioni particolari di natura deliberativa, giudiziale e amministrativa. Solo la seconda viene chiamata scienza politica, benché, come osserva Aristotele, il nome appartenga propriamente ad ambedue (*EN*, IV 7-8 1141 b 23-28). Ma nella *Politica* la scienza politica, pur estendendosi all’amministrazione domestica (*oikonomia*; *Pol. I*, 3-13), è solo nomotetica, o meglio: è una scienza della prudenza nomotetica che intende insegnare al legislatore come creare le istituzioni che inculchino le qualità eccellenti dell’etica nei cittadini³⁵.

La ricerca è quindi ristretta alla polis, e la prima domanda riguarda la sua natura: ogni polis è infatti una comunità (*koinonia*), e ogni comunità è stabilita in vista di un qualche bene – ossia: affinché gli uomini agiscano per (e conse-

³⁴ Si veda, ad sempio, *EN II*, 1 1103 b 3 ss., dove Aristotele scrive che i legislatori inducono i cittadini alla virtù attraverso l’abitudine, e che questa è la tendenza fondamentale di ogni legislatore. Chi non opera in questa direzione secondo giustizia non ottiene il suo scopo: qui appunto corre la differenza tra una buona e una cattiva costituzione. Infatti, tutti coloro che mirano a un buon ordinamento hanno presente la virtù politica. Da ciò risulta che uno stato deve fare della virtù la sua preoccupazione più pressante, perché altrimenti la comunità, invece di basarsi sulla giustizia – che è, appunto, la virtù politica per eccellenza (*Pol. I*, 2 1253 a 37-40; cfr. III, 9 1280 a 31 – 1280 b 12) – si trasforma in una semplice lega di guerra. Per questa ragione in 1280 b 10-15 Aristotele respinge la teoria del sofista Licofrone secondo cui la legge (*nomos*) deve essere solo un semplice garante del diritto reciproco, un semplice “contratto” (*sunthk*), o «convenzione», senza che in esso sia insita la forza di rendere i cittadini buoni e giusti. In difesa della teoria contrattuale di Licofrone, e contro Platone e Aristotele, si veda K.R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*. Vol I: *The Spell of Plato*, London, Routledge & Kegan Paul, 1944; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando 1977.

³⁵ Ancora in *EN X*, 9 1181 b 13 come tema centrale della riflessione politica viene indicata, oltre al problema della costituzione, la legislazione positiva.

guano) ciò che ritengono essere bene. La polis mira al sommo bene in quanto è la suprema comunità, quella che abbraccia tutte le altre, cioè la casa (*oikos*) e il villaggio (*kome*); è la comunità suprema e onnicomprensiva specificamente chiamata «comunità politica» (*Pol. I*, 1 1252 a 1-8). Tale comunità, avendo una natura composita, deve essere analizzata fino alle singole parti che costituiscono l'intero composto (*syntheton*). Questa analisi permetterà di distinguere tra i differenti tipi di ordinamento, dai più elementari ai più raffinati (1252 a 19 ss.). La comunità originaria, la casa, è sorta per la vita, e si è poi sviluppata raggiungendo un'esistenza finalizzata al buon vivere. Diffondendosi nella polis, la comunità elementare ha realizzato il suo fine; ma il fine realizzato dalla polis è la sua natura (1252 a 24-1253 a 2). Da quest'assunto discendono due famosi corollari: «la polis esiste per natura»³⁶, e «l'uomo è per natura un vivente politico»³⁷. Che l'uomo è un *politikon zoon* non implica che la polis sia un organismo diretto da un inevitabile processo biologico: gli uomini non sono costretti a far parte della polis da una sollecitazione o da un istinto. Essere *politikon zoon* significa che il *telos* della comunità è situato nel regno di una volontà consapevole in grado di operare la distinzione tra giusto e ingiusto³⁸. In sostanza, se è vero che l'impulso verso la comunità politica è presente per natura in tutti gli uomini, la creazione della polis richiede un fondatore, e colui che per primo portò gli altri a formare una comunità politica fu l'autore del bene più grande e «causa di grandissimi beni» (1253 a 31). E, di fatto, non è all'entità chiamata polis che Aristotele dedica la sua attenzione nella *Politica*, bensì alla sua forma di organizzazione, cioè alla sua costituzione o politeia.

3.2. La politeia come identità della polis

Ciò che Aristotele intende con «costituzione» non è paragonabile al significato che tale nozione assume nell'età moderna³⁹: è un concetto più ampio che include l'idea di credenze e valori condivisi da un insieme di cittadini nel perseguimento di determinati fini. La costituzione, come dice talvolta Aristotele, è l'insieme dei cittadini ed è una «modo di vita», una «forma di vita»⁴⁰; è un concetto che include i meccanismi di governo, cioè gli specifici uffici politici, l'insie-

³⁶ «Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale»: *Pol. I*, 2 1253 a 2-3.

³⁷ «[...] l'uomo per natura è un essere socievole»: *Pol. I*, 2 1253 a 3-4; cfr. *EN IX*, 9 1169 b 18: «l'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri».

³⁸ «[È], infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori». E nella comunanza di intenti morali consiste la comunità della famiglia o della polis (*Pol. I*, 2 1253 a 15-18).

³⁹ Cfr. nota 11, *supra*.

⁴⁰ Ad esempio in *Pol. IV*, 11 1295 b 2-3. Il fatto di essere una forma di vita fa della costituzione della polis ciò che ne determina il carattere morale. Diverrà presto chiaro che una polis esiste fintanto che dura la sua forma di governo, e che il cambiamento della sua costituzione significa anche il cambiamento della sua forma di vita.

me dei doveri assegnati a ognuno di essi, la classe di persone cui vengono affidati, il modo di selezionare quelle da assegnare ai differenti uffici, ma anche la natura e il luogo del potere sovrano entro differenti regimi. In questo contesto appare essenziale che Aristotele definisca la polis come una associazione di famiglie e villaggi «in una vita pienamente realizzata e indipendente: è questo [...] il vivere in modo felice e bello» (*Pol.* III, 9 1281 a 1 ss.). Di conseguenza, la sua attenzione si dirige su ciò che egli considera l'elemento essenziale distintivo di ogni polis, ossia la sua costituzione, rispetto alla quale dimensione, collocazione geografica, edifici e mercati sono secondari e accidentali. Ciò è molto diverso dalla, e soprattutto molto di più della, semplice constatazione che differenti città hanno differenti forme di governo: si tratta infatti della tesi che è *in virtù* dell'avere differenti costituzioni che le polis risultano diverse. In sostanza, la forma dell'organizzazione della polis – la sua costituzione – è ciò che le conferisce il suo carattere distintivo rendendola di *un* tipo anziché di un *altro*. Come scrive Aristotele:

quando la costituzione diventa specificamente diversa e dissimile, par che di necessità che anche lo stato non sia più lo stesso [...] Ora, se le cose stanno in questi termini, è evidente che bisogna soprattutto affermare che uno stato è lo stesso guardando alla costituzione e si può chiamarlo con lo stesso nome o con uno diverso, sia quando gli abitanti sono gli stessi sia quando sono del tutto diversi (*Pol.* III, 3 1276 b 12-14).

Per capire la *Politica* bisogna quindi ripartire dai presupposti della concezione aristotelica della polis racchiusi nel capitolo 1 del I libro:

Poiché vediamo che ogni stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel bene tutti compiono tutto) è evidente che tutte tendano a un bene, e particolarmente e al bene più importante tra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è il cosiddetto “stato” e cioè la comunità statale (*Pol.* I, 1 1252 a 1-7).

Quattro sono le dottrine implicite in questi assunti iniziali⁴¹: (1) in primo luogo, il *principio teleologico*, secondo cui gli esseri umani hanno fini o funzioni naturali; si tratta di un principio fondamentale per le scienze pratiche, anche se Aristotele lo enuncia nella *Fisica* (II, 1 192 b 32-33, 2 194 a 28-29) laddove scrive che tutte le sostanze hanno una natura, cioè un fine inteso come causa⁴²; (2) in secondo luogo, il *principio di perfezione*, in base al quale il bene più gran-

⁴¹ Per questa riflessione si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press 1997, pp. 17-21.

⁴² Il discorso sul fine naturale, o principio causale, si sviluppa soprattutto nell'ambito delle scienze intese in senso stretto, dove Aristotele spiega come una cosa nasce e si mantiene (*Fisica*, 8 199 b 15-18). Il fine di una cosa è identificato anche con la sua funzione (*ergon*) (*EE* II, 1 1219 a 8; cfr. *De Caelo*, II 3 286 a 8-9). Nella *Politica* si trovano le affermazioni che la polis esiste per natura perché costituisce un fine (I, 2 1252 b 30 ss.); che «la natura non fa niente senza scopo» (1253 a 9); e che tutto (esseri umani inclusi) è definito in base alla sua funzione e alla sua capacità (1253 a 23).

de per gli esseri umani consiste nella piena realizzazione della loro natura, nel raggiungimento dei loro fini naturali; si tratta di un ideale normativo sostenuto in particolar modo nella *Politica*: «la cosa sopra tutte preferibile per ciascuno è sempre ciò che rappresenta il termine più alto da raggiungersi» (*Pol.* VII, 14 1333 a 29-30; cfr. *EN X*, 7); ciò significa che la piena autorealizzazione è la perfezione o completezza che, applicata al contesto umano, etico e politico, si traduce nel principio secondo cui la felicità è l'attività dell'anima nel suo accordo con la ragione⁴³; (3) in terzo luogo, il *principio di comunità*, secondo il quale la comunità deve avere autorità sui suoi membri; si tratta del principio che sancisce la comunità politica come l'entità più inclusiva e al tempo stesso prioritaria⁴⁴: la polis è perfetta in quanto fornisce ai cittadini non solo il necessario per vivere ma anche, e soprattutto, l'abitudine necessaria a una vita virtuosa, assicurando loro le relazioni essenziali alla sussistenza della famiglia, del villaggio e di altre forme di comunità (scolastiche, religiose e in generale di amicizia); (4) infine, il *principio di autorità*, in base al quale la comunità può raggiungere i suoi fini solo attraverso il governo di agenti umani. Quest'ultimo principio in particolare sancisce l'idea che l'ordine politico (*taxiς*) della polis deve essere prodotto e mantenuto da un governante (*archē*) in una posizione di autorità. Attraverso tutta la *Politica*, infatti, Aristotele fa dipendere l'ordine della polis dall'esercizio dell'autorità politica da parte di un individuo o di un gruppo di individui, stabilendo un rapporto di complementarità tra gli ultimi due principi: mentre il principio di comunità stabilisce il dovere degli individui di assoggettarsi all'autorità della comunità, quello di autorità implica che un individuo o un gruppo di individui debbano governare sugli altri membri della comunità⁴⁵.

⁴³ Cfr. *EN I*, 7 1098 a 7-17. Il principio di perfezione conosce pertanto due tipi di applicazione pratica: quando gli esseri umani agiscono come agenti individuali sforzandosi di ottenere la perfezione individuale, e quando cooperano in una polis lottando insieme per raggiungere la perfezione politica. È evidente che quando Aristotele scrive nella *Politica* che la vita virtuosa è la migliore sia per gli individui separatamente considerati, sia per la vita condivisa dagli abitanti della polis (cfr. *Pol.* VII, 1 1323 b 40-1324 a 1; 2 1324 a 23-25, 1325 a 7-10), sta avvalorando entrambi i tipi di perfezione. Questo assunto implica, dal punto di vista aristotelico, che la perfezione individuale e quella politica sono in un certo senso la stessa cosa. Ma poiché Aristotele riconosce anche che una cosa può non raggiungere la sua perfezione, in misure e gradi differenti, arriva a sostenere una dottrina normativa connessa a quella della perfezione che possiamo chiamare, seguendo Miller, "principio di prossimità": in sostanza, raggiungere la perfezione è la cosa migliore, ma in mancanza di essa, una cosa è migliore proporzionalmente alla sua capacità di approssimarsi al suo fine (il che, come vedremo, ha molto da dire, all'uomo politico pratico cui è rivolta la *Politica*, sulla nozione di "costituzione ideale"). Si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., *passim*.

⁴⁴ Come si trova scritto nelle righe di esordio della *Politica*, una comunità è un gruppo che coopera nell'interesse del bene comune, vale a dire cibo e proprietà (I, 1 1252 a 2 ss.; cfr. VII, 8 1328 a 27-28), e il fatto che la polis è la comunità più inclusiva è di fondamentale importanza per comprendere l'altro assunto secondo cui essa è completa e persegue lo scopo dell'autosufficienza (I, 2 1252 b 27-30). Una cosa è autosufficiente (*autarkes*) se, una volta isolata, non manca di nulla per realizzare la sua funzione (cfr. *Pol.* VII, 5 1326 b 29-30).

⁴⁵ Cfr., su questo tema, il § 5.3, *infra*. Parlando di polis come della comunità prioritaria, Aristotele intende sostenere che l'individuo deve essere soggetto all'autorità della comunità politica.

Assieme al cosiddetto naturalismo aristotelico, questi principi sono i presupposti del discorso politico che, partendo dall'assunto metafisico in base al quale le sostanze esistono per natura, o hanno una fonte interna di cambiamento (*Fisica* II, 1 192 b 32-33), arriva a concepire la polis come esistente «per natura» (*Pol.* I, 2 1252 b 32) e dotata di una forma: la sua costituzione (*Pol.* III, 3 1276 b 1-11). Essa è giusta o corretta fintanto che si trova in una condizione naturale (*kata phusin*), mentre diventa deviata o scorretta quando si trova in una condizione innaturale (*para phusin*) (III, 6 1279 a 17-20; 1279 b 10-11; cfr. 17 1287 b 39-42). Il naturalismo sancisce perciò la priorità naturale della polis sugli individui che la compongono (*Pol.* I, 2 1253 a 25-26), affermando che essa perviene a esistenza solo una volta stabilita la sua costituzione, che è il compito principale della razionalità pratica incarnata dagli uomini cui la *Politica* si rivolge, ossia i legislatori⁴⁶.

Infatti, nel passaggio dal I al III libro della *Politica*, la polis passa dall'essere una comunità le cui parti dovrebbero essere determinate dalle case e dal villaggio, a essere una comunità ancora composita, ma le cui parti sono state rimpiazzate dai cittadini (*politai*). La polis è infatti «una pluralità (*plathos*) di cittadini»: questa è la definizione che risponde alla domanda d'apertura del III libro «cos'è [realmente] lo stato?» (III, 1 1274 b 34-39). La domanda si pone perché Aristotele è ora alla ricerca della polis che risulta dall'oggetto delle attività del politico e del legislatore. La polis del legislatore non è esattamente quella del filosofo⁴⁷: è la polis di chi si occupa di darle una forma organizzativa, il suo ordine, la sua politeia.

3.3. *Le funzioni della scienza politica*

Come Aristotele dichiara all'inizio del libro IV, occorre considerare «non soltanto la costituzione migliore, ma anche quella possibile, e parimenti quella che

Secondo Miller, tale definizione di polis rende impossibile la distinzione tipicamente moderna tra società e stato, così come viene ad esempio tracciata da Weber. Cfr. F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., p. 20. Un principio di sovranità popolare modernamente inteso potrebbe accettare il primo principio (di comunità) ma non il secondo (di autorità); tuttavia Aristotele crede che un ordine autoritativo richieda un principio di governo a capo di tutto. In maniera simile, nel *De Anima* Aristotele sostiene che un tutto complesso deve essere unificato da un principio che ne rappresenti una autorità naturale. L'anima, come noto, rappresenta una tale autorità sugli elementi materiali di un organismo vivente (cfr. *De Anima* I, 5 410 b 10-15, e *Pol.* I, 5 1254 a 34-36).

⁴⁶ Il presupposto, qui, è che la funzione della polis, il suo fine, è la promozione dei fini umani naturali, perché è solo nella polis che gli uomini possono raggiungere il livello di autosufficienza necessario al raggiungimento del bene inteso come autorealizzazione. Al tempo stesso, la naturale esistenza della polis è dovuta alla naturale tendenza degli esseri umani a vivere in comunità. Il naturalismo aristotelico relativo alla polis e alla sua identità non contrasta di certo con l'idea che la polis sia anche un prodotto umano, soprattutto dei legislatori (*Pol.* I, 2 1253 a 30-31). Il legislatore è infatti definito come il politico che, come un artigiano che modella la materia (popolazione e territorio), dà luogo a una polis completa (cfr. *Pol.* VII, 4 1325 b 40-1326 a 5).

⁴⁷ Cfr. E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., pp. 126-128.

è più facile e più comune a tutti gli stati» (IV, 1 1288 b 35-39)⁴⁸. Nel passo successivo (1288 b 35-1289 a 7) egli infatti lamenta la mancanza di senso pratico di molti teorici che lo hanno preceduto, perché si limitano a ricercare la costituzione ideale (la «più alta»), o ne propongono una «comune» a tutti gli stati, ignorando i regimi esistenti. Il legislatore «deve [invece] introdurre un ordinamento di tale natura che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, [...] possano facilmente accettare, perché correggere una costituzione non è impresa minore del costruirla la prima volta [...]. Per questo, oltre ciò che s'è detto, l'uomo di stato deve essere in grado di sostenere le costituzioni vigenti, come si è affermato anche dianzi»⁴⁹. La conservazione della polis, prima ancora che la sua fondazione, è l'interesse (e lo scopo) dell'uomo politico teorico e pratico.

Il richiamo polemico implicito in queste considerazioni è alle *Leggi*, dove Platone stabiliva i sette assiomi (*axiomata*) del comando validi sia per le grandi comunità sia per le comunità domestiche (690 a-c). Le leggi che i genitori devono comandare sui figli e i padroni sugli schiavi si ritrovano a fondamento delle tre relazioni aristoteliche che costituiscono la comunità più elementare⁵⁰. Mentre però nella *Politica* (I, 3) l'analisi si applica solo all'ambito familiare, nell'*Etica Nicomachea* (VIII, 10) tali relazioni sono usate per teorizzare le forme di governo della polis – monarchia, aristocrazia e timocrazia⁵¹ – in totale conformità con l'assunto platonico. Tuttavia, come vedremo presto, se nell'*Etica Nicomachea* si parla ancora di tre tipi di costituzioni e delle loro corrispondenti perversioni (*parekbasis*) – tirannia, oligarchia e democrazia: EN VIII, 10 1160 a 30-b 23 –, nella *Politica* la gerarchia platonica delle costituzioni viene notevolmente arricchita proprio sulla scorta del parallelismo platonico tra le forme dei rapporti politici e le forme dei rapporti costitutivi della comunità domestica elementare. L'operazione aristotelica consiste nel descrivere le forme della buona costituzione assieme alle condizioni delle loro trasformazioni: la monarchia ha il suo paradigma nella relazione tra padre e figli, e la sua degenerazione, la tirannide, nel rapporto padrone-servo; la comunità aristocratica di marito e moglie è quella in cui ciascuno fa ciò che corrisponde alla sua dignità, ma se il comando è sempre dell'uomo si ha il passaggio all'oligarchia; la timocrazia sembra invece corrispondere alla comunità tra fratelli⁵², e la corrispondente degenerazione, la democrazia, ha luogo nelle comunità domestiche dove non vi è padrone, tutti sono uguali e ciascuno può fare ciò che vuole.

Di fronte alla varietà degli ordini costituzionali occorre quindi determinarne tipologie e differenze (*Pol.* III, 6 1278 b 6 ss.) sulla base di un adeguato princi-

⁴⁸ La scienza politica, del resto, esattamente come l'etica, la poetica, l'economia e la retorica, è una scienza pratica, non teoretica, e come tale ha di mira non la conoscenza ma l'azione.

⁴⁹ Aristotele sta facendo riferimento a quanto sostenuto in *Pol.* III, 17 1288 a 1-7.

⁵⁰ Ossia, quelle tra marito e moglie, padrone e schiavo, padre e figli.

⁵¹ La forma di costituzione che nella *Politica* viene chiamata politia.

⁵² Mentre le perversioni corrispondenti alle diverse forme di governo hanno i loro paradigmi nelle perversioni delle relazioni fondamentali tipicamente domestiche (EN VIII, 10 1160 b 30 – 1161 a 9).

pio di differenziazione. Ciò implica il trovare una nozione di “costituzione” diversa da quella già inclusa nella definizione di polis come insieme ordinato di case o comunità familiari: una definizione più “tecnica” come «ordinamento (*taxis*) delle varie magistrature d’uno stato e specialmente di quella che è sovrana suprema di tutto» (1278 b 9-11); giacché la classe dirigente (*kyrion*) è in qualunque polis la magistratura di governo (*politeuma*), e questa è la stessa costituzione (*politeia*) (1278 b 12-13). In una democrazia, ad esempio, la classe dirigente è il *d mos*, in una oligarchia i pochi (*oligoi*), così che le due costituzioni possono essere distinte su base numerica. Un secondo principio di differenziazione è dato dall’interesse comune (*sympheron*). Le costituzioni possono avere riguardo per l’interesse comune, o per l’interesse personale dei soli governanti: nel primo caso saranno costituzioni giuste (*orthos*), nel secondo costituzioni difettose o degenerate⁵³. Dalla combinazione di questi due principi seguirà che le costituzioni giuste sono il regno (la vera forma di monarchia), l’aristocrazia (la vera forma di governo dei pochi) e la politia (la vera forma di governo della moltitudine, il *pl thos*), mentre quelle degenerate sono la tirannia (nell’interesse esclusivo del monarca), l’oligarchia (nell’interesse dei ricchi) e la democrazia (nell’interesse dei poveri) (1279 a 26-1279 b 10). Questa classificazione si rifà certamente al *Politico* di Platone; tuttavia viene criticata⁵⁴ da Aristotele con tanta efficacia da farne emergere una tipologia assolutamente differente. Il punto di attacco è l’assunzione acritica che un governo di pochi, quando degenera, è un governo di ricchi, mentre la degenerazione di un governo di molti è un governo di poveri. Tra i pochi e ricchi e i molti e poveri, sostiene Aristotele, non sembra esservi un legame necessario bensì puramente accidentale; e il fatto che, di regola, i ricchi sono pochi e i poveri molti, non è frutto di una speculazione teoretica ma di una osservazione empirica (1279 b 35-40).

Aristotele intende mostrare che in ogni polis la battaglia politica è combattuta tra tre categorie di persone, i poveri, i ricchi e i virtuosi (i quali ultimi possono essere sia ricchi che poveri), ognuna delle quali vanta, in nome della giu-

⁵³ Si tratta di degenerazioni perché contengono un elemento di dispotismo, benché si suppone che la polis sia sempre una comunità di uomini liberi (*Pol.* III, 6 1279 a 17-22). Cfr. M.P. MIRTICA, S. VIDA, *Dispotismo e politica in Aristotele*, in D: FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori Editore 2001, tomo I, pp. 1-32.

⁵⁴ Merita qui un cenno il fatto che il libro III della *Politica* costituisce il luogo in cui il *Politico* platonico viene maggiormente, e puntualmente, criticato, soprattutto con riguardo alla positività della legge. È certo infatti che la giustificazione filosofica della legge, compiuta da Platone nel periodo più tardo della sua attività, riveste una grande importanza per Aristotele. Come si è visto, Aristotele considera l’opera del legislatore come la forma più alta dell’attività politica, rispetto alla quale l’opera particolare del semplice politico attivo appare più limitata; nel III libro della *Politica* egli avanza l’idea che la legge possa valersi di espedienti e accorgimenti per superare rigidità e acquisire la duttilità in grado di avvicinarla all’intuizione dell’uomo saggio. Interessante per noi è il fatto che in questa occasione Aristotele ricorra a un motivo frequente nelle sue pagine, ossia il carattere di mediazione proprio della legge: la legge è un termine medio (*meson*), un elemento mediatore ed equilibratore nella vita della polis (ha una funzione etica ed educativa: cfr. *Pol.* III, 16 1287 a 11-1278 b 8) spesso dilaniata dalla conflittualità e dallo squilibrio reciproco delle parti sociali (di cui parleremo, in particolare, a partire dal § 4.3, *infra*).

stizia, uno specifico diritto a porsi come classe dirigente della polis (*Pol.* IV, 8 1294 a 21). La discussione deve quindi procedere nei termini dei diritti rivendicati dai vari tipi sociali. Tuttavia nella pratica politica il conflitto dei vari diritti a governare non può essere risolto con una decisione a favore di una parte o dell'altra, perché la polis non è un semplice gruppo di persone stabilite in un territorio, e nemmeno l'insediamento di un insieme di comunità più piccole in uno stesso luogo allo scopo di difendersi e preservarsi. Essa è molto di più: è una comunità basata sull'amicizia che sussiste per il fine di una vita felice. Perciò, quelli che agiscono entro la polis esercitando la virtù politica e partecipando al suo governo contribuiscono alla sua felicità più di coloro che si distinguono per ricchezza, o che sono eguali tra eguali per libera nascita (*Pol.* III, 9 1281 a 5-8). Su questo punto si gioca la plausibilità della politia come costituzione per antonomasia, nonché la plausibilità di monarchia assoluta e aristocrazia come forme dello Stato ideale. Torneremo sull'argomento alla fine del § 5, in relazione alla concezione aristotelica della virtù politica entro la politia. Per ora è sufficiente rilevare l'intuizione aristotelica del "doppio strato" che fonda ogni società in quanto divisa in ricchi e poveri.

Questa intuizione fa emergere, nel libro III, la necessità di una ricerca empirica con un grado di differenziazione maggiore di quello della classificazione in sei costituzioni dalla quale si è partiti. I primi sei termini possono essere usati solo a patto di venire moltiplicati con ulteriori suddivisioni. Infatti⁵⁵, in quell'indagine empirica sulle forme di costituzione e sui loro problemi che rende famosi i libri IV, V e VI della *Politica*, Aristotele tratta cinque sottotipi di monarchia, cinque tipi di democrazia⁵⁶, quattro di oligarchia e aristocrazia, e tre di tirannide⁵⁷. Nel libro IV (1-2), oltre che la più estesa trattazione aristotelica delle funzioni della politica e dei compiti degli uomini di governo (i politici veri e i legislatori), si trova lo studio della miglior forma di governo (in un senso che si chiarirà presto) accanto alla conoscenza dettagliata delle costituzioni inferiori e di quelle devianti. Si tratta della doppia vocazione della scienza politica, di cui

⁵⁵ Si noti che, data la relazionalità del cittadino della polis, il che significa definire il cittadino "di questa rispettiva città" (per esempio *Pol.* III, 2 1275 b 18 ss.) per distinguerlo dall'uomo in quanto uomo – in *Pol.* III, 4 si parla ad esempio del rapporto tra la virtù dell'uomo buono e quella del buon cittadino (1276 b 17, 33) –, e data anche la relatività delle leggi affermata nel primo capitolo del IV libro della *Politica* – perché «si devono fare le leggi conformi alla costituzione [...] non la costituzione conforme alle leggi»: *Pol.* IV, 1 1289 a 13-15 (dove Aristotele si riferisce con approvazione a un altro sofista, cioè Trasimaco, che nel primo libro della *Repubblica* (338 e) dice che in ogni costituzione i governanti promulgano leggi per il loro utile, la tirannide leggi tiranniche, la democrazia leggi democratiche, e le altre costituzioni allo stesso modo) – si afferma ancora di più l'idea, sostenuta nel III libro, secondo cui sbagliano coloro che postulano una sola forma per ciascuna delle sei costituzioni prima citate. Cfr. G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pp. 248-254.

⁵⁶ Per un'utile disamina delle forme aristoteliche della democrazia si veda N. CHAMBERS, *Forms of Democracy*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1961 (XCII), pp. 20-36.

⁵⁷ In sostanza Aristotele riconosce, accentuandolo, il carattere relativo delle forme costituzionali (definito anche in *Pol.* IV, 1 1289 a 10 ss.), rilevante soprattutto per la teoria della legislazione.

si è già parlato, che rende difficile comporre un quadro coerente delle sue funzioni, soprattutto perché Aristotele individua, come oggetto di questa scienza e come obiettivo per coloro che la praticano (legislatori e uomini di governo), le seguenti costituzioni:

1. quella che rappresenta la migliore costituzione senza altre qualificazioni, vale a dire la costituzione «conforme al desiderio, sempre che le circostanze esterne non frappongano ostacoli» (*Pol. IV*, 1 1288 b 23-24);
2. la costituzione «migliore in determinate condizioni», e quella che è «la più efficiente in senso assoluto» (1288 b 24-27), e si adatta ai diversi popoli;
3. la costituzione «fondata su un certo presupposto», cioè quella di una polis alla quale sia capitato di non avere la costituzione accettabile in quelle condizioni, «bensì una peggiore» (1288 b 28-33);
4. infine, la costituzione «che è più facile e più comune a tutti gli stati» (1288 b 38-40), cioè che è più adattabile alle polis in generale.

In altri termini, l'arte della politica deve considerare le costituzioni sotto quattro aspetti: (1) deve esplorare la costituzione migliore per natura, ma anche per le circostanze materiali⁵⁸; (2) deve considerare quale costituzione sia la migliore in circostanze (al momento) favorevoli; (3) deve determinare cosa il legislatore può fare nel caso in cui una costituzione già esistente non raggiunga il meglio relativo (che poteva raggiungere in determinate circostanze); e, infine, (4) deve concepire una costituzione *media* grosso modo adattabile alla maggioranza dei casi (1288 b 10-40)⁵⁹.

In sostanza, la costituzione migliore è lo standard di giustizia⁶⁰ attraverso cui valutare e migliorare le costituzioni inferiori, e l'assunzione implicita nei libri IV-VI è che i legislatori e i politici veri vengono guidati da questo ideale⁶¹. Al-

⁵⁸ I politici, ad esempio, devono comprendere la popolazione e prendere in considerazione la sua disposizione per particolari forme di vita politica e la produzione di contributi apprezzabili nella pratica politica. La scienza politica include infatti conoscenze applicabili a un'ampia gamma di circostanze: i differenti generi di costituzione e le eventuali specie di tali generi, le leggi e le istituzioni politiche adatte ai diversi regimi, la popolazione e le risorse naturali adeguate ai differenti tipi di costituzione, le fonti di distruzione o mantenimento delle costituzioni (*Pol. IV*, 1 1289 a 7-25; 2 1289 b 11-26).

⁵⁹ Per questa parafrasi si veda E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., pp. 156-157. Pertanto, se i cultori della politica pratica (cioè i legislatori) devono aspirare a portare la polis alla sua perfezione rendendo effettiva la costituzione migliore, essi devono ambire, in assenza di questa, alla migliore costituzione realizzabile, date le risorse disponibili. Ma il presupposto di tale attività pratica è l'attività (teorica) costituita dalla comprensione dei regimi di governo come sono realmente, perché agire (praticamente) per migliorarli, qualora le condizioni lo permettano, presuppone la comprensione teorica della situazione presente.

⁶⁰ Sulla nozione aristotelica di giustizia, che qui rimane sullo sfondo e che meriterebbe ben altri approfondimenti, si veda Gf. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino 1993.

⁶¹ Così come è suggerito in *Pol. IV*, 2 1289 a 38-b 11 dalla classificazione delle costituzioni dalla migliore alla peggiore.

la fine del secondo capitolo del libro IV, l'elenco dei compiti della scienza politica include infatti una componente normativa accanto a una sua empirico-descrittiva:

noi dobbiamo dapprima [1] distinguere quante sono le varietà di costituzioni, se davvero esistono più forme di democrazia e oligarchia, e poi [2] qual è la forma più comune e quale la più desiderabile dopo la costituzione migliore [...] e poi, delle altre [quelle che non sono democrazia e oligarchia], [3] quale sia desiderabile per i diversi popoli [...]: dopo ciò [4] in che modo deve procedere chi vuole stabilire queste costituzioni, intendo cioè la democrazia in ciascuna forma e, a sua volta, l'oligarchia: infine, quando avremo fatto un cenno rapido per quanto è possibile, di tutti questi problemi, si cercherà di trattare [5] qual è la rovina e quale la salvezza delle costituzioni, sia in generale, sia di ciascuna in particolare, e per quali motivi soprattutto è naturale che si producono (*Pol. IV*, 2 1289 b 13-26).

Questo passo non suggerisce che è proprio della politica stabilire e preservare ogni costituzione, qualunque essa sia, ma, al contrario, che le funzioni pratiche (4) e (5), che hanno a che fare con la costruzione e il mantenimento dei regimi politici, devono essere a loro volta fondate sulla (3), cioè sulla comprensione delle forme di costituzione davvero desiderabili.

3.4. *La politica tra idealismo e riformismo*

Sorge quindi il problema di come l'idea del regime migliore possa guidare i politici nelle circostanze avverse al suo compimento, il che solleva due ulteriori difficoltà. La prima concerne l'ipotesi teleologica della costituzione (secondo cui il fine della polis è la sua perfetta felicità o l'attività moralmente virtuosa), e la relativa conseguenza che le costituzioni degeneri perseguono fini devianti: l'oligarchia la ricchezza, la democrazia la libertà di fare ciò che si vuole. In base a quale ipotesi, dunque, il politico dovrebbe riformare un regime deviante? Aristotele annuncia nel capitolo 13 del libro IV che combinando caratteristiche dell'una e dell'altra costituzione è possibile produrre un «giusto temperamento» delle prescrizioni di due costituzioni (*Pol. IV*, 13 1297 a 38-b 1); il che suggerisce che la riforma consiste nel “miscelare”, nel mettere insieme ipotesi scorrette. Ma allora, e ancora una volta: come può questo tipo di azione correttiva essere guidato (o giustificato) da ipotesi scorrette?

La seconda difficoltà concerne, per così dire, lo standard di giustizia incorporato dalla costituzione. La costituzione migliore è infatti basata sulla giustizia senza altre qualificazioni: essa riconosce come standard del merito la virtù morale. Le costituzioni corrotte sono invece basate su standard di giustizia erronei, perché usano erroneamente, come misure del merito, la ricchezza personale o l'essere nati liberi⁶². La difficoltà è resa ancor più grave dal fatto che nel-

⁶² Quindi le costituzioni devianti sono, oltre che ingiuste, innaturali, e ingiuste saranno anche le loro leggi. Ma ciò solleva lo stesso problema di prima: come può lo standard di giustizia guidare la prescrizione di standard scorretti? Aristotele arriva infatti a dire che anche la più modera-

la sua discussione delle costituzioni miste Aristotele sembra più concentrato sul dubbio se la miscela di oligarchia e democrazia porti alla stabilità, piuttosto che alla giustizia (*Pol.* VI, 5 1319 b 33–1320 a 5)⁶³. Tuttavia la sua importanza è evidente fin d'ora: si tratta infatti di sottolineare le difficoltà cui va incontro il pensiero aristotelico nel momento in cui crea una distanza tra il suo ideale – una comunità composta di individui qualificati per, ma anche dotati della disposizione a, una vita impostata alla virtù etica, che condividono un sostanziale accordo su ciò che questa vita implica, abbastanza fortunati da possedere tutte le risorse necessarie a condurre una tale vita – e la realtà austera dei tempi, vale a dire delle polis composte di persone non qualificate, che soffrono deficit di educazione ma anche di proprietà materiali, e che sono in fondamentale disaccordo sui fini ultimi e sugli standard di giustizia. Nonostante questo, però, sembra di poter sostenere che il discorso di Aristotele verta essenzialmente sullo studio della costituzione ottima, cioè quella in grado di fornire una guida al politico pratico interessato a stabilire, oppure a riformare, una costituzione in condizioni meno ideali, meno fortunate o addirittura diverse da quelle «dei nostri desideri».

Questo per dire che la distanza tra *ideale* e *reale*, con riguardo alla polis, non è incolmabile: la loro possibile connessione è già stata evidenziata nel rapporto tra la costituzione migliore possibile in base alle assunzioni ottimistiche relative alla popolazione e alle risorse disponibili, e la seconda costituzione migliore, quella che appare realisticamente realizzabile dalla polis dei tempi di Aristotele⁶⁴. L'evidenza empirica non è ignorata perché il teorico guarda a tutti i possibili regimi, anche a quelli devianti, ma pur sempre attraverso la lente della *causa finale*. Come dire che la natura che Aristotele descrive è quella i cui principi ultimi sono, a rigore, oltre l'osservazione. È in questa sintesi tra osservazione immediata (diretta) e mediata che si apprezza la ricchezza della teoria costituzionale di Aristotele⁶⁵.

ta delle costituzioni corrotte dovrebbe essere descritta non come migliore ma come «meno cattiva» (*Pol.* IV, 2 1289 b 10-11).

⁶³ Ciò avrà rilevanza soprattutto nella ricezione premoderna e moderna del pensiero politico aristotelico. Si vedano le conclusioni sul repubblicanesimo classico nel § 6, *infra*.

⁶⁴ Ce ne sarebbe una terza, fondamentale anch'essa, che ha a che fare con le costituzioni inferiori alle prime due e che di fatto hanno prevalso nella Grecia classica. Ma tutto questo non fa che confermare l'ipotesi che la *Politica* non è altro che la teoria dello stato (delle costituzioni) intesa come teoria empirica e al tempo stessa ideale: è *empirica* perché fondata sull'osservazione e sull'esperienza e parla di tutte le forme di costituzione, non solo di quelle virtuose; ed è *ideale* perché si fonda sulla credenza che esista una costituzione migliore di tutte le altre e basata sulla virtù.

⁶⁵ Si veda in proposito C.N. JOHNSON, *Aristotle's Theory of the State*, London, MacMillan 1990, pp. 10-12.

4. La molteplicità dello spazio politico

4.1. Dalla democrazia alla politia

Stando così le cose, non stupisce che, come dicevamo all'inizio, Aristotele concepisca il mutamento politico come «il ritmo vitale dell'esistenza e della storia di una città e della sua costituzione»⁶⁶. È una visione della realtà politica attenta alle molteplici differenze tra le costituzioni, alla pluralità delle loro concrete realizzazioni, alle differenti versioni di ciascuna forma costituzionale, ma, soprattutto, alla pluralità delle parti di cui ogni polis vive. Pertanto, la mediazione tra le parti, e l'accordo tra le rivendicazioni rappresentative di ciascuna di esse sotto forma di corrispondenti ruoli di governo, costituiscono uno degli interessi preminenti di Aristotele: «[noi] studiamo in che maniera si deve decidere la questione quando tutti costoro si trovino insieme nello stesso tempo», ossia quale soluzione si debba dare al problema che sorge quando tutte queste pretese si fanno valere contemporaneamente (*Pol.* III, 13 1283 b, 8-10).

Accade così che, dopo aver criticato la visione unitaria della teoria platonica nel libro II della *Politica*, Aristotele insista sulle differenze e la diversità presenti nella polis: «lo stato è per sua natura pluralità. [...] di conseguenza chi fosse in grado di realizzare [l']unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo stato. D'altronde uno stato non consiste solo di una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato di elementi uguali» (*Pol.* II, 2 1261 a 18-25). Accade inoltre che, data l'attenzione che Aristotele riserva alle parti della polis (*mer*, *moria*) e il ruolo di «parti preminenti» (*malista*) assegnato ai ricchi e ai poveri – perché solo due parti non possono mai essere compresenti in un individuo, e nessuno può essere ricco e povero al tempo stesso, mentre un guerriero può essere al tempo stesso un colono o un artigiano, o un consigliere o un giudice – l'attenzione si concentri su oligarchie e democrazie, imprimendo un nuovo corso alla successiva analisi politica. Ora, anche l'oligarchia e la democrazia possono aspirare alla posizione di forme costituzionali centrali, mentre le variazioni delle parti ordinarie permettono la classificazione di ulteriori forme politiche come sottovarianti delle democrazie e delle oligarchie (*Pol.* IV, 4 1290 b 21 – 1291 b 13)⁶⁷.

La discussione su oligarchia e democrazia occupa una parte rilevante del libro IV e l'intero libro VI, senza con ciò distogliere lo sguardo dalle altre forme

⁶⁶ È pertanto immaginabile «un regime che dal punto legislativo non sia classificabile tra quelli democratici, ma che tenda alla democrazia “per abitudine ed educazione”, e all'inverso uno democratico che tenda all'oligarchia per l'orientamento assunto dalla sua *paideia*»: D. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., p. 31.

⁶⁷ Merita qui un cenno l'attenzione riservata dalla *Repubblica* al tema della contrapposizione tra ricchi e poveri che affligge la polis con una irrimediabile pluralità. Nel IV libro Socrate ricorda ad Adimanto che in ciascuna polis, diversa dall'ottima, «vi sono almeno due stati che si contrappongono, nemici l'uno dell'altro, quello dei poveri e quello dei ricchi, e anche in ciascuno di questi ve ne sono numerosi altri»: 422d, 9-423a; trad. it. a cura di M. Vitali, Milano, Feltrinelli, 1995. Sulla pericolosità di tale situazione Platone ritorna anche successivamente (462a – 9-b1).

– monarchia, aristocrazia, politia e tirannia. Infatti, quando Aristotele progetta di introdurre un nuovo principio della sua analisi (cfr. *Pol. IV*, 2 1289 a 25 ss.), parla di un discorso già fatto sulle costituzioni in cui aveva delineato, sulla scorta degli autori precedenti, i tre tipi buoni e le loro corrispondenti degenerazioni, e ricorda che in esso aristocrazia e regno erano identificate con le costituzioni migliori⁶⁸. Tuttavia, l'identificazione della polis perfetta con l'aristocrazia (contenuta nei capitoli finali del libro III) implica una revisione del concetto di degenerazione (*parekbasis*), perché in base a essa tutte gli altri regimi acquisiscono un carattere negativo. Infatti, come sostiene Eric Voegelin, Aristotele è costretto ad ammettere che «ci sono costituzioni alle quali non può essere negato il nome di aristocrazia e che tuttavia non sono la “migliore costituzione”, come la polis in cui i magistrati sono scelti “non solo a causa della loro ricchezza, ma anche per la loro nobiltà”»⁶⁹. Esse non sono le migliori per il fatto che la pratica delle virtù eccellenti non è la loro “finalità pubblica” dichiarata, ma sono prossime al meglio perché selezionano uomini di buona reputazione per capacità di giudizio e affidabilità⁷⁰.

È quindi attraverso tale considerazione che Aristotele giunge a un differente concetto di degenerazione: il regno, l'aristocrazia e la politia rimangono le “vere” costituzioni in quanto distinte dalle loro degenerazioni. Ma con la identificazione della “migliore costituzione”, come la costituzione “più vera” (*orthotatos*), tutte le altre non raggiungono l'obiettivo del “più vero”, e quindi «vengono classificate insieme a queste deviazioni», cioè devono essere riconosciute tra le degenerazioni nel nuovo senso (*Pol. IV*, 7 1293 b 25 ss.).

4.2. *Democrazia e oligarchia*

Come si è detto, l'argomento principale dei libri IV-VI sono le forme costituzionali dell'oligarchia e della democrazia. Esse vengono utilizzate in tale contesto come estremi della classificazione delle sei forme di costituzione, e quindi come la struttura analitica di buona parte di questi libri. A dire il vero, oligarchia e democrazia sono i poli di una contrapposizione fin dal settimo capitolo del libro III, al punto che nel capitolo successivo Aristotele è indotto a occuparsi di una questione che vale unicamente per esse, e solo in quanto considerate rispettivamente come il governo dei ricchi e dei poveri: «c'è oligarchia quando sono sovrani del regime coloro che hanno proprietà, democrazia, al contrario, quando lo sono coloro che non possiedono grandi proprietà, ma sono poveri» (*Pol. III*, 8 1279 b 18-20). Non è molto chiaro se la differenza tra le due forme di costituzione dipenda solo dalla distinzione qualitativa tra ricchi e po-

⁶⁸ Si veda § 5.2, *infra*.

⁶⁹ E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., p. 160, dove si rimanda a *Pol. IV*, 7 1293 b 10-12.

⁷⁰ Un esempio di aristocrazia dove la virtù (*aretè*) eccellente è preferita se abbinata con la ricchezza è Cartagine; ma lo stesso avviene presso i Lacedemoni dove si può parlare di aristocrazia benché temperata da elementi democratici, dal momento che la virtù eccellente si trova al primo posto (*Pol. IV*, 7 1293 b 12-18); si veda la nota 84, *infra*.

veri (il grado di ricchezza/povertà) o se comporti anche una differenza quantitativa (tra i molti indigenti che governano e i pochi ricchi⁷¹); ma quel che è certo è che l'importanza del tema contrappositivo nei libri IV-VI appare evidente nella trattazione della *politia*, che è definita nel libro III come la forma corretta del governo dei molti, e, in quanto tale, mantiene la sua posizione indipendente all'interno dello schema esapartito.

Nel libro IV, invece, la *politia* è descritta nei termini di oligarchia e democrazia, cioè come un *misto* delle due (*Pol.* IV, 8 1293 b 34-35), o come il *terminis medio* tra le due (11 1295 b 5), giacché

la misura e la medietà è l'ottimo, [ed] è evidente che anche dei beni di fortuna il possesso moderato è il migliore di tutti, perché rende facilissimo l'obbedire alla ragione, mentre chi è eccessivamente bello o forte o nobile o ricco, o, al contrario, eccessivamente misero o debole o troppo ignobile, è difficile che dia retta alla ragione (*Pol.* IV, 11 1295 b 5-10).

Quindi, analiticamente, la *politia* ha una natura che dipende da quella di oligarchia e democrazia⁷², che operano perciò come i poli concettuali (analitici) entro cui leggere la realtà politica contemporanea – con le sole eccezioni delle forme monarchiche e della tirannide. Del resto, lo stesso Aristotele accenna a una teoria per cui ci sarebbero solo due forme principali di costituzione: «come a proposito dei venti si dice che alcuni sono del nord, altri del sud, e gli altri deviazioni di questi [...] così anche a proposito delle costituzioni, che sono due, la democrazia e l'oligarchia» (IV, 3 1290 a 13-16)⁷³. Ma subito dopo aver sostenuto

⁷¹ Come interpreta N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 40: «che l'oligarchia sia il governo di pochi e la democrazia il governo di molti può dipendere dal fatto che generalmente i ricchi sono in ogni società in minor numero dei poveri. Ma ciò che distingue l'una dall'altra forma di governo non è il numero, ma la condizione di coloro che governano, non è un elemento quantitativo ma un elemento qualitativo». Sta di fatto che anche nel capitolo successivo Aristotele contrappone democrazia e oligarchia, stavolta però in relazione alle loro contrastanti visioni della giustizia distributiva (*Pol.* III, 9). Differenti costituzioni incorporano infatti differenti concezioni della giustizia, con criteri diversi per la distribuzione degli onori e dei beni pubblici: gli oligarchi ritengono che la ricchezza debba andare a vantaggio esclusivo dei pochi, mentre i democratici sostengono che tutti i membri della polis dovrebbero essere beneficiati in misura uguale: gli uni sono sostenitori dell'ineguaglianza, gli altri dell'uguaglianza. In *EN* V, 3 1131 a 27-30 Aristotele parla del problema dell'eguaglianza distributiva dicendo che tutti sono d'accordo nel sostenere che la giustizia è distribuzione in relazione ai meriti, ma le persone differiscono nel considerare ciò che rappresenta un merito: per i democratici si identifica con lo status dell'uomo libero, per l'oligarchico con la ricchezza.

⁷² Ma altrettanto deve dirsi per l'aristocrazia, definita come un'altra costituzione mista, per quanto differente dalla *politia*.

⁷³ Nel III libro delle *Leggi* Platone ha adottato un approccio all'analisi dei tipi di costituzione molto simile a questo, e ha parlato di monarchia e democrazia come di due forme madri di tutti gli altri regimi, portate agli estremi rispettivamente dalla Persia e da Atene (693 d-e). Si tratta di un approccio che consente a costituzioni particolari di essere analizzate in base a uno standard esprimibile come «ciò che condividono delle caratteristiche dei due tipi», in quanto gli elementi di entrambe le forme si trovano diversamente distribuiti in tutti gli altri regimi. Inoltre, dato che ogni tipo estremo è moralmente criticabile, tale approccio porta naturalmente all'argomento pla-

che oligarchia e democrazia sono i due tipi principali di costituzione, egli rigetta questa visione delle cose: «più vera e migliore [è] la nostra classificazione, secondo la quale, essendoci due forme o una sola ben ordinata, le altre sono deviazioni», o della migliore o della peggiore forma di governo (1290 a 24-26)⁷⁴.

Discorso più interessante è quello sulla democrazia (VI, 4) di cui Aristotele descrive quattro tipi (agricola, pastorale, urbana-commerciale e urbana-popolare, intendendo classificarle in un ordine che va dalla migliore alla peggiore). Il criterio con cui viene stabilita questa tipologia è sviluppato in un altro contesto, ossia nel quarto capitolo del libro IV, dove le democrazie sono classificate in base alla loro capacità di realizzare giustizia ed equità, e distinte in cinque tipi: da una democrazia secondo la legge, dove si stabilisce che i poveri non devono avere più vantaggi dei ricchi, fino a una democrazia in cui è sempre la legge a governare, ma con il diritto della moltitudine a sostituire la legge mediante decreti. È qui, nel discorso sulla democrazia, che Aristotele formula l'idea di una costituzione equilibrata, con cui si risolverebbe la lotta, di grande attualità nella maggior parte delle polis del suo tempo, tra ricchi e poveri. Aristotele introduce le sue considerazioni nel capitolo 11, come ricerca della "migliore costituzione" e del miglior modo di vita per la maggior parte delle polis e per la grande massa di uomini. Ovvero: la costituzione "mista".

4.3. In media stat virtus. *La politia*

Ricerca questa costituzione non significa assumere uno standard di virtù oltre il livello dell'uomo comune (*idiotes*), né aspirare a una costituzione «conforme al nostro desiderio», ma «assumere uno *standard* che sia accessibile alla maggior parte della gente e delle polis»⁷⁵. Infatti le aristocrazie sono molto poche, e sono le polis in cui l'*eudaimonia* è conseguita mediante una vita secondo virtù; e sono anche molto diverse dalle polis dove la virtù è la via di mezzo: la metà raggiungibile dalla massa degli uomini. Nella polis media si trovano infatti tre strati sociali: i veri ricchi, i veri poveri e quelli che stanno nel mezzo, cioè una classe media che possiede una media quantità di beni. La considerazione che muove la riflessione aristotelica è che la ricchezza eccessiva genera insolenza e criminalità su larga scala, mentre l'eccessiva povertà genera invidiosi e furfan-

tonico, sostenuto nelle *Leggi*, in favore di una costituzione che è un misto di monarchia e democrazia.

⁷⁴ Il risultato è che oligarchia e democrazia sono da intendere come degenerazioni della politia, e quindi che, analiticamente, la politia deve essere considerata "logicamente anteriore" a oligarchia e democrazia; tuttavia, per analizzarla, si devono utilizzare le caratteristiche identificate preventivamente come gli elementi della miscela. Questa appare una complicazione non necessaria nel discorso di Aristotele, e infatti non ha conseguenze dirette sulla disamina aristotelica di democrazia, oligarchia e politia: la politia continua a essere la miscela derivata, e oligarchia e democrazia funzionano effettivamente come i due poli logicamente anteriori a essa. Cfr. in proposito R. MULGAN, *Aristotle on Oligarchy and Democracy*, cit., pp. 311-312.

⁷⁵ E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., p. 164.

ti. Una polis di soli ricchi e poveri è quindi una polis di despoti insolenti e di sudditi schiavi, gli uni che si nutrono di disprezzo e gli altri di odio. Infatti,

quelli che hanno in eccesso i beni di fortuna, forza, ricchezza, amici e altre cose del genere, non vogliono farsi governare [...] mentre quelli che si trovano in estrema penuria di tutto ciò, sono troppo remissivi. Sicché gli uni non sanno governare, bensì sottomettersi da servi al governo, gli altri non sanno sottomettersi a nessun governo ma governare in maniera dispotica (*Pol.* IV, 11 1295 b 14-21).

In ogni caso, uno stato di gente che invidia e di gente che disprezza è quanto di più distante possa esserci da una comunità basata sull'amicizia costituita di elementi uguali e simili, come quella formata «soprattutto con le persone del ceto medio» (1295 b 28). L'intesa e l'amicizia necessari per l'esistenza felice di una polis possono crescere solo tra uomini approssimativamente uguali, e la classe media è il vero elemento stabilizzatore che rende la polis immune da due pericoli esiziali: la presenza di poveri così poveri da invidiare i ricchi, e di ricchi così ricchi da essere oggetto di rivendicazione da parte dei poveri (1295 b 29 ss.)⁷⁶.

Nel redigere una costituzione il legislatore saggio si appoggerà perciò alla classe media; e, che si tratti di una costituzione oligarchica o di una democratica, egli sorveglierà che le leggi favoriscano anche questa classe, di modo che le tendenze dispotiche dei veri ricchi trovino un contrappeso alle tendenze rivendicative dei poveri (*Pol.* IV, 12 1296 b 35-1297 a 49). Come scrive Aristotele citando Focilide, «Spesso il meglio è nel mezzo, ed io lì nello stato voglio essere» (*Pol.* IV, 11 1295 b 34), alludendo a una massima che nella *Costituzione di Atene* (XII) viene indicata come il criterio cui Solone s'era ispirato nel redigere la sua costituzione.

Dal momento che solo le città grandi possono contare su una consistente classe media, il corso della politica delle piccole polis tende a divenire turbolento e a degenerare, alternativamente, nel radicalismo oligarchico o in quello democratico. In sostanza, la polis migliore che si basa sui *mesoi* della ricchezza condivide con le aristocrazie la scarsa praticabilità, e così Aristotele deve ammettere che

sono essenzialmente due le forme di costituzione, la democrazia e l'oligarchia: nobiltà di nascita e virtù [eccellenti] si trovano in pochi, mentre la qualità su cui si fondano queste due costituzioni [ricchezza e quantità numerica] in molti: in nessun luogo ci sono cento nobili e buoni, ma di agiati ce ne stanno molti in molti luoghi (*Pol.* V, 1 1301 b 40-1302 a 3)⁷⁷.

⁷⁶ «Aristotele ha concepito la costituzione mista come una miscela di classi più che come una miscela di forme. Fintanto che esistono le classi non può mai esserci una politica perfetta, perché le rivendicazioni perfettamente valide da parte di una classe inevitabilmente la contrappongono a un'altra; ma le costituzioni miste possono avvicinarsi all'ideale». Così J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 24.; cfr. A. LINTOTT, *Aristotle and Democracy*, in *Classical Quarterly, New Series*, 1992 (XDII), pp. 114-128, in part. p. 126.

⁷⁷ È bene ricordare che la consapevolezza dell'instabilità politica derivante dalla contrapposizione tra ricchezza e povertà era comunque già presente in Platone, quando avvertiva che dal-

Con la conseguenza che solo ciò che è misurato in senso economico, cioè il livello medio di beni posseduti dai *polis*, assicura l'intesa e l'amicizia necessari per l'esistenza felice della polis. E per la stabilità della *politia*⁷⁸. Infatti:

la costituzione fondata sulla classe media è più vicina alla democrazia che l'oligarchia ed è, essa proprio, la forma più sicura di tali costituzioni (*Pol. V*, 1 1302 a 13-15).

E ancora:

Dove la massa del ceto medio supera quella dei due estremi o di uno solo dei due estremi, ivi è possibile la stabilità della costituzione perché non c'è pericolo che i ricchi s'accordino mai coi poveri contro loro. [...] Quanto più perfettamente temperata risulta la costituzione, tanto più è stabile (*Pol. IV*, 12 1296 b 38-1297 a 9).

5. La *politia* come costituzione mista e media

5.1. Possibili definizioni

Nel *Politico* Platone sostiene che il regime ottimo si precisa come un'aristocrazia pura dell'intelligenza, come il regime del filosofo, o dei pochi filosofi, capaci di governare in base alla pura scienza politica. Rispetto a questo sistema di governo, le polis che non sono governate da filosofi dispongono soltanto di forme imitative e derivate come le leggi, che codificano astrattamente certe norme tratte dall'azione dell'uomo sapiente; il loro carattere positivo (o negativo) discenderà dal fatto che esse si modellino su (o deviano da) tale criterio. Scrivendo la *Politica*, Aristotele tiene certamente conto di questo modo di prospettare la questione del confronto tra i regimi⁷⁹; tutto il terzo libro della *Politica*, che rappresenta, come noto, una sorta di commento al *Politico* platonico, è infatti testimonianza dello sforzo di cercare una mediazione che vada al di là dell'accettazione del dato politico concreto. Così Aristotele propone l'idea di città "moderata", da lui detta "politia", "costituzione" o "regime" per antonomasia, che, se guardiamo alla *Costituzione di Atene* da lui scritta parallelamente⁸⁰, si avvicina molto all'Atene di Solone.

l'ostentazione del lusso e dalla pigrizia (sintomi ed effetti della ricchezza), così come dal servilismo e dalla delinquenza (sintomi ed effetti della povertà), non poteva che derivare il desiderio di rivolgimenti politici (*Repubblica* 422a, 2-3); «infatti: la democrazia sorge, io credo, quando la rivoluzione dei poveri ha il sopravvento» (557a, 2-3).

⁷⁸ Infatti, come Aristotele riconosce, la ribellione nasce dalla diseguaglianza, ed è prodotta dalla ricerca di eguaglianza (*Pol. V*, 1 1301 b 25-30).

⁷⁹ Anche se, come scrive M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici nel pensiero greco*, Torino, Loescher Editore, 1990, p. 21, «nella sua esposizione emergono due elementi nuovi: il regime perfetto e l'uomo eccezionale sono relegati in un sfondo molto più remoto, e l'accento batte assai più sul disinteresse morale dei reggitori che non sulla loro scienza».

⁸⁰ Com'è noto, la *Costituzione di Atene* è la sola rimasta e a noi pervenuta di una ingente raccolta di descrizioni di assetti costituzionali di città greche e non greche.

È infatti una città costruita su base democratica, nella quale vige un regime economico di piccola e media proprietà e in cui prevalgono coloro che possiedono beni di entità media, cioè, come chiarisce Aristotele, sono i medi proprietari rurali che Solone aveva avvantaggiato con le sue riforme volte a salvare la piccola proprietà rurale, e che con la loro moderazione sono in grado di assicurare la stabilità delle istituzioni. In tali città le classi socialmente inferiori non affollano le assemblee, ma attendono al lavoro nei villaggi rurali, lasciando che le cariche siano rivestite dai competenti – sfuggendo in tal modo alla contrapposizione di povertà e ricchezza di cui soffrono le città greche nelle condizioni attuali.

Dietro a tale ideale c'è il motivo teorico del “medio termine”, che Aristotele applica molto più ampiamente nell'etica, ma c'è anche un richiamo storico preciso all'Atene dei secoli passati e alla figura del saggio legislatore che ha saputo creare un simile assetto⁸¹. È qui, nell'esperienza storica di Atene⁸², che l'idea del medio termine si sovrappone a quella di mescolanza, e in particolare alla mescolanza attribuita verosimilmente a Solone (*Pol.* II, 12 1273 b 29 ss.). Egli mescolava ciò che di buono apparteneva alle tre forme pure «componendo la presenza oligarchica dell'Aeropago con le cariche elettive tipiche dell'aristocrazia e con i tribunali di sapore democratico»⁸³.

Pare [...] che Solone non [abbia abolito] le istituzioni esistenti prima di lui, cioè il consiglio e l'elezione dei magistrati, ma che [abbia fondato] la democrazia ammettendo nei tribunali tutti i cittadini. [...] pare che Solone abbia dato al popolo l'autorità assolutamente indispensabile di eleggere i magistrati e di controllarne l'operato (perché senza questa autorità il popolo sarebbe schiavo e sul piano di guerra) e fece esercitare tutte le magistrature dai nobili e dai facoltosi [...]. (1274 a 1-20).

La virtù di tale mescolanza non si trova però in ragioni estrinseche, come la sua riuscita effettiva, o nell'esperimento costituzionale che essa rappresenta, bensì nella sua capacità di risolvere (grazie alla mediazione e all'accordo) gli antagonismi presenti nella città, assicurandole durata e stabilità. Infatti, «poiché sono due le parti di cui risulta lo stato, i ricchi e i poveri, quel che sembra bene a entrambi o alla maggioranza abbia pure validità» (*Pol.* VI, 3 1318 a 32-33). Questa considerazione fa il paio con quella del libro II dove compare un altro apprezzamento della miscela costituzionale: migliore è il partito di quelli che intendono mescolare i vari tipi di costituzione, perché migliore è la forma di costituzione «che risulta [dalla fusione] di più costituzioni» (*Pol.* II, 6 1266 a, 4-5⁸⁴); a conferma che la visione della politia è quella di una forma costituziona-

⁸¹ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici*, cit., 25.

⁸² Cioè quando Aristotele scrive, nell'ampia trattazione del II libro delle costituzioni esistenti, di quelle ideate «da certi pensatori e che hanno fama di essere buone»: *Pol.* II, 1 1260 b, 31-32.

⁸³ D. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., p. 33.

⁸⁴ Cfr. *Pol.* II, 6 1265 b 34-36: «Alcuni sostengono, infatti, che la costituzione migliore dev'essere una combinazione di tutte le costituzioni e per tale motivo esaltano quella degli Spartani». L'esempio di Sparta non è solo aristotelico. Com'è noto (e come abbiamo già visto: cfr. nota

le mista e perciò più sicura – giacché il regime costituzionale fondato sulla classe media è più vicino alla democrazia che all'oligarchia ed è la più sicura di tutte le costituzioni di questo genere⁸⁵.

Tuttavia nella trattazione della *politia* aristotelica non possono sfuggire alcune difficoltà testimoniate (almeno in parte) dalle affermazioni contraddittorie riguardo alla realizzazione di questa forma costituzionale: da una parte, definendola, come in questo passo, come una mescolanza di oligarchia e democrazia, Aristotele sembra supporre che vi siano molte polis con questa costituzione (*Pol.* IV, 8 1294 a 15 ss.⁸⁶); ma, dall'altra, egli è dell'opinione che questa forma di stato si presenti solo raramente, e questo è il motivo per cui essa sfugge all'attenzione di coloro che si occupano di teorie della costituzione⁸⁷. Infatti – scrive Aristotele – si perviene a tale costituzione mediana o mai, «o ben di rado e presso pochi⁸⁸ [stati]» (*Pol.* IV, 11 1296 a 37 ss.), e solo un uomo fra quelli che sono giunti un tempo al potere si sarebbe deciso a realizzare questo tipo di ordinamento (1296 a 38-41)⁸⁹.

Per capire la ragione di queste affermazioni contraddittorie⁹⁰ occorre partire dalla constatazione che, mentre nel libro III la *politia* è introdotta come una delle tre forme buone di costituzione, la cui degenerazione è la democrazia, a partire dal capitolo settimo del libro IV essa appare invece come una mescolanza di democrazia e oligarchia, cioè di due degenerazioni. Questa discrepanza non

22, *supra*), anche Platone nelle *Leggi* si riferisce alla costituzione di Sparta come una costituzione composita che sembra per certi aspetti una tirannia, per altri una democrazia, per altri ancora una aristocrazia e monarchia, ma non tanto per elevarla a modello quanto per constatare «la difficoltà di assegnarla a questo o quel tipo di costituzione (712 d-6). In tutta la storia del pensiero politico la costituzione di Sparta diventerà un punto di riferimento obbligato nella discussione pro e contro il governo misto, a cominciare da Polibio»: N. BOBBIO, voce «Governo misto», cit., p. 464.

⁸⁵ Cfr. *Pol.* V, 1 1302 a 13-15, e § 4.3, *supra*.

⁸⁶ Anche altrove, ad esempio in *Pol.* II, 6 1265 b 29 ss., la *politia* è la costituzione più facilmente realizzabile per la maggior parte degli stati.

⁸⁷ Platone, ad esempio, non l'ha inclusa nelle sue considerazioni: cfr. *Pol.* IV, 7 1293 a 39 ss.

⁸⁸ I rari esempi sono già stati richiamati nella nota 29, *supra*.

⁸⁹ Cioè, verosimilmente, Solone. Cfr. G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 311 (nota).

⁹⁰ A parte l'alternanza dell'uso linguistico nell'indicare la *politia*, che talvolta è chiamata *timocrazia* dallo stesso Aristotele (si veda la nota 91, *infra*), occorre rilevare, come scrive G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pp. 312-315, che Aristotele sottolinea la dipendenza dell'ordinamento costituzionale dalle condizioni tecnico-militari come motivo del mutamento di denominazione da democrazia in *politia* (*Pol.* IV, 13 1297 b 14 ss.): così, le prime *politie* presso gli Elleni si composero, dopo la soppressione delle monarchie, di uomini ben armati, perché allora forza e potere di decisione erano ancora nella cavalleria; «ma cresciuti gli stati e aumentata la forza della fanteria, molte più persone entrarono a far parte della costituzione; per ciò quelle che adesso chiamiamo “*politie*” gli antichi le chiamavano “*democrazie*”, ma le *politie* d'una volta erano oligarchiche e regali [monarchiche]. Infatti, dato l'esiguo numero di uomini, non avevano un ceto medio abbondante, sicché, essendo pochi di quantità e in posizione d'inferiorità nella struttura dello stato, erano soggetti ad essere dominati» (*Pol.* IV, 13 1297 b 22-28).

sta tanto in una differenza di denominazione⁹¹ e in un uso incoerente del nome *politia*, bensì, probabilmente, nel fatto che qui è cambiato il quadro generale, cioè lo schema categoriale di fondo della teoria delle costituzioni.

Ad esempio, in *Pol. IV, 7* sono messe in evidenza solo cinque costituzioni anziché sei, e come ragione delle differenze tra le singole costituzioni è addotta la circostanza che i poveri e i ricchi sono le parti ultime dello stato, cui vengono fatte corrispondere come costituzioni originarie la democrazia e l'oligarchia. E poiché nel capitolo seguente la *politia* è una mistione di queste due forme (1293 b 34-35), essa, dal punto di vista sociale, è la mescolanza dei due elementi (sociali ultimi), i ricchi e i poveri in quello che si potrebbe chiamare, con tutte le precauzioni del caso, il ceto medio (1294 a 22 ss.⁹²). Nel successivo capitolo 9, invece, l'esame della *politia* è impostato su base nuova: se la *politia* è una sintesi di democrazia e oligarchia, si devono in primo luogo chiarire le loro caratteristiche e differenze per trarre poi da ciascuna di esse «un contributo» (1294 a 33-35). In questo contesto però non si pensa più, come prima, a una mescolanza sociale, bensì a una di tipo più «giuridico-statuale»: Aristotele sostiene infatti che una stessa costituzione deve poter essere considerata allo stesso tempo come oligarchia e democrazia, in quanto come medietà effettiva valorizza al meglio i due estremi, conservandoli (*Pol. IV, 9* 1294 b 15 ss.; cfr. 1294 b 35-41)⁹³.

Quello che Aristotele rileva, in sostanza, è che la mescolanza può avvenire in più di una forma⁹⁴, e che la miscela migliore deve poter essere chiamata sia democrazia sia oligarchia (1294 b, 15-17), senza che questo annulli gli elementi che la compongono. Se ciò avvenisse avremmo una *politia* ridotta a un medio indistinto, mentre ciò cui si deve aspirare è una mescolanza *ben riuscita* nella quale possano riconoscersi, a partire dal suo termine medio, gli estremi di cui ri-

⁹¹ È infatti certo che una spiegazione delle affermazioni contraddittorie sulla *politia* si può avere in base alla considerazione della diversità dell'uso linguistico. Aristotele osserva infatti (*Pol. IV, 13* 1297 b 25 ss.) che i predecessori chiamarono democrazia quella che ora si definisce *politia*. Tuttavia nello stesso testo aristotelico si alternano entrambe le denominazioni: cfr. *EN VIII, 10* 1160 a 34, b 17, 1161 a 3, 28.

⁹² «[S]iccome sono tre gli elementi che esigono uguale partecipazione al governo, libertà, ricchezza, virtù [...] è evidente che la mistione di due elementi, degli agiati e dei disagiati, si deve chiamare *politia*»: *Pol. IV, 8* 1294 a 20-23.

⁹³ Si noti dunque che, rispetto a tutte le altre costituzioni, la *politia* è l'unica costituzione concepita come un ideale e non reperibile nella realtà con tutte le sue varianti – non possono cioè essere indicate sottospecie di tale costituzione, mentre abbiamo cinque forme di democrazia (*Pol. IV, 4*) e quattro di oligarchia e aristocrazia. Come costituzione mediana è anche la migliore, la più stabile, perché dove il ceto medio è numeroso non si producono fazioni e dissidi tra i cittadini (*IV, 11* 1296 a 7-10). Proprio per questo, sostiene G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 315, Aristotele non ha dedicato nel libro V alcun capitolo alla *politia* nell'ambito della ricerca sulla *metabol*: la *politia* realizzata non conosce rivoluzione.

⁹⁴ Nel IV libro della *Politica* Aristotele elenca tre tipi di *politia*: aristocratica, democratica e oligarchica, e, accanto a queste, altre due forme di costituzione mista: la democrazia aristocratica e l'oligarchia aristocratica. Per una dettagliata discussione di tali forme costituzionali si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., pp. 256-257.

sulta composto. La politia come “mescolanza ben riuscita” spetta «al medio in cui si ritrovano gli estremi, come avviene nella costituzione di Sparta», cioè quella in cui sembra che ci siano «entrambi gli elementi [...] e nessuno dei due» (1294 b, 35-36).

Abbiamo pertanto tre differenti definizioni della politia.

1) In primo luogo, nello schema delle sei costituzioni, la politia sussiste quando «la massa regge lo stato badando all’interesse comune» (*Pol.* III, 7 1279 a 37-39), e la sua degenerazione è la democrazia (b 6). Si accordano con questo schema le affermazioni del libro VIII dell’*Etica Nicomachea* (12, 1260 a 33), dove viene indicata come terza forma costituzionale la timocrazia – sebbene i più la definiscano semplicemente come politia⁹⁵.

2) In secondo luogo, in *Pol.* IV, 7 ss. essa appare (come già rilevato) quale mescolanza di due *parekbasi*, ossia oligarchia e democrazia. Per quanto riguarda l’uso linguistico, Aristotele osserva che si definiscono politie le forme della politia più inclini alla democrazia, e si definiscono aristocrazie quelle che tendono maggiormente all’oligarchia (1293 b 35 ss.).

3) Infine, nel successivo capitolo nono (1294 a 30-35), la politia viene presentata come una sintesi di democrazia e oligarchia, ma qui non si pensa più a una mescolanza sociale, bensì a una forma di stato intesa in senso giuridico-statale come complesso dei modi di distribuzione e amministrazione delle tre funzioni politiche essenziali (potere giuridico, consultivo e governativo)⁹⁶. In ogni caso, perché la mescolanza sia riconosciuta come buona, come effettiva medietà in grado di valorizzare e conservare i due estremi della democrazia e della oligarchia (1294 b 15 ss.), bisogna che queste siano conservate per se stesse e non per le circostanze esteriori, e nemmeno perché quelli che desiderano la loro sussistenza sono in maggioranza; infatti ciò potrebbe accadere anche in una cattiva costituzione. In sostanza, la politia in quanto costituzione mista è vista qui come quella forma di costituzione in cui nessuna parte della città, godendo di una forma di “rappresentazione” nell’ordine politico costituito, vorrebbe a nessun costo un’altra costituzione (1294 b 34-41).

Da questa analisi emergono tre particolarità della politia:

⁹⁵ Si segnala inoltre che, sempre nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele definisce la timocrazia come la peggiore costituzione, anche se alcune righe dopo la stessa cosa è detta della tirannide, definita come la peggiore degenerazione se contrapposta alla monarchia, intesa invece come la «migliore» (VIII, 10 1160 a ss.).

⁹⁶ Ad esempio, «si possono combinare i due ordinamenti prendendo alcune prescrizioni dalla legislazione oligarchica, altre da quella democratica: voglio dire che, a quanto si ritiene, è democratica l’assegnazione delle cariche a sorte, oligarchica, invece, per elezione, che è democratica l’elezione indipendentemente dal censo, oligarchica l’elezione in base al censo: ora, è conforme all’aristocrazia, e, quindi, alla politia prendere ciascun elemento da ciascuna delle due costituzioni e cioè fare le cariche elettive secondo l’oligarchia, renderle indipendenti dal censo secondo la democrazia»: *Pol.* IV, 9 1294 b 6-14.

(a) essa è l'unica costituzione di cui non possono essere indicate sottospecie, essendo concepita come un ideale, non reperibile (almeno in prima istanza) nella realtà in tutte le sue varietà;

(b) in quanto costituzione "mediana", essa è la migliore perché immune dalla ribellione – infatti, dove il ceto medio è numeroso si verificano in misura minore sollevazioni e scissioni –; ma al tempo stesso essa contempera e integra, commisurandole, le istanze politico-istituzionali e rappresentative di ogni parte costitutiva della polis, e dunque è una costituzione "mista";

(c) di conseguenza, nel libro V della *Politica* Aristotele non dedica alla (ipotetica) *metabol* della politia alcuna riflessione: la costituzione degli uomini liberi ed eguali, cioè la politia realizzata, non conosce rivoluzione, ed è la più stabile e duratura: «fondere la massa dei disagiati e quella degli agiati, o [...] potenziare il ceto medio»: questo dissolve le rivolte che traggono origine dalla disuguaglianza (V, 8 1308 b 28-31).

È quindi la stabilità, la capacità di durare nel tempo, la caratteristica principale della politia, dato che «quanto più perfettamente contemperata risulta la costituzione, tanto è stabile» (*Pol.* IV, 12 1297 a 8-9)⁹⁷. Tuttavia dev'essere chiaro che non è la presunta superiorità morale della classe media la ragione per cui le polis in cui essa è forte tendono a essere più stabili e meno inclini ai conflitti. Questa stabilità deve invece essere spiegata nei termini delle relazioni strategiche tra le parti sociali della polis: la classe media funziona da ammortizzatore delle tensioni che sorgono tra gli altri due gruppi (ricchi e poveri) e neutralizza le loro rivendicazioni sovversive⁹⁸. È sbagliato credere che dal ruolo strategico di una classe media, per quanto rafforzato, discenda una qualche virtù morale: virtù morali e politiche, infatti, sono qualità differenti dei cittadini di una polis.

5.2. *Intermezzo su regno e aristocrazia*

Ciò comporta, in sostanza – come si è già detto –, l'impossibilità di identificare totalmente la dottrina della politia con la dottrina dello Stato ideale: la prima è la costituzione adattata alla polis di *media* virtù ed è, innanzi tutto, un ideale pratico di governo di una virtù imperfetta incarnata dal *pl thos*⁹⁹ e applicabile a

⁹⁷ Aristotele sostiene anche che la stabilità di una costituzione è conseguenza della giustizia costituzionale ossia «l'uguaglianza in rapporto al merito e l'aver ciascuno quel che gli è dovuto» (*Pol.* V, 7 1307 a 26-27); e, all'opposto, che l'ingiustizia è causa di instabilità (V, 1 1301 b 26-27; cfr. 7 1307 a 6-7).

⁹⁸ I ricchi e i poveri non riescono a coalizzarsi a causa degli opposti interessi e della reciproca diffidenza. Pertanto, rafforzare la classe media significa immaginare un legislatore in grado di stabilire la "giusta misura" di ricchezza e quindi la giusta commistione di costituzioni (istituzioni) che coinvolgano tutte e tre le classi sociali. In questo modo può essere perseguita una base di lealtà reciproca all'interno della porzione più grande della polis. In altri termini, la costituzione mista trova una base di cooperazione che è, date le circostanze, naturale e stabile.

⁹⁹ Su questo punto si veda A.C. BRADLEY, *Aristotle's Conception of the State*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, cit., pp. 52-56. Si veda anche § 5.3, *infra*.

una polis, dove la moltitudine non governa interamente¹⁰⁰; lo Stato ideale, invece, è inteso in modo duplice: in primo luogo come la vera aristocrazia, un governo di perfetta virtù nelle mani degli uomini migliori (*aristoi*) e più virtuosi, e teso al fine migliore (*ariston*) (*Pol.* III, 7 1279 a 35-37); in secondo luogo come monarchia assoluta (*panbasilea*). Mentre nel caso dell'aristocrazia i cittadini migliori in quanto a virtù (*aret*) sono quelli di cui si può dire che l'uomo buono e il cittadino buono sono la stessa cosa (*Pol.* IV, 7 1293 b 2 ss.), il caso della monarchia è completamente diverso. Secondo Aristotele possono infatti darsi casi in cui in una polis si distingue un uomo dotato di tali virtù e di una tale magnificenza dell'anima da elevarsi al di sopra di tutti gli altri. In tal caso, la giustizia richiede che egli venga tenuto nella considerazione che gli si addice, quella di «un dio tra gli uomini» (*Pol.* III, 13 1284 a 11). Ma se ciò avviene, le condizioni della comune vita politica cessano di essere applicabili: perché l'uomo che eccelle per virtù, pur non essendo eguale tra gli eguali, dovrebbe comunque essere vincolato a regole eguali, perché altrimenti, di fronte a un uomo tanto dotato, la supremazia della legge dovrebbe essere abbandonata. Il diritto di governare dovrebbe dunque essere attribuito a un solo uomo che lo eserciti per il bene comune realizzando la monarchia assoluta: una forma di polis concepibile in teoria ma molto difficile da riscontrare nella realtà¹⁰¹.

In entrambi i casi siamo in presenza di polis che si accordano coi nostri desideri, dotate della forma e dell'ordine ideali e più alti («migliori»: *Pol.* IV, 2 1289 a 30-33¹⁰²); se tali ideali non trovano realizzazione, la giustizia politica richiede una costituzione che potrebbe rappresentare la risposta al dubbio espresso da Aristotele in un famoso passo del libro III:

C'è un dubbio: chi dev'essere il potere sovrano dello stato? Certo, o la massa o i ricchi o gli uomini [onesti, virtuosi] o un soldato, il migliore di tutti, o il tiranno. Ma tutti questi casi par che comportino delle difficoltà. (*Pol.* III, 10 1281 a, 12-15).

Infatti, come abbiamo visto, il monarca assoluto immaginato da Aristotele è sì il governante ideale, ma, da un punto di vista pratico, sembra totalmente privo di virtù (non morale ma) politica, dal momento che la legislazione riguarda necessariamente coloro che sono uguali per nascita e capacità, e che per gli uomini

¹⁰⁰ Le funzioni di governo di cui il *pl thos* può rivendicare l'esercizio sono solo quelle deliberative, non certo quelle esecutive, per le quali è richiesta una competenza specifica. Gli uffici politici della costituzione inferiore a quella ottima sono comunque assegnati a coloro che sono dotati di virtù morale e di saggezza. Questo è un corollario aristocratico che accomuna Aristotele, Platone e Socrate: l'autorità politica è riservata a un insieme ristretto di individui della polis. Su questo si rifletterà soprattutto nel § 6, *infra*.

¹⁰¹ Infatti, come rileva assai lucidamente C. PACCHIANI, *La «politeia» come «mixis» in Aristotele*, in *Filosofia Politica*, 2005 (XIX), pp. 25-32, in part. p. 30, Aristotele indica nella *politia* la migliore forma di associazione politica, non la costituzione buona in assoluto (cfr. *Pol.* II, 6 1265 b 26-31; nota 86, *supra*).

¹⁰² Cfr. *EN VIII*, 10 1160 a 35-36, e *Pol.* IV, 2 1289 a 39-b 3. In generale possiamo dire che la monarchia assoluta è il contrario della tirannide, e che, parlando della prima, Aristotele sta probabilmente ispirandosi ad Alessandro.

ni eccellenti non può esserci la legge, poiché essi stessi in un certo senso *sono* la legge (*Pol.* III, 15 1286 a 15-25). Ma questo significherebbe riconoscere che il solo, o i pochi eccellenti, in quanto moralmente autosufficienti, non hanno bisogno della vita delle polis né delle sue leggi per perfezionarsi¹⁰³.

In altri termini, un uomo dotato di talento incommensurabile difficilmente potrà integrarsi nel sistema politico. E infatti il libro III si conclude con rassicurazioni alquanto insoddisfacenti: che la costituzione migliore è controllata dai migliori; che il tutto è naturalmente superiore alla parte, ma a chi è in possesso di una tale superiorità (in termini di virtù) dentro la polis succede di soverchiare, in quanto parte, l'intero; e che «certo, non conviene ammazzare o bandire o ostracizzare un uomo siffatto, né è giusto che sia sottoposto all'altrui governo» (*Pol.* III, 17 1288 a 25-27)¹⁰⁴.

La cosa interessante qui non è tanto il fatto che Aristotele concepisca per la polis una tale possibilità (l'esistenza di un uomo che si distingue per la sua eccellenza e la sua virtù) bensì l'argomento usato per giustificare il fatto che sia proprio un individuo del genere a governare la polis: si commetterebbe un'ingiustizia se non gli si lasciasse dimostrare le sue abilità o mettere a frutto le sue competenze di governo, e anche se venisse ritenuto degni della stessa condizione degli altri (*Pol.* III, 13 1284 a 5-10). E allora? E allora appare più rassicurante quella che sembra la risposta al dubbio espresso in *Pol.* III, 10, cioè

che [...] la massa debba essere sovrana dello stato a preferenza dei migliori, che pure sono pochi, sembra si possa sostenere: implica sì delle difficoltà, ma forse anche la verità. Può darsi in effetto che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a loro, non presi singolarmente, ma nella loro totalità [...] (*Pol.* III, 11 1281 a 43 - b 1-3).

Ossia: la vocazione della politia è la superiorità della virtù politica sulla virtù morale.

5.3. Libertà ed eguaglianza dei cittadini della politia

Riassumendo, la riflessione aristotelica sulla "costituzione migliore" si svolge su tre livelli: (a) quello della polis dei nostri desideri, trattata nei libri VII e VIII sotto forma di "utopia"; in secondo luogo, e soprattutto nei libri III e IV, (b) quello della polis migliore "date certe condizioni", cioè che si presenta come la migliore nelle condizioni normali di una città-stato greca, e (c) quella della polis migliore in circostanze "speciali", dato che la politia combina le caratteristiche migliori di altre forme costituzionali.

¹⁰³ Su questo punto si veda J. WALDRON, *The Wisdom of the Multitude*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, a cura di R. Kraut e S. Skultety, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, pp. 159-162. Cfr. anche D. FREDE, *Citizenship in Aristotle's Politics*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, cit., pp. 179-180.

¹⁰⁴ Con la conseguenza che occorre obbedire a «chi è in possesso di una tale superiorità», e occorre «farlo sovrano e non a turno, ma in un senso assoluto»: *Pol.* III, 17 1288 a 28-30.

Infatti, ragionando ancora sui differenti elementi della polis, e sulle differenti virtù che possono essere incarnate da ognuno di essi, Aristotele scrive che «[s]e è impossibile che tutti i componenti dello stato siano buoni, tuttavia ciascuno deve assolvere bene la sua funzione in rapporto alle sue possibilità, e questo procede da virtù» (*Pol.* III, 4 1276 b 37-1277 a 1); come dire che, siccome è impossibile che tutti i cittadini siano eguali, non potrà esservi una sola virtù ad accomunare il cittadino e l'uomo buono, e che la virtù del cittadino, a differenza di quella dell'uomo buono, deve necessariamente trovarsi in tutti. Insomma, Aristotele elitista ma non esclusivista, soprattutto se la virtù del cittadino deve coincidere con la capacità di governare ma anche di obbedire: perché è «virtù del cittadino rispettabile un'adeguata capacità a ben comandare e ad obbedire» (1277 a 25-27); ma, al tempo stesso, la «virtù dell'uomo buono è quella del comando» e quindi le due virtù non «saranno egualmente pregiate» (1277 a 29-30) – in altre parole: la virtù del comando è superiore a quella dell'obbedienza.

Tuttavia due sono i generi di obbedienza tipici della comunità politica: quella degli schiavi, che non deve essere imparata dal cittadino, e quella delle relazioni tra uomini liberi ed eguali (1277 a 33 - b 37), che mette capo a un tipo di obbedienza che è innanzi tutto una virtù politica e il cui apprendimento è in una analogia con le gerarchie militari:

[...] c'è una forma di comando col quale l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere. Questa forma di comando noi diciamo politica e questa deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui [...] Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito. [...] il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti. (1277 b 7-16).

Ne segue che il buon cittadino deve combinare la capacità di obbedire (essere governato) con quella di comandare¹⁰⁵; deve cioè possedere due distinte virtù che combinano due differenti tipi di giustizia e due differenti tipi di moderazione. Un'altra versione, se vogliamo, dell'idea di moderazione, medietà e, insieme, mescolanza: infatti, le due capacità di obbedire e comandare sono proprie dell'uomo dotato di virtù politica,

pur se la temperanza e la giustizia necessaria al comando sono d'una specie diversa: e, infatti, l'uomo buono che è comandato ma libero non avrà evidentemente una virtù soltanto, ad es. la giustizia, ma forme differenti secondo le quali comanderà e sarà comandato, com'è differente la temperanza e il coraggio dell'uomo e della donna (1277 b 18-21)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ In *Pol.* III, 5 1277 b 33-37 Aristotele scrive: «Intorno al cittadino rimane ancora un'altra difficoltà e cioè è davvero cittadino chi ha diritto di partecipare alle cariche oppure si devono ritenere cittadini anche gli operai meccanici? Se si devono ritenere cittadini anche questi che non prendono parte alle cariche, non è possibile che la virtù di cui si è parlato appartenga a ogni cittadino», dove «la virtù di cui s'è parlato» corrisponde a «la virtù propria del cittadino che egualmente sa comandare e obbedire».

¹⁰⁶ La distinzione tra chi comanda e chi obbedisce non si ferma al paragone tra maschile e

La costituzione basata sulla classe media sembra quindi la migliore in questo senso: i suoi cittadini sono per natura uguali e perciò in grado di condividere il governo della polis. Come scrive Aristotele a proposito delle costituzioni migliori

evidentemente per molte ragioni è necessario che tutti nella stessa misura si avvindicino nel comandare e nell'essere comandati. L'uguaglianza esige che individui uguali abbiano lo stesso e difficilmente si mantiene una costituzione fondata contro giustizia [...] (*Pol.* VII, 14 1332 b 25-29).

Ma poiché Aristotele sostiene anche che i cittadini delle polis migliori sono quelli cui capita di eccellere quanto a possesso della virtù politica (il dio tra gli uomini, o gli *aristoi*), risulta difficile credere che questi cittadini dotati di virtù straordinarie siano proprio i *mesoi* della classe media¹⁰⁷. Virtù morale e virtù politica vanno infatti distinte, perché la prima caratterizza chi comanda, la seconda chi si assoggetta al comando, anche se come uomo libero e non come schiavo. Questo è forse uno dei temi più importanti di tutta la *Politica*, uno dei più sviluppati e costantemente ripresi da Aristotele: il tema del “governare e dell'essere governato” (*archein kai archestai*), del “chi deve governare chi”. Il solo fatto che Aristotele distingua, in base a tale principio, le buone dalle cattive costituzioni, le naturali da quelle innaturali, testimonia del suo interesse per questo tema: le buone mirano al vantaggio di chi è governato, le cattive a quello di chi governa (per esempio, *Pol.* III, 7 1279 b 6-10); inoltre, le buone sono dotate di cittadini volenterosi e pronti all'obbedienza¹⁰⁸, le cattive ne sono prive (ad esempio, *Pol.* III, 14 1285 a 28-30)¹⁰⁹.

Di fronte a tale impostazione riesce difficile collocare il tema aristotelico della libertà (*eleutheria*) in relazione alla politia. Eppure è un tema che compare già negli esordi della *Politica*, per la prima volta in contrapposizione alla nozione di schiavitù (*Pol.* I, 3)¹¹⁰: mentre uno schiavo è proprietà di un padrone, un uomo

femminile, ma si estende alle virtù intellettuali, dato che la virtù pratica, la *phronesis*, è detta appartenere al solo governante come sua eccellenza specifica: «La prudenza è la sola virtù propria di chi comanda: le altre virtù [...] [sono] comuni a chi è comandato e a chi comanda, mentre chi è comandato non ha come virtù la prudenza, ma la vera opinione» (*Pol.* III, 5 1277 b 25-29).

¹⁰⁷ In *EN* IV, 3 1123 b 5 ss. Aristotele nega che gli individui dotati di grandi virtù siano individui medi. Né, del resto, in *Pol.* IV, 11 si dice che i cittadini medi siano dotati delle virtù necessarie per la piena realizzazione dalla vita virtuosa dello stato ideale.

¹⁰⁸ Ovviamente esce da questo discorso l'idea aristotelica di schiavitù, giustificabile nell'attitudine a obbedire. Infatti «[c]omandare e essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. E ci sono molte specie sia di chi comanda, sia di chi è comandato (e il comando migliore è sempre quello che si esercita sui migliori comandati)»: *Pol.* I, 5 1254 a 21-26.

¹⁰⁹ Si noti che Aristotele non si occupa mai del tema dei limiti dell'azione di governo, e non dice mai, come prevede il costituzionalismo tipicamente moderno, che una buona costituzione è quella che limita in maniera adeguata l'esercizio del potere di chi governa. Su questo punto, in particolare, J. BARNES, *Aristotle and Political Liberty*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, cit., pp. 187-188.

¹¹⁰ Sia con riguardo agli individui, sia con riguardo agli stati: cfr. *Pol.* V, 10 1310 b 37-38; VII, 7 1327 b 25; 1327 b 32; 1328 a 6.

libero (*eleutheros*) non ha padrone e non appartiene a nessuno. Il governo di un padrone è chiamato *arch despotik*, ed è essenzialmente diverso dal comando su uomini liberi (*Pol.* III, 4 1277 b 7-10) che è invece la definizione della regola “politica” (III, 5) e in generale della costituzione corretta¹¹¹. A parte il fatto che riesce difficile prendere alla lettera l’idea che i cittadini di uno stato corrotto siano tutti schiavi¹¹², è evidente che la nozione di *eleutheria* non permette di cogliere pienamente l’idea di libertà politica: se i cittadini di una polis non corrotta sono liberi, questo non dice nulla dell’effettiva estensione delle loro libertà, né dell’ambito in cui esse si dispiegano. Infatti non si tratta di una nozione di libertà in senso moderno, bensì – coerentemente con l’impostazione aristotelica annunciata nel primo libro della *Politica* – dell’idea che i singoli individui sono entità posteriori allo stato, e sono parti dello stato. Un cittadino sta allo stato come la mano al corpo, e una parte non è solo la parte di un’altra cosa, ma appartiene interamente a un’altra cosa (*alla kai haplos*: *Pol.* I, 4 1254 a 10-14). Da questo punto di vista, il termine “parte” è simile nel significato al termine “proprietà” (*kteima*): uno schiavo non è semplicemente proprietà del suo padrone, egli è, *simpliciter*, del suo padrone¹¹³. Un uomo libero invece è per natura di se stesso (mentre «un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo»: *Pol.* I, 4 1254 a 15-17), esiste per il proprio scopo e non per quello di un altro (*Metafisica* I, 2 982 b 25-26).

Fin qui non sembrano esserci problemi, almeno fintanto che non consideriamo che il cittadino della polis, inteso come libero ed eguale, governato e governante per definizione, non è tuttavia definibile come cittadino autonomo, bensì solo come parte di una polis: non è di se stesso, ma della polis (è come la mano rispetto al corpo)¹¹⁴. Ciò condurrebbe, contro tutti gli assunti più importanti della teoria aristotelica, a concepire i cittadini come schiavi della polis, e a vedere come essenzialmente dispotiche il tipo di regole cui essi si assoggettano. Sem-

¹¹¹ Che si distingue, in virtù di questo principio, dai governi dispotici tipici della tirannide, dalla oligarchia e dalla democrazia: *Pol.* III, 6 1279 a 21-22.

¹¹² E infatti: «c’è una forma di comando col quale l’uomo regge persone della stessa stirpe e libere. Questa forma di comando noi diciamo politica e questa deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui [...]. Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito. Ora la virtù di chi comanda e di chi obbedisce è diversa, ma il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che viene da uomini liberi sotto entrambi gli aspetti»: *Pol.* III, 1277 b 8-17, corsivo aggiunto.

¹¹³ Aristotele scrive anche che uno schiavo è in un certo senso «una parte del padrone»: *Pol.* I, 6 1255 b 11.

¹¹⁴ Il tema del cittadino come parte costitutiva della polis richiama quanto detto all’inizio di questa riflessione a proposito della polis nei suoi rapporti con la politeia. È come se il termine “polis” evidenziasse qui tutta la sua polivalenza: può significare sia il luogo abitato dagli uomini, sia lo stato che essi costituiscono in quanto raccolti sotto la stessa costituzione. Sicché uomini abitanti luoghi diversi possono costituire uno stato, una polis, se prendiamo “polis” come “insieme di persone che hanno la stessa politeia”; non lo costituiscono se invece lo prendiamo come insieme di persone abitanti lo stesso luogo.

bra una conclusione inevitabile, anche qualora si interpreti l'idea del cittadino come parte della polis in un senso "relazionale": il cittadino è parte della polis perché sta in qualche relazione con essa – in altri termini, i cittadini sono logicamente dipendenti dallo stato.

Quali conseguenze discendono dall'idea che gli uomini sono *dello* stato? Forse l'unica possibile, la più innocua dati i presupposti: che il volontario conformarsi dei cittadini alla regola politica è semplicemente la "prova" che la regola politica è giustificata¹¹⁵ – dato che, come sappiamo, la giustificabilità di una costituzione si basa esclusivamente sul fatto che essa promuove i fini dei cittadini come vita buona e felice. Questo è il motivo per cui Aristotele ribadisce più volte che il regno (in quanto opposto alla tirannide) viene esercitato su soggetti volontariamente assoggettati al governo¹¹⁶, e che i cittadini di una tirannide sono soggetti involontari perché il tiranno aspira solo al proprio vantaggio. In sostanza, libertà ed eguaglianza della politia sono tutt'altro che liberali. La teoria di Aristotele fonda l'autorità politica su un principio inevitabilmente perfezionista e teleologico, non certo sulla massima che il potere deve essere derivato dal popolo con un atto di volontà.

Di fatto, Aristotele assegna gli uffici di governo della politia a coloro che possiedono la virtù e la saggezza necessarie; ma ciò significa che si può parlare della politia come della costituzione migliore (ma meno che ideale, poiché non si tratta né di aristocrazia né di *panbasileia*) solo a patto di assumere il "corollario aristocratico" secondo cui l'autorità politica deve essere riservata a coloro che sono dotati di uno status privilegiato. L'isonomia che esiste tra i cittadini non ha a che fare, cioè, con un principio egualitario in senso moderno: entro la costituzione media (e mista), solo i medi proprietari terrieri hanno la capacità di influenzare (politicamente) la comunità politica grazie alla loro superiorità morale sulle altre classi. In sostanza, l'ideale politico aristotelico, in quanto si nutre della molteplicità e differenziazione delle parti costitutive della polis, ne implica il naturale antagonismo, e quindi la naturale diseguaglianza¹¹⁷.

6. Conclusioni. Poscritto sul repubblicanesimo classico

Come vedremo, è difficile ignorare l'influsso sul pensiero politico europeo delle teorie aristoteliche (e in generale antiche) sulla costituzione mista. Una testimonianza eloquente della loro influenza si ha già nella dottrina ciceroniana del-

¹¹⁵ Come, ad esempio, in *Pol.* II, 11 1272 b 29-33.

¹¹⁶ Ad esempio, in *Pol.* III, 14 1285 a 27; b 3, 5, 8, 21.

¹¹⁷ «Una comunità politica» – sia essa polis, *civitas*, principato o regno – «perde il suo bari-centro, smarrisce il senso del suo essere unitario, se perde consapevolezza del carattere plurale, differenziato e composito, della sua struttura più profonda». Si tratta quindi di un ordine «non uniformante, che anzi presuppone le differenze [...] le diseguaglianze»: M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 113. Il riferimento alle realtà politiche premoderne e moderne, anche molto posteriori alla polis greca, antica, e si giustifica con, le considerazioni conclusive contenute nel § 6, *infra*.

la *aequabilitas*. Nella tormentata situazione della Roma tardo-repubblicana «la costituzione è [...] quella condizione di ideale equilibrio tra le forze che si oppone ai due estremi, alle chiusure oligarchiche come anche agli eccessi popolari e ultrademocratici»¹¹⁸. Infatti l'*aequabilitas* è pensata con riferimento alla concretezza dei rapporti tra forze aristocratiche e popolari che si muovono entro la *civitas*. «Se quel rapporto è 'equo', se le forze che compongono la *res publica* conoscono la misura delle loro rispettive pretese, allora la *civitas* ha il suo *status*, allora si ha 'costituzione', e «si ha anche, e nello stesso tempo, unità politica e 'popolo', anziché una mera *moltitudo*»¹¹⁹.

Le idee aristoteliche (e non solo aristoteliche) di costituzione mista¹²⁰ riaffioreranno molti secoli dopo inaugurando una tradizione di pensiero nota come "repubblicanesimo classico". Queste idee, con i concetti correlati di cittadinanza e partecipazione al governo, conosciute nel medioevo¹²¹ grazie alle traduzioni latine dell'*Etica* e della *Retorica* all'inizio del tredicesimo secolo, e più direttamente alla traduzione della *Politica* da parte di William van Moerbeke, apparsa attorno al 1260¹²², stimolarono una grande produzione di commentari e trattati che tentavano di capire e assimilare il pensiero politico greco¹²³. Ad esempio, il legame aristotelico fra incarichi di governo e virtù dei governanti esercitò una considerevole influenza sui pensatori politici di epoca rinascimentale e illuministica sia in Inghilterra che in America, al punto che divenne consueto ricorrere ad Aristotele (oltre che a Platone, Cicerone, Polibio, Plutarco e altri autori antichi) a sostegno di una forma di governo coincidente con la «tradizione costituzionale largamente dominante in Europa prima della rivoluzione»¹²⁴, os-

¹¹⁸ M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., 109.

¹¹⁹ M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., 110. In sostanza, senza l'*aequabilitas* su cui si fonda la costituzione mista, «avremmo una oligarchia antipopolare, o un popolo dominato da uno sfrenato spirito di fazione. Dunque un regime politico senza costituzione»: *ibidem*.

¹²⁰ Di fatto, come scrive J. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 18, «[l]a teoria aristotelica della costituzione mista fu l'unica disponibile in lingua latina nel basso medioevo. Fu quest'opera a influenzare in quel periodo la discussione sulla costituzione mista, le relazioni di potere all'interno della famiglia, la classificazione dei tipi di governo, e la distinzione tra governo politico e regale. [l] che spiega] la possibile influenza esercitata da Aristotele sul pensiero del Rinascimento e della prima modernità a proposito del costituzionalismo misto».

¹²¹ Con una variazione, però, di non poco momento, dato che «l'ideale della costituzione mista non si gioca più tanto in orizzontale, come progetto di conciliazione politica e sociale, come nel tempo antico, ma in primo luogo in verticale, per esprimere una necessità di una monarchia moderata, e in genere di una *potestas temperata*. Serve a distinguere un potere regio legittimo da uno tirannico, serve a indicare la necessità di un metodo di governo che sia a sua volta 'equo', e soprattutto prudente, nel senso di orientato a riconoscere a ciascuna delle forze presenti sul territorio uno spazio ragionevole e commisurato»: M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 110.

¹²² Senza ovviamente dimenticare il contributo che S. Tommaso diede alla conoscenza di questa tradizione con la sua interpretazione dell'opera aristotelica..

¹²³ Anche se molte delle idee politiche di Platone, Polibio e Cicerone, come di scrittori classici minori, rimarranno sconosciute ancora per alcuni secoli: cfr. J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 5.

¹²⁴ M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 108.

sia quella della *costituzione mista*¹²⁵. Basti citare a questo proposito i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* in cui N. Machiavelli parla dell'*optima res publica* come quella capace di temperare le differenze e comporre in modo adeguato aristocrazia e popolo, evitando così il duplice eccesso in senso oligarchico e ultrademocratico. Proprio attraverso Machiavelli, infatti, sarà conosciuto in Inghilterra il modello della costituzione repubblicana romana, come mostra il *Commonwealth of Oceana* di J. Harrington, che alla metà del diciassettesimo secolo, e a un passo dalle rivoluzioni e dalle moderne dichiarazioni dei diritti, riafferma l'ideale della costituzione mista dipingendo la monarchia come *pote-stas temperata*¹²⁶.

Nella stessa tradizione si colloca lo scritto di John Adams, secondo presidente degli Stati Uniti, a sostegno della ratifica della Costituzione statunitense¹²⁷. Adams, e come lui altri repubblicani, furono grandi sostenitori delle idee classiche della costituzione mista e della virtù politica, ma in chiave democratica. Infatti, pur accogliendo l'idea che coloro che ricoprono cariche di governo debbono possedere le necessarie virtù etiche e politiche, Adams respinse il corollario aristocratico di stampo aristotelico che escludeva dalle cariche, e quindi dalla cittadinanza, contadini, mercanti e operai. E tuttavia, nella visione politica di Adams torna il tema aristotelico di un governo capace di “neutralizzare”, attraverso un'adeguata rappresentanza, il conflitto fra ricchi e poveri nella convinzione che la natura umana, lasciata a se stessa, non può che portare alla tirannia di una delle parti.

¹²⁵ È infatti in questa tradizione che possiamo collocare alcune delle idee più celebri dell'*Esprit des Lois* di Montesquieu, che alla metà del Diciottesimo secolo condanna l'“uguaglianza estrema” come la situazione in cui il popolo pretende di fare tutto da solo (deliberare al posto del Senato, eseguire al posto dei magistrati, esautorare tutti i giudici). Per Montesquieu si tratta di ciò che accade, in particolare, quando ci si allontana dalla forma di governo mista per abbracciare una forma di governo democratica, alla quale egli contrappone la “libertà politica”, associata a legge e costituzione, che non produce un'uguaglianza livellatrice (estrema) bensì costruttiva della società politica. Da qui la contrapposizione tra governo moderato e bilanciato, il *governo costituzionale*, e governo in cui, prevalendo un solo principio politico – sia esso ultrademocratico o ultramonarchico –, è avvenuta la rottura dell'equilibrio, ossia il *governo dispotico*.

¹²⁶ Il che significa, sul piano del governo, che l'autorità opera mediante l'ausilio di assemblee che sono espressione sia della componente aristocratica, sia di quella popolare (del territorio). La repubblica ha quindi una costituzione solo se è capace di mediare aristocrazia e democrazia, evitando sia i privilegi aristocratici, sia l'eccesso popolare. Su tutta questa tradizione si vedano le illuminanti pagine di M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 110-116.

¹²⁷ Si tratta di *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America* (1787). Ma non si può non accostare a questo l'altro scritto di J. ADAMS, *All Men Would Be Tyrants if They Could* (1807), in cui egli abbraccia l'idea che tutte le forme di governo “semplici”, ossia non miste, ad esempio la pura democrazia, sfociano in un governo di tipo tirannico, il solo antidoto possibile al quale è costituito da un bilanciamento di poteri. Cfr., in proposito, M. SAHLINS, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago Ill., Prickly Paradigm Press, 2008, p. 5.

Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano

di *Umberto Roberto*

(Università Europea di Roma)

The theory of mixed constitution in Rome concerns the position of the senatorial aristocracy in the State. During the Late republican period, Cicero considers a mixed constitution the perfect basis to achieve a balance between senatorial auctoritas and popular libertas. According to Cicero, a mixed Constitution will preserve the State against decay. During the principate, a mixed constitution is based on the agreement between the princeps and the aristocracy against the popular masses. Aristocracy will take part in the government and act as an intermediary between the emperor and the masses. Even on the eve of Justinian's autocracy, this theory is still discussed in constantinopolitan bureaucracy.

Keywords: *Cicero, Mixed Constitution, Senatorial Aristocracy, Aelius Aristides, Cassius Dio, Tacitus, Justinian*

1. Cicerone e il pensiero politico greco

In una lettera a Catone, esponente di primo piano del ceto senatorio, Cicerone ricorda la condivisione di studi e di interessi per la filosofia greca: «Noi che siamo stati i soli ad introdurre nel foro, nella vita politica, e quasi persino a portare sul campo di battaglia, la vera e antica filosofia, che agli occhi di taluni non serve che per i pigri ozi» (Cic. *Ad Fam.* XV 4, 16). La grande importanza di Cicerone per la storia del pensiero politico romano non si spiega solo con la mole delle sue opere a noi pervenute, a fronte di un generale naufragio del pensiero politico repubblicano; a rendere preziosa la sua opera è soprattutto il confronto con i grandi pensatori greci, in particolare con Platone e Aristotele; ma l'esito di questo confronto è una elaborazione originale, che si fonda sulla comparazione tra pensiero greco e tradizione etica, politica e giuridica romana¹. D'altra

¹ Sui rapporti tra Cicerone e il pensiero greco, cfr. in generale V. PÖSCHL, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1936; E. BERTI, *Il «De Re publica» di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, Cedam, 1963. Sul-

parte, il pensiero di Cicerone è inscindibile dal suo impegno politico. Alle origini della sua riflessione sul governo misto v'è in particolare il tema della *concordia* tra i cittadini. L'affermazione della *concordia* civica è questione centrale nella vita politica romana già a partire dal IV secolo a.C. Nel I sec. a. C., durante lo scontro tra gli *optimates*, i sostenitori dell'autorità del Senato, e i *populares*, i "democratici" difensori della libertà del *populus*, il tema della *concordia* assunse in Cicerone il valore di strumento prezioso per salvare le istituzioni della Repubblica.

Cicerone apparteneva ad una famiglia equestre di Arpino; per questa ragione, pur svolgendo la carriera da senatore fino ad ottenere il consolato nel 63 a.C., egli rimase per tutta la vita molto vicino al ceto dei cavalieri. In una prima fase, culminante nel consolato e nella lotta contro Catilina, la sua visione di *concordia* puntò ad una alleanza tra senatori e cavalieri per il bene dello Stato e la sua conservazione². Anzi, la lotta contro Catilina indusse Cicerone ad estendere il fronte di quanti aspiravano alla conservazione dello Stato. Al concetto di *concordia ordinum*, fondata sull'intesa tra i ceti dirigenti, senatori e cavalieri, si affiancò, già nel 63, l'idea del *consensus omnium bonorum*, l'accordo di tutti gli uomini fedeli ai valori della Repubblica e della tradizione romana (*boni*). In anni difficili, tra il 60 e il 56 a.C., Cicerone tornò a riflettere sulla necessità della *concordia ordinum*, messa in crisi dalle ambizioni di Cesare, Crasso, Pompeo. Al suo ritorno a Roma dopo l'esilio, comminato per le manovre del tribuno Clodio, Cicerone ribadì nell'orazione *Pro Sestio* (marzo 56) la necessità di unità tra i cittadini, realizzata attraverso il *consensus bonorum*³. In questa orazione Cicerone amplia il concetto di *boni*, inglobando tra loro non solo gli aristocratici, ma tutti quelli che hanno a cuore il bene della Repubblica (*Pro Sestio* 96-97; 104-131). E tuttavia, nonostante questa apertura, Cicerone non abbandonò mai la sua visione aristocratica della politica. L'estensione del concetto di *boni*, infatti, non contrasta con la convinzione che il Senato e i suoi membri siano garanzia della conservazione dello Stato. Questo pensiero è perfettamente espresso nella *Pro Sestio* 65, 137, con riferimento all'evoluzione storica dell'ordinamento politico:

Non avendo potuto sopportare il potere dei re, i nostri antenati nominarono dei magistrati annuali, pur ponendo alla testa della Repubblica un consiglio permanente, il Senato; decisero che i membri di questo consiglio sarebbero stati scelti dal popolo intero, e che l'accesso a questo supremo ordine sarebbe stato aperto al merito e al-

la riflessione politica di Cicerone, cfr. E. LEPORE, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi Storici, 1954; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Recentemente, sull'attività culturale e politica di Cicerone cfr. E. NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

² Sul concetto di *concordia* nella riflessione di Cicerone, cfr. E. LEPORE, *Il pensiero politico romano del I secolo*, in *Storia di Roma*, II 1, *La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 875-883, partic. pp. 860-861; sul contesto politico e culturale all'epoca della *Pro Sestio*: E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., pp. 243-256.

³ Cfr. E. LEPORE, *Il pensiero politico romano*, cit., pp. 863-869.

l'attività di tutti i cittadini; fecero del Senato il guardiano, il difensore, il protettore della Repubblica; vollero che i magistrati facessero ricorso all'autorità di questo ordine, e fossero come i servitori di questo maestoso consiglio; vollero che il senato stesso fosse sostenuto dallo splendore degli ordini che venivano subito dopo di esso, e che proteggesse e aumentasse la libertà e gli interessi della plebe.

Si tratta di una chiave di lettura della storia romana che anticipa la riflessione teorica del *De re publica* e del *De legibus*⁴.

Tra 55 e 51, anni decisivi per le sorti delle istituzioni repubblicane, Cicerone si dedicò alla stesura di una trilogia di dialoghi: il *De oratore*, il *De re publica*, il *De legibus*. Le due ultime opere rappresentano la *summa* del pensiero politico ciceroniano e il tentativo di indicare l'azione politica più opportuna ad un ceto senatorio sbandato per gli eventi. Il *De re publica* e il *De legibus* vennero composti uno di seguito all'altro. Prima della sua partenza verso la Cilicia (nel 52), in qualità di governatore, Cicerone riuscì a pubblicare il *De re publica*; il *De legibus*, forse ancora incompleto, rimase invece inedito. Quando Cicerone tornò dalla Cilicia, la guerra civile e la dittatura di Cesare resero inadeguata l'opera e ne distolsero l'autore dalla pubblicazione. Il *De re publica*, in 6 libri, ci è giunto solo in frammenti. Un palinsesto scoperto dal cardinale Angelo Mai nel 1820 ha restituito lunghi frammenti dei libri primo e secondo; qualche frammento del terzo libro si è pure conservato. Al contrario, scarsi frammenti sopravvivono dei libri quarto e quinto. E solo l'ultima parte del libro VI si è conservata sotto il titolo *Somnium Scipionis*. I temi centrali del *De re publica* appaiono già indicati in una lettera di Cicerone al fratello Quinto (III 5, 1). Scopo del lavoro era quello di individuare «la migliore forma di governo e il migliore cittadino» (*de optimo statu civitatis* e *de optimo cive*). E tuttavia, non bisogna fraintendere il materiale a noi giunto, riducendo ad unico tema del *De re publica* l'interesse alle forme di governo. Al contrario nei libri III-VI emergevano altre questioni, connesse al problema del rispetto del *mos* e alla necessità di individuare uomini capaci di governare lo Stato, conservandone la forza e il prestigio. In particolare, il libro III era probabilmente dedicato al problema della giustizia nella città, e alla necessità di un governo giusto. A giudicare dai frammenti, i libri IV, V e VI erano invece dedicati al discorso sul miglior cittadino. L'opera è in forma di dialogo. Ne sono protagonisti Scipione Emiliano e taluni suoi amici, convenuti nella villa dell'Emiliano in occasione delle Ferie Latine del 129 a.C. Si tratta naturalmente di un'ambientazione fittizia, scelta da Cicerone a motivo della sua grande ammirazione per Scipione⁵.

⁴ Il passo è stato giustamente accostato ad un brano di età sillana, tratto dalla *Retorica ad Erennio* IV 47: «Il dovere del Senato è di assistere la città col suo consiglio; il dovere del magistrato è di conformarsi con cura e diligenza alla volontà del Senato; il dovere del popolo è, mediante le sue votazioni, di scegliere e di approvare la politica migliore e gli uomini più qualificati». Cfr. J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Torino, Utet, 1982, pp. 723-804, partic. pp. 744-745.

⁵ Per le citazioni dal *De re publica* si adotta il testo e la numerazione presente nella 7ª edizio-

De optimo statu civitatis: nel primo libro Lelio chiede a Scipione Emiliano di esporre il suo giudizio sulla migliore forma di governo (I 33). Scipione risponde presentando le tre forme pure di costituzione politica: monarchia, aristocrazia, democrazia; poi descrive la tendenza di queste costituzioni a degenerare in forme deteriori (I 44). È in questo contesto di critica alle forme politiche pure che emerge la riflessione sul governo misto. Infatti, Scipione afferma che rispetto alle tre forme di governo semplice – *regnum, civitas optimatum, civitas popularis* – esiste una quarta forma: *quartum quoddam genus rei publicae [...] moderatum et permixtum tribus* (I 45). Secondo Scipione è il governo misto, inteso come moderato e mescolato con le tre forme, la costituzione politica migliore (I 45-46; 69). E la costituzione della repubblica romana è la realizzazione perfetta di questo sistema: «Questo infatti dichiaro, questo penso, questo affermo, che nessuna fra tutte le forme di governo o per costituzione o per divisione dei poteri o per disciplina civile può essere paragonata con quella che i nostri padri ci hanno lasciata già avendola ricevuta a lor volta dai loro antenati» (I 70).

Nella valutazione complessiva del governo misto, Cicerone si muove tra l'influenza di Platone e Aristotele, da una parte; e la discussione di Polibio, dall'altra. La dialettica tra Cicerone e queste fonti è particolarmente evidente nella storia delle istituzioni romane fino alla metà del V secolo, tracciata nel secondo libro⁶. In questa parte del *De re publica*, Cicerone individua le fasi del processo storico e politico che ha condotto alla costituzione mista a Roma. Questo sviluppo è guidato da due elementi presenti anche nel libro VI delle *Storie* di Polibio: *natura* e *ratio*. È tuttavia possibile indicare alcune significative differenze tra le due opere, che mostrano l'approccio critico di Cicerone allo storico greco⁷.

È bene partire, in primo luogo, dalla *natura* delle forme di costituzione. È evidente che lo schema di degenerazione delle forme pure di Stato in Cicerone è de-

ne dell'opera a cura di K. ZIEGLER, Leipzig-Stuttgart, Teubner, 1969. La traduzione dei passi del *De re publica* è quella di L. Ferrero in M. TULLIO CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino, Utet, 1974 (rist. 2009). In generale sul dialogo: E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., pp. 328-351.

⁶ Sulla questione cfr. in particolare J.-L. FERRARY, *L'Archéologie du «De re publica»* (2, 2, 4-37, 63): *Cicéron entre Polybe et Platon*, «Journal of Roman Studies», 74 (1984), pp. 87-98, che rileva la difficoltà di misurare l'influenza di Polibio su Cicerone basandosi sul materiale frammentario del libro VI; d'altra parte, lo studioso tende in generale a ridimensionare il peso di Polibio sulla riflessione di Cicerone. Per la riflessione di Polibio sul governo misto cfr. *supra* il saggio di J. THORNTON; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, Columbia University Press, 1954 e D. MUSTI, *Polibio*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, Torino, Utet, 1982, pp. 609-651. Polibio scrive in un ambiente che appare interessato al dibattito sulla costituzione romana come costituzione mista: cfr. al riguardo il frammento 80 delle *Origines* di Catone il Censore, composte appunto nel periodo 168-150. Sulla ricezione del pensiero politico greco nella cultura romana dell'epoca, cfr. J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., pp. 731-736.

⁷ Tali differenze sconsigliano di considerare l'esposizione del *De re publica* come base per la comprensione delle parti perdute del libro VI. Così invece F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, Stuttgart, Kohlhammer, 1922.

sunto dal libro VI di Polibio: la monarchia degenera nella tirannide; l'aristocrazia nel potere oligarchico; la democrazia nella demagogia. Ma allo stesso tempo, Cicerone non presenta queste dinamiche come rigidi e immutabili meccanismi. Traendo ispirazione dal V libro della *Politica* di Aristotele, la degenerazione o il passaggio di una forma pura ad un'altra si rivela variabile nelle forme da popolo a popolo; e si innesca soprattutto con il peggioramento degli uomini al governo⁸.

E d'altra parte, la diversità di approccio si estende alla natura stessa del governo misto. Polibio, infatti, considera la costituzione mista come creazione artificiale ad opera di un legislatore; Cicerone, al contrario, vede nella costituzione mista l'esito di un processo storico di dialettica politica. Questa visione 'storicitica' gli venne probabilmente suggerita dalla lettura delle *Origines* di Catone il Censore, che contrapponeva l'opera di singoli eminenti legislatori greci allo sforzo collettivo e costante nel tempo dell'intero popolo romano per migliorare la sua costituzione politica⁹.

Un altro elemento di divergenza è legato alla durata della costituzione. Nella riflessione di Polibio, la superiorità del governo misto sulle altre forme di governo si fonda sulla capacità di questa costituzione di frenare il processo di degenerazione dello Stato. Tutte le forme pure di governo sono destinate a rompersi in forme sempre più negative: si tratta di una condizione legata al processo di anaciclosi delle forme politiche. Il governo misto è la forma che garantisce più a lungo la conservazione dello Stato, perché immobile e sempre uguale a se stessa. Vi operano infatti meccanismi di controllo istituzionale che impediscono ad uno dei tre poteri – aristocratico, monarchico, democratico – di prevalere sugli altri. Nel caso di Roma, è il Senato che garantisce il buon funzionamento della costituzione mista, realizzando attraverso il suo intervento un sistema di *checks and balances*, un bilanciamento dei poteri tra i diversi organi costituzionali (VI 15-18). Il Senato è dunque garante dell'ordinamento, ma anche primo beneficiario di questo potere. Nella riflessione di Polibio emerge chiaramente la supremazia dell'aristocrazia che, attraverso il Senato, controlla e conserva lo Stato repubblicano. E tuttavia, secondo Polibio, anche questa forma è sottoposta al meccanismo della anaciclosi, e dunque destinata alla rovina; ma con tempi decisamente più lunghi rispetto alle forme pure (VI 10, 7)¹⁰. Si tratta di una conseguenza della visione 'biologica' della vita dello Stato che caratterizza il pensiero di Polibio. Al contrario dello storico greco, Cicerone non con-

⁸ Nota L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., p. 30, che al determinismo di Polibio si contrappone in questa visione l'empirismo romano di Cicerone; cfr. pure pp. 98-99.

⁹ Cfr. V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 73; L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 93 e 97; E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., p. 336-337.

¹⁰ Sul sistema di *Checks and Balances* e sulla sua importanza per lo sviluppo successivo del pensiero sul governo misto, cfr. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, pp. 147-153. L'idea che pure la costituzione mista fosse soggetta a rovina è già presente nella riflessione di Aristotele: cfr. ad es. il secondo libro della *Politica*, sugli errori della costituzione spartana (1270a) e di quella cartaginese, ad essa somigliante (1273a). Cfr. D. MUSTI, *Polibio*, cit., pp. 614-618.

sidera la costituzione mista come sottoposta alla anaciclosi. Più che la visione ‘biologica’ polibiana, sembra influire sulla riflessione di Cicerone il pensiero di Platone. La costituzione mista di Roma è dunque un traguardo raggiunto dopo fasi diverse: si tratta di un ordine politico perfetto, perché immutabile e fondato sulla ‘giusta misura’. Questa costituzione non compie una parabola destinata a concludersi, non segue uno sviluppo biologico di nascita, grandezza, decadenza. Al contrario, è da interpretare in senso teleologico, come l’esito conclusivo di un processo politico, e dunque l’ordine politico più conforme alla natura nel senso platonico e aristotelico. La costituzione mista romana è la migliore costituzione possibile: Cicerone si allontana da Polibio poiché identifica la costituzione romana con la costituzione ideale secondo Platone¹¹. Seguendo il pensiero ciceroniano, si potrebbe arrivare a considerare la costituzione mista romana come eterna, perché ideale e perfetta nel senso platonico. E tuttavia, lo stesso Cicerone smentisce questa visione, quando lamenta la decadenza della Repubblica e la possibilità – già proiettata nell’epoca di Scipione Emiliano – che lo Stato possa perdersi. La posizione di Cicerone è solo apparentemente contraddittoria. Da una parte, abbiamo la costituzione romana mista, una forma di governo perfetta che si presenta come esito teleologico del confronto politico tra Senato e popolo, tra *imperium* e *libertas*; dall’altra, abbiamo la situazione storica dell’epoca di Scipione e dei Gracchi, che è una proiezione simbolica della Roma di Cicerone, alla vigilia della guerra civile. Cicerone critica con forza la decadenza che caratterizza lo Stato, ma non a motivo delle sue istituzioni, che sono appunto perfette. Come nel caso della degenerazione delle forme pure, la critica investe piuttosto gli uomini. Mancano infatti uomini come quelli antichi, in grado di conservare con la loro virtù – con la loro *civilis prudentia* (II 45) – un ordinamento tanto perfetto:

Ma la nostra età, avendo ricevuto nelle sue mani lo Stato nelle condizioni di un bellissimo dipinto, ma già svanito per la vecchiaia, non soltanto trascurò di restaurarlo con gli stessi colori che aveva avuto un tempo, ma nemmeno si preoccupò di conservarne almeno il disegno e, per così dire, le linee del contorno. Che resta infatti degli antichi costumi, sui quali egli (*scil.* Ennio) disse che poggiava la potenza romana? Ché li vedo così caduti in dimenticanza da essere non soltanto non coltivati, ma perfino ormai ignorati. E che dovrei dire degli uomini? I costumi stessi infatti perirono per penuria di uomini, e di questa così grave sciagura non soltanto dobbiamo rendere conto; ma anche dobbiamo difenderci come se fossimo accusati di un delitto punibile con pena di morte. Per le nostre colpe infatti, e non per un qualche caso fortuito, conserviamo ancora a parole il nome di Stato, ma già da tempo l’abbiamo perso nella sostanza¹².

¹¹ Cfr. sulla questione E. BERTI, *Il “De re publica”*, cit., pp. 70-72. Per la visione teleologica della natura dello Stato cfr. già V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 96, che rileva l’origine aristotelica di questa teoria.

¹² Cic. *De re publica*, V 1, 2: *nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta ser-*

Per conservare la costituzione mista che gli antenati hanno modellato nella sua perfezione, occorrono uomini all'altezza di quei valori perfetti e dotati della virtù antica, di una *civilis prudentia* che consenta loro di individuare fin dall'inizio i mali che minacciano lo Stato e di rimediare ad essi rimanendo saldamente al controllo delle istituzioni¹³. Se questi uomini mancano, anche la costituzione può degenerare, appunto a causa dei *magna vitia principum*, della loro carenza di saggezza politica (I 69). La visione di Cicerone, di conseguenza, non è 'biologica' come quella di Polibio. La costituzione mista romana è perfetta ed eterna, ma per funzionare ha bisogno di uomini degni di tale strumento. La dura realtà dell'età di Cicerone è la mancanza di tali uomini e, per funesta conseguenza, la decadenza profonda dello Stato¹⁴.

Non v'è dubbio che la riflessione di Polibio sulla costituzione romana come costituzione mista sia un passaggio obbligato per comprendere il pensiero di Cicerone. E tuttavia, nonostante la sintonia sulla superiorità teorica del governo misto come forma politica, Cicerone si differenzia da Polibio anche per gli scopi complessivi della sua riflessione. Polibio inserisce la discussione del governo misto come strumento di interpretazione storica della potenza di Roma e della sua straordinaria capacità di conquistare in breve tempo gran parte del bacino mediterraneo. Il fatto che Roma sia governata dal miglior sistema politico possibile, diviene un motivo di legittimazione della pretesa romana all'egemonia. È la stabilità del sistema politico che garantisce a Roma la possibilità di uscire dalla sua dimensione di *polis* per affermarsi come impero universale¹⁵. Si tratta, come vedremo, di una connessione tra egemonia e sistema politico che caratterizza il pensiero politico e storico greco su Roma anche in età imperiale. Dopo alcuni decenni, Cicerone parte da premesse diverse. In un'epoca di profonda crisi del sistema politico repubblicano – che era fondato sul controllo del

varet. *Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? Quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed iam ignorentur. Man de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ration nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.* Il concetto appare già espresso in I 69; cfr. in generale J.-L. FERRARY, *The statesman and the law in the political philosophy of Cicero*, in A. LAKS-M. SCHOFIELD (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 48-73, pp. 72-73.

¹³ Sulla *civilis prudentia* come virtù fondamentale degli uomini politici alla guida dello Stato secondo Cicerone, cfr. J.-L. FERRARY, *Statesman and Law*, cit., pp. 53-60.

¹⁴ Sulla questione cfr. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 73-74; L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 95 e 99. La riflessione di Cicerone sull'eternità della costituzione romana, in quanto mista, si ricollega ad uno temi fondamentali del pensiero politico (e religioso) romano: l'esaltazione appunto dell'*aeternitas* di Roma e del suo governo: cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, A. Hakkert, 1968, p. 116. Si tratta di un tema che attraversa la cultura romana dall'età repubblicana all'epoca tardoantica: cfr. pure M. MAZZA, *Eternità ed universalità dell'impero romano: da Costantino a Giustiniano*, in ID., *Le maschere del potere. Cultura e politica nella Tarda Antichità*, Napoli, Jovene, 1986, pp. 211-254.

¹⁵ Polyb. VI 1-3.

Senato e dell'aristocrazia – il governo misto rappresenta per Cicerone il modello politico da consolidare per salvare lo Stato dalla disintegrazione. Come già detto, secondo Cicerone l'ordinamento repubblicano è l'applicazione storicamente più concreta delle riflessioni teoriche di Platone e Aristotele sul governo misto¹⁶. Sono infatti i grandi esponenti del pensiero politico greco le fonti più importanti di Cicerone: Platone, soprattutto; ma pure Aristotele, Dicearco, Teofrasto e Panezio. La dipendenza da Platone è particolarmente evidente nel secondo libro del *De re publica*, soprattutto in riferimento alla trattazione che Platone sviluppa nei libri III e IV delle *Leggi*, soffermandosi a descrivere la migliore delle costituzioni realizzabili¹⁷.

Cicerone non crede che la superiorità del governo misto si fondi sul sistema di *checks and balances*, secondo la visione polibiana (Polyb. VI 18, 7). Al contrario, appare piuttosto evidente l'influenza di Platone nella riflessione sulla moderazione o 'giusta misura' come pilastro fondamentale del governo misto. Nel libro terzo delle *Leggi*, Platone presentava due principi fondamentali alla base di ogni costituzione politica: «Ci sono due forme di costituzioni che sono come le madri donde si può legittimamente affermare che sono nate le altre: l'una è giusto chiamarla monarchia, l'altra democrazia, e al vertice della prima è la stirpe dei Persiani, della seconda ci siamo noi; pressoché tutte le altre, come dicevo, sono variazioni di queste» (693d)¹⁸. Cicerone appare in piena sintonia con questo pensiero di Platone. Questi ritiene che un buon ordinamento politico si realizza solo in una condizione di moderato equilibrio (*metriotes*) tra i due principi alla base di ogni costituzione, l'elemento dispotico e quello della libertà. Secondo Cicerone, il governo misto si fonda sulla coesistenza di tre elementi: quello monarchico, l'aristocratico e il popolare; questa mescolanza politica assicura la conservazione dello Stato: essa si raggiunge solo attraverso la dialettica e lo scontro politico, e si consolida attraverso la moderazione e la giusta mi-

¹⁶ Cfr. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., p. 70: Roma è «l'incarnazione storica dello stesso ideale di Stato, in senso platonico». L'attenzione di Cicerone alle istituzioni romane è fondata anche su una cultura giuridica che manca alla visione storica di Polibio. Di particolare importanza, al riguardo, è l'interesse di Cicerone ai sacerdoti e al tribunato della plebe, piuttosto trascurati da Polibio. Il lavoro di Cicerone su diverse tradizioni giuridiche emerge significativamente nella riflessione del *De legibus*. Cfr. in generale P. CATALANO, *La divisione del potere a Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, vol. VI, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 667-691, partic. p. 670.

¹⁷ Sul pensiero di Platone nelle *Leggi*, cfr. il cap. 4 del contributo di Cambiano in questo volume. Per l'influenza di Platone sul pensiero politico di Cicerone, cfr. V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit. Sul ruolo di Aristotele, cfr. pure E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 48-55; e FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., pp. 778-781. Cfr. sui rapporti tra Cicerone e la tradizione politica aristotelica G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 109-112; J.-L. FERRARY, *The statesman and the law*, cit., pp. 54-55. Anche se citato solo in *De legibus* III 6, 14, Dicearco è una tra le principali fonti dei trattati politici di Cicerone: cfr. S.E. SMETHURST, *Cicero and Dicaearchus*, «Transactions of the American Philological Association», 83 (1952), pp. 224-232.

¹⁸ Trad. a cura di F. FERRARI e S. POLI. Si vd. al riguardo G. CAMBIANO, *Platone e il governo misto*, in D. Felice (a cura di), *Il governo misto. Ricostruzione di un'idea* (in corso di pubblicazione presso Liguori, Napoli), cap. 5.

sura¹⁹. Passando dalla speculazione teorica alla concretezza dell'esempio storico, Cicerone presenta nel libro II tre modelli di costituzione mista: quello spartano di Licurgo, quello cartaginese e quello romano repubblicano. Nei primi due esempi, pur essendoci mescolanza degli elementi, il sistema non è perfetto, perché prevale l'elemento monarchico. Non v'è dunque 'giusta misura' nella articolazione dei tre elementi. Questo difetto delle due costituzioni, la spartana e la cartaginese, si spiega con il fatto che in esse l'elemento monarchico non appare temperato. La *potestas* regia, infatti, è assegnata a tempo indeterminato a chi la detiene, e questo carattere provoca un evidente squilibrio. Le costituzioni di Sparta e di Cartagine sono apparentemente miste, ma nella concreta realtà dell'azione politica si tratta di monarchie²⁰.

La 'giusta misura' nell'articolazione dei poteri di un governo misto si realizza secondo Cicerone attraverso il principio di *aequabilitas*: «Infatti tenete ben fermo quanto dissi a principio, che se in uno Stato non sussiste un giusto compensarsi di diritti, di doveri e di prerogative, in modo che vi sia sufficiente potere nelle magistrature ed autorità nelle direttive date dagli ottimati e libertà nel popolo, non si possono conservare stabili condizioni politiche»²¹. L'*aequabilitas* è un pieno ed uguale equilibrio tra le diverse parti politiche all'interno dello Stato raggiunto attraverso una reciproca mediazione, che può realizzarsi anche a seguito di lotte e tensioni. Se un sistema possiede *aequabilitas* tutti partecipano a qualche attività di governo, e godono in perfetto equilibrio di diritti, doveri e funzioni. Questa condizione garantisce libertà e stabilità:

Giova infatti che vi sia nel governo alcunché di eminente e regale, e che certi poteri siano deferiti ed attribuiti all'autorità degli ottimati, e che certe questioni siano riservate al giudizio e al volere della folla. Tale costituzione presenta in primo luogo una certa eguaglianza (*aequabilitas*), della quale a stento possono fare a meno per troppo lungo tempo dei liberi cittadini, e secondariamente ha stabilità, perché mentre quelle tre prime forme di governo facilmente si volgono ai difetti opposti, sicché dalla monarchia si origina la signoria, dalla oligarchia le fazioni, dalla democrazia perturbamenti e confusione, e queste forme medesime spesso si mutano in forme nuove, ciò invece generalmente non accade in una forma di governo come questa, così complessa e moderatamente mista, a meno che si verifichino gravi colpe da parte degli ottimati. Non v'è infatti motivo di mutamento colà dove ciascuno sta saldamente nel proprio grado e non v'è luogo dove precipitare e cadere²².

¹⁹ Per l'influenza di Platone su Cicerone, cfr. pure E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., p. 51.

²⁰ Cfr. sulla questione E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 47-48.

²¹ *De re publica* II 57: *Id enim tenetote quod initio dixi, nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum*. Cfr. L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., p. 28.

²² Cfr. *De Republica* I 69: *Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum impartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntati-que multitudinis. Haec constitutio primum habet aequabilitatem quandam [magnam], qua care- re diutius vix possunt liberi, deinde firmitudinem, quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur, ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio, quod-*

È importante approfondire la *natura* del governo secondo Cicerone. A suo giudizio, la costituzione mista dell'età repubblicana è un *quartum quoddam genus*, non imposto artificialmente ai Romani, ma sviluppatosi spontaneamente all'interno dello Stato (I 45). Questa forma ebbe origine principalmente da tensioni e lotte interne ai soggetti politici dall'età della monarchia arcaica a quella protorepubblicana. Fu dunque un'impresa che si sviluppò nel tempo e, soprattutto, non ad opera di un singolo legislatore: «Il nostro Stato non fu ordinato dalla genialità di uno solo, ma di molti, e non nello spazio di una sola vita umana, ma di alquanti secoli e generazioni» (II 2). E fu un processo che si sviluppò secondo un *naturale iter et cursus*: «[...] e questo apprenderai molto più facilmente, se osserverai il nostro Stato progredire e nel suo giungere ad ottime condizioni attraverso un cammino e un corso naturale» (II 30). Appunto allo scopo di chiarire questo “cammino”, il discorso di Scipione nel libro II si sviluppa come narrazione storica della vita politica romana dalla prima costituzione romulea alle leggi *Valeriae Horatiae* del 449. Il *naturale iter et cursus* è un processo che parte dalla monarchia e conduce alla costituzione mista attraverso l'apporto graduale di elementi aristocratici e democratici²³. Romolo fondò una costituzione monarchica paragonata da Cicerone a quella spartana di Licurgo. Si trattava di una costituzione mista, fondata sulla mescolanza di monarchia, aristocrazia e democrazia (II 43). Nella ricostruzione di Cicerone, Romolo detiene il potere supremo, ma si circonda di un consiglio di anziani, il senato, dunque un'aristocrazia che funziona come consiglio del re (II 16; 50). Un primo evidente sviluppo del sistema politico romano verso la forma perfetta del governo misto si ha già dopo la morte di Romolo. In tale circostanza, infatti, il popolo riuscì ad introdurre nel sistema monarchico della costituzione romulea un elemento democratico, imponendo di eleggere il successore di Romolo (II 24-25)²⁴; un passo ulteriore si realizzò sotto Servio Tullio, quando il re inquadrò tutti i cittadini nell'ordinamento centuriato, coinvolgendoli nelle decisioni della comunità (II 38-40). Attraverso questi provvedimenti, l'originaria costituzione romulea progredì significativamente verso le forme di un governo misto. E tuttavia, come la costituzione spartana, anche la costituzione romana arcaica era mista, senza essere equilibrata e moderata: *ita mixta [...] ut temperata nullo fuerint modo* (II 42). Si trattava infatti di una mistione di forme politiche, subordinate tutta-

que ipsa genera generibus saepe commutantur novis, hoc in hac iuncta moderateque permixta constitutione rei publicae non ferme sine magnis principum vitiis evenit. Non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus et non subest, quo praecipitet ac decidat; cfr. pure II 42; 57; 62. Sulle origini aristoteliche del concetto di *aequalitas*, cfr. S. VIDA, *La politica aristotelica e l'elogio della medietà*, in questo fascicolo.

²³ Cfr. L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., p. 96: il libro II del *De re publica* rappresenta un saggio eccezionale sul formarsi di una costituzione antica attraverso il divenire storico. Ad esso si può accostare solo la *Costituzione di Atene* di Aristotele, che appare tuttavia privo del filo conduttore che invece sostiene la riflessione ciceroniana; cfr. anche *ibid.*, p. 100.

²⁴ Per un'analisi del carattere evolutivo del sistema politico romano dall'età della monarchia romulea fino alla fondazione di un governo misto, cfr. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 64-72.

via al forte controllo del re. Nella costituzione romulea prevaleva comunque la forma monarchica; e la monarchia, secondo Cicerone, non è in grado di costruire un sistema in equilibrio: «Certamente ad un popolo che si trovi sotto un re mancano molte cose, ed in primo luogo la libertà, che non consiste nell'averne un padrone giusto, ma nell'averne nessuno» (II 43). Il segno negativo più evidente della costituzione romulea è la sua natura monarchica. In questo, Cicerone mostra di aderire ad uno dei concetti fondamentali della tradizione politica repubblicana: la profonda ostilità ad ogni forma monarchica, che veniva avvertita come antitetica e ostile alla *libertas* (II 52)²⁵.

La caduta della monarchia fu la premessa fondamentale alla creazione di una costituzione mista perfetta, in quanto temperata e ispirata a giusta misura. Nel 509 a.C., dopo la prova terribile della tirannide di Tarquinio il Superbo, l'aristocrazia patrizia riconquistò la libertà cacciando il re e abolendo la monarchia. Venne istituita una magistratura, il consolato, che manteneva le prerogative del potere regio, dell'*imperium*, ma era limitato dalla durata: i consoli rimanevano in carica un anno; e dalla collegialità: i consoli infatti erano due, con diritto di veto l'uno sull'altro. Tuttavia, l'istituzione del consolato non riuscì a soddisfare le rivendicazioni di maggiore potere del popolo romano. Al contrario, il consolato venne percepito dal popolo come uno strumento di controllo, e oppressione, nelle mani dell'oligarchia aristocratica. Si generò uno scontro tra l'aspirazione del popolo ad una maggiore libertà e l'*imperium* del console, espressione dell'aristocrazia e dell'autorità senatoria. Alla fine venne trovata una prima intesa, grazie all'azione di Valerio Publicola, console nel 508 a.C. Questi introdusse infatti uno strumento a vantaggio del popolo per limitare i poteri dei consoli, la *provocatio ad Populum*. Si trattava di una misura per la quale nessun magistrato poteva far eseguire la condanna capitale o la fustigazione di un cittadino romano contro il diritto di appello (II 53). Il provvedimento della *provocatio* suscita la lode di Cicerone per Publicola: «Non fu un uomo mediocre questi, il quale, data al popolo una moderata libertà, più facilmente contenne il prestigio degli ottimati» (II 55). Ma nella sua sete di libertà, il popolo non si accontentò delle misure di Publicola. Del resto, il nuovo sistema repubblicano sembrava solo aver trasferito l'*imperium* del re a quello dei due consoli, espres-

²⁵ Dionigi di Alicarnasso (II 3-29) ha riutilizzato nella sua *Storia di Roma arcaica* un opuscolo sulla *Costituzione di Romolo*, scritto probabilmente negli stessi anni del *De re publica*, tra il 53 e il 48 a.C. Si tratta di un'opera che presenta il punto di vista dell'aristocrazia senatoria, senza lo sforzo di moderazione del pensiero ciceroniano. L'autore, che appartiene agli ottimati, insiste sulla necessità di salvare l'autorità e la potenza del Senato per conservare lo Stato. Cfr. al riguardo M. POHLENZ, *Eine politische Tendenzschrift aus Caesars Zeit*, «Hermes», 59 (1924), pp. 157-190, che per primo ha ipotizzato l'esistenza di un trattato di orientamento oligarchico-senatorio, databile agli ultimi anni della Repubblica e fonte di Dionigi; ad un opuscolo di età sillana pensa E. GABBA, *Studi su Dionigi di Alicarnasso, I. La Costituzione di Romolo*, «Athenaeum», 38 (1960), pp. 175-225; C. CARSONA, *La teoria della «costituzione mista» nell'età imperiale romana*, Como, Edizioni New Press, 1990, 35-37. J. BALDSON, *Dionysios on Romulus. A Political Pamphlet?*, «Journal of Roman Studies», 61 (1971), pp. 18-27, non crede all'esistenza di una fonte di età cesariana e ritiene piuttosto che lo stesso Dionigi sia autore di questa parte della sua opera.

sione del Senato. Ne risultava una condizione di soverchia supremazia da parte degli ottimati. Nel volgere di pochi anni, il popolo si ribellò, dando luogo alla secessione del 493 a.C. L'esito decisivo di queste agitazioni fu la creazione del tribunato della plebe, una magistratura che doveva tutelare la libertà del popolo contro il controllo senatorio espresso dall'azione dei consoli; e che esprime, d'altra parte, la forte contrapposizione del popolo al potere dell'aristocrazia. Cicerone non ha infatti dubbi: i tribuni della plebe vennero costituiti *contra consulare imperium*. Il loro potere colpiva direttamente l'*imperium*, diminuendone il peso a favore della *libertas* di tutti i cittadini. D'altra parte, la loro creazione era nella natura delle cose: «Ma quello cui portava necessariamente la stessa natura delle cose, che cioè liberato dai re il popolo si arrogasse un poco più di potere, si verificò non molto tempo dopo, circa quindici anni, sotto il consolato di Postumio Cominio e Spurio Cassio (493 a.C.); nel che mancò forse la ragione, ma la natura stessa degli eventi politici spesso ha il sopravvento sulla ragione». (II 57). Cicerone spiega la nascita del tribunato come una misura necessaria, indotta dalla natura degli eventi politici e contraria perfino alla *ratio*. Nacque come magistratura contrapposta al potere dei consoli, espressione della *potestas* e della *autoritas* del Senato: «Ma allora, lasciate da parte siffatte misure, fu data occasione al popolo, con la creazione dei due tribuni della plebe in seguito ad una ribellione, di diminuire l'autorità e la potenza del Senato». Ma allo stesso tempo, è questa misura che consentì una *aequabilis compensatio* tra *potestas* dei magistrati, *autoritas* degli ottimati in Senato, *libertas* del popolo. La creazione del tribunato fu la base fondamentale per la realizzazione di un governo misto perfetto a Roma: garantì *aequabilitas* nel sistema politico, e dunque la sua conservazione²⁶.

Come dimostra lo sviluppo storico tracciato da Cicerone, l'evoluzione del regime repubblicano dopo il 509 procede come sintesi, spesso segnata da gravi scontri e tensioni, tra *imperium* e autorità del Senato, e delle sue magistrature, da una parte; e aspirazione di libertà del popolo, dall'altra. A completamento della cacciata dei re, si ebbe nel 493 l'istituzione del tribunato della plebe, che garantì il giusto equilibrio tra *imperium* senatorio e *libertas* del popolo. In questo modo, il sistema politico romano si configurò come un regime aristocratico temperato e vicino alla costituzione mista. E tuttavia, come dimostra l'episodio del potere decemvirale (451-450 a.C.), anche questa forma aristocratica era incline a degenerare nell'oligarchia. Il sistema rimase instabile finché non si rag-

²⁶ Nel *De legibus* si completa la presentazione del tribunato come magistratura contrapposta all'*imperium* consolare e tappa necessaria alla fondazione della costituzione mista: cfr. *De legibus* III 15-17. Soprattutto Cicerone critica in questa sede gli attacchi di Silla al tribunato. Anche se ostile al Senato, il tribunato garantisce il carattere misto e temperato della costituzione. È dunque un errore sovvertirne l'autorità, come aveva fatto Silla con le sue riforme. In generale, per la riflessione di Cicerone sul tribunato della plebe, cfr. L. PERELLI, *Natura e ratio nel libro II del De re publica ciceroniano*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 100 (1972), pp. 295-311; e K.M. GIRARDET, *Ciceros' Urteil über die Entstehung des Tribunates als Institution der römischen Verfassung*, Berlin, Bonner Festgabe J. Straub, 1977, pp. 179-200; J.-L. FERRARY, *L'Archéologie*, cit., pp. 94-97.

giunse la ‘giusta misura’. Furono le leggi *Valeriae Horatiae* del 449 che conclusero il processo di formazione della costituzione mista e temperata a Roma. Alla fine del processo, l’autorità del Senato, sebbene ridotta, si consolidò e rimase forte; e il popolo, da parte sua, attraverso la *provocatio* e il tribunato della plebe, riuscì a guadagnare maggiori garanzie di libertà²⁷.

Dopo le leggi *Valeriae Horatiae*, l’equilibrio tra le parti politiche coinvolte – aristocrazia, magistrati, popolo – raggiunse il punto di perfezione, realizzando il *quartum quoddam genus*, la forma politica del governo misto che appare in pieno vigore all’epoca degli Scipioni, dunque tra la seconda guerra punica e la terza guerra punica (201-146). Per questa ragione Scipione Emiliano è il protagonista del *De re publica*, insieme ad altri esponenti del suo circolo. Nella visione di Cicerone è questo il periodo in cui Roma raggiunse il più alto grado di potenza, e questi successi si fondarono sulla costituzione mista. Attraverso questa riflessione, Cicerone si ricollega ad un’idea presente nel pensiero politico greco. Secondo Isocrate e Aristotele, il governo degli antenati è sempre quello migliore, ed è un governo misto. Si tratta evidentemente di una visione aristocratica. La costituzione mista era stata concepita fin dalle origini come una possibile soluzione in chiave aristocratica alle tensioni sociali interne alle *poleis* greche. Il tentativo di limitare il potere popolare è alle radici della riflessione sul governo misto. Cicerone eredita questo schema dal pensiero greco e lo applica alla storia romana. Egli non ha dubbi sulla necessità che lo Stato sia guidato dalla aristocrazia senatoria; e tuttavia, teme la reazione popolare agli eccessi dell’autorità senatoria. Istituzioni come la *provocatio* e il tribunato garantivano la *libertas* del popolo; e soprattutto, temperando l’egemonia oligarchico-aristocratica, garantivano la tranquillità delle masse popolari. La convinzione di Cicerone che il tribunato sia un’istituzione necessaria per Roma si deve comprendere in questa prospettiva. Si tratta di un giudizio sicuramente influenzato dall’esperienza della dittatura sillana. Durante la restaurazione sillana, il tribunato venne drasticamente attaccato e privato della sua importanza. Il potere del Senato divenne eccessivo, al punto che la decisione di restituire al tribunato la sua forza viene considerata da Cicerone come misura opportuna per il mantenimento dell’ordinamento: «Perciò o non si sarebbero dovuti cacciare i re, o si doveva concedere alla plebe una libertà sostanziale, non a parole; questa tuttavia fu concessa entro limiti tali da venire indotta a cedere all’autorità degli ottimati per mezzo di numerose ottime istituzioni»²⁸. Si comprende allora con più facilità la posizione di Cicerone che, pur sottolineando il carattere eversivo del tribunato della plebe, appare pienamente a favore dei provvedimenti attuati da Pompeo e Crasso durante il loro consolato del 70, volti ad una restaurazione del potere e

²⁷ Sul significato delle leggi *Valeriae Horatiae* per Cicerone, cfr. J.-L. FERRARY, *Archéologie*, cit., p. 96. È interessante notare che nella visione di Cicerone, la costituzione romana non prese mai la forma semplice della democrazia. Prima di arrivare a questa soluzione si instaurò infatti il governo misto: cfr. al riguardo E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 68-69.

²⁸ Cfr. *De legibus* III 25; e *De rep.* II 53-55 sulla *provocatio*.

del prestigio dei tribuni della plebe, dopo l'umiliazione imposta loro da Silla²⁹. La necessità di preservare il tribunato e la *provocatio* come strumenti per temperare l'autorità del Senato è profondamente legata al drastico giudizio che Cicerone mostra delle masse popolari. Sotto questo punto di vista, Cicerone è in sintonia con la visione aristocratica, e con le origini più profonde della riflessione sul governo misto. Appoggiandosi sulla riflessione di Platone, Cicerone fa esprimere a Scipione la sua preoccupazione per le potenzialità eversive della folla (I 65-69). Il popolo è irrazionale ed estremamente pericoloso. Se offeso o sobillato, può insorgere, con conseguenze disastrose e terribili per lo Stato. In particolare, il dominio del popolo può facilmente degenerare in dominio di un tiranno (I 68)³⁰. Concedere dunque al popolo la *provocatio* e il tribunato è una scelta necessaria per ottenerne tranquillità e obbedienza. È la moderazione che deve orientare l'atteggiamento dell'aristocrazia verso il popolo. Infatti, il governo misto romano si realizza nella condizione di equilibrio tra i due principi fondamentali, suggerita da Platone: quello del potere personale, rappresentato dall'*imperium* del Senato e dei magistrati (*principes*), e quello della *libertas* del popolo. L'aristocrazia, che detiene il controllo dello Stato, tempera il proprio potere cedendo prerogative al popolo: autolimitandosi instaura una costituzione moderata e limita i rischi di insurrezione da parte delle masse popolari. D'altra parte, il governo misto consente all'aristocrazia di mantenere la guida dello Stato, ottenendo al contempo l'accordo del popolo, che sente tutelata la sua *libertas*³¹.

In questo schema di perfetto equilibrio tra *imperium* e *libertas*, Cicerone inserisce un elemento di grande novità rispetto a Platone: la figura del *rector*. Al contrario di Platone, Cicerone considera impossibile la realizzazione di una costituzione mista, dunque perfetta, in un regime monarchico: l'equilibrio perfetto tra *imperium* e *libertas* non può avvenire in un *regnum*. L'avversione di Cicerone alla monarchia è una posizione politica che rimanda ad un principio del *mos*: la profonda avversione dei ceti aristocratici romani per la monarchia, che può degenerare in tirannide. Questo giudizio sembrerebbe in contraddizione con una riflessione espressa nel *De re publica*. Infatti, già nel primo libro Cicerone aveva lodato la monarchia come migliore tra le forme pure; ma questa lode si spiega con la natura stessa del potere monarchico che è espressione dell'*impe-*

²⁹ Cfr. *De legibus* III 26; J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., pp. 785-786.

³⁰ In questa prospettiva Cicerone considera la democrazia come la forma politica pura peggiore. Il suo pensiero appare in piena sintonia con Platone, *Repubblica* VIII 555-562. Cfr. L. PERELLI, *il pensiero politico*, cit., p. 28 e pp. 30-32; e più in generale A. MARCONI, *L'idea di democrazia in Cicerone*, in E. NARDUCCI (a cura di), *Cicerone. Prospettiva 2000*, Firenze, Le Monnier, 2001, pp. 59-81.

³¹ Attraverso questa concessione, l'aristocrazia mette in opera la *civilis prudentia* necessaria a conservare l'equilibrio nello Stato. Cfr. in generale W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 155. L'influenza di Platone su questa parte del pensiero di Cicerone è fortissima, in particolare la riflessione svolta nel III libro delle *Leggi* (693d-701): cfr. il cap. 5 di G. CAMBIANO in questo volume; e J.-L. FERRARY, *Archéologie*, cit., pp. 93-94; per le analogie tra il pensiero di Platone e il concetto di *civilis prudentia*, cfr. J.-L. FERRARY, *Statesman and law*, cit., pp. 58-59.

rium, dunque del principio fondamentale di unità di comando secondo Cicerone (I 54-55). Si tratta di una visione che il nostro condivide con il pensiero politico greco, in particolare di età ellenistica; e tuttavia, secondo la visione romana, egli è consapevole del rischio altissimo che la forma più naturale del potere monarchico, cioè il potere affidato ad un *rex*, si trasformi in tirannide e quindi in mancanza di *libertas*³². Bisogna dunque escogitare un sistema per conservare in forma temperata l'elemento monarchico dell'*imperium* in un regime che garantisca anche la *libertas*. A tale scopo Cicerone elabora una figura nuova, che molto dibattito ha suscitato, il *rector*. Per definire da subito la differenza tra *rector* e *rex*, o comunque monarca, è opportuno riferirsi a II 51, laddove il *rector* è presentato in contrapposizione a Tarquinio il Superbo, il tiranno per antonomasia nel pensiero romano: «Stia di fronte a questo (*scil.* Tarquinio) quell'altro che è quasi tutore e amministratore dello Stato, buono, saggio e conoscitore del vantaggio e della dignità della città; sia infatti così chiamato chiunque sarà reggitore e governante della città. E fate in modo di riconoscere quest'uomo; costui è infatti colui che può col consiglio e con l'opera proteggere la città»³³. Il *Rector* è dunque antitesi del re, è figura chiave in un sistema politico che vuole mantenere equilibrio tra *imperium* e *libertas*. Il suo potere si esprime attraverso forme moderate, in grado di evitare le esplosioni di malcontento da parte del popolo: solo attraverso questo sistema è possibile salvaguardare l'integrità del ceto dirigente³⁴. È evidente come attraverso la figura del *rector*, Cicerone si distacchi da Platone, che considerava la monarchia di Sparta, dunque un *regnum*, come sistema politico perfetto; e si distacchi da Polibio, che non attribuiva all'elemento monarchico un ruolo fondamentale per il buon funzionamento del governo misto. Ma appunto la natura del *rector* contrapposto al *rex* o alla sua forma degenerata, il *tyrannus*, indica che questa visione di Cicerone si inserisce comunque in una concezione aristocratica-oligarchica. Il *rector rerum publicarum* agisce infatti come garante della moderazione nel sistema politico e rappresentante del corpo senatorio. Il *rector* possiede in somma misura la *civilis prudentia*, intesa come strumento di governo che consente di conservare moderazione ed equilibrio, e che assicura dunque la conservazione della costituzione mista (II 45). Per questa sua altissima responsabilità, la posizione del *rector* è superiore a quella dei *principes*, che rappresentano la pluralità dei senatori; ma ne è comunque espressione; anzi, si propone come guida e coordinatore

³² Cfr. sull'*imperium* anche *Leg.* III 3-4; vd. L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 35-39. In generale sulla riflessione ellenistica intorno alla monarchia: E.R. GOODENOUGH, *The Political Theory of the Hellenistic Kingship*, «Yale Classical Studies», 1 (1928), pp. 55-102.

³³ *De re pub.* II 51: *sit huic oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator civitatis. Quem virum facite ut agnoscat; iste est enim, qui consilio et opera civitatem tueri potest.* Sul problema del *Rector* e il suo rapporto con il *regnum* cfr., oltre naturalmente a E. LEPORE, *Il princeps*, cit., J. MICHELFEIT, *Der König und sein Gegenbild in Ciceros Staat*, «Philologus», 108 (1964), pp. 262-286; L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 39-51.

³⁴ C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 53.

dell'ordine senatorio³⁵. In questo modo, il suo ruolo è fondamentale per la salvezza dello Stato. Dicevamo sopra della dicotomia tra il valore perfetto della costituzione mista romana e la realtà di grave decadenza nell'epoca di Cicerone per la mancanza di uomini capaci di conservare tale forma perfetta. Attraverso Scipione, egli lamenta questa decadenza e si augura che vi sia l'intervento di un uomo dotato di *prudencia*. Il *rector* si volge dunque a temperare i *vitia* degli uomini che devono far funzionare il governo misto; a questo scopo è necessario che egli introduca *moderatio* nella vita politica: «E ciò consisterebbe quasi solo in questo (ché in questo solo quasi si comprende tutto il resto), che non si diparta mai dall'educare ed osservare se stesso, sì da offrirsi come uno specchio ai suoi concittadini per la limpidezza dell'animo e della vita» (II 69). Soprattutto, l'intervento del *rector* deve portare ad una rinnovata moralizzazione dei costumi, ad una restaurazione dei valori che rendono applicabile la costituzione mista, ad un recupero della *civilis prudencia* che attraverso i secoli ha reso possibile la creazione e la conservazione del governo misto romano. Attraverso la figura del *rector*, dunque, si realizza il programma di azione che Cicerone ritiene fondamentale per salvare lo Stato romano dalla sua decadenza. Occorre tornare alla costituzione mista degli antenati: il *rector* è colui che attraverso la pratica della moderazione e l'esempio dei comportamenti può realizzare questa impresa³⁶.

Occorre insistere sul carattere aristocratico-oligarchico del pensiero di Cicerone. Anche il potere supremo del *rector* è funzionale alla conservazione della *auctoritas* del Senato. Si tratta di un principio costante del pensiero politico di Cicerone. Coerentemente a quanto affermato nella *Pro Sestio* (56 a.C.), la sua posizione favorevole all'aristocrazia senatoria – come pluralità di individui – non cambia nel tempo, sembra anzi rafforzarsi. E nel clima di rovente contrapposizione politica alla metà del I sec. a.C., è evidente che la visione di Cicerone si contrappone alla possibilità, diffusa tanto presso i *populares*, quanto presso gli *optimates*, di una deriva tirannica nello Stato, con l'emergere di “uomini forti” sostenuti da elementi violenti o dall'esercito³⁷. Riproponendo la centrali-

³⁵ Cfr. sulla questione C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 24. Il discorso sul *rector* si ricollega alla riflessione già contenuta nella *Pro Sestio*: cfr. E. LEPORE, *Il pensiero politico romano*, cit., pp. 868-869.

³⁶ Cicerone offre anche esempi tratti dalla storia: cfr. il ruolo di Bruto, *princeps* della comunità contro Tarquinio il Superbo: *De re publica* II 47; e ovviamente, con riferimento a Scipione Emiliano, *De re publica* VI 12. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 74-75. In considerazione del suo rifiuto del *regnum*, è assolutamente da scartare l'ipotesi che attraverso il *rector* Cicerone intendesse preparare la strada ad un monarca o perfino ad un *princeps* secondo il successivo modello augusteo: cfr. la discussione in L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 39-40, con il riferimento alle posizioni di R. Retzenstein e E. Meyer. Cfr. pure E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., pp. 342-349, partic. 343-344: il *rector* non è presentato come figura unica alla guida dello Stato; è possibile immaginare più *rectores* che agiscono secondo il “tipo” politico descritto da Cicerone.

³⁷ Alla celebrazione di uno di questi *leader*, Giulio Cesare, era probabilmente dedicato il primo trattato *De re publica* a noi noto nel pensiero romano. L'opera venne composta da un legato di Cesare, L. Aurunculeio Cotta, tra il 54 e il 53 a.C. Ne è giunto un solo frammento (presso

tà del Senato, Cicerone mostra la sua avversione per questi personaggi, che percepisce come eversivi dell'ordine repubblicano. Il centro del suo interesse è l'equilibrio tra *imperium* del Senato e *libertas* del popolo. Solo attraverso questo equilibrio si può realizzare la *concordia* tra i cittadini, il valore che più di ogni altro elemento politico o culturale, garantisce l'unità della *civitas* romana:

Come infatti nella musica della lira e dei flauti e nello stesso canto vocale occorre mantenere un'armonia tra suoni distinti, la cui monotonia o dissonanza non può essere sopportata da orecchie esperte, e questa armonia è resa appunto concorde e regolare per l'accordo (*moderatione*) di suoni estremamente differenti, così con l'intreccio delle classi superiori e medie ed infime secondo un criterio di contemperamento (*moderata ratione*) la città armoniosamente risuona dell'accordo di differenti suoni; e quella che dai musicisti è chiamata armonia nel canto, quella è, nella città, la *concordia*, garanzia solidissima ed ottima di integrità in ogni Stato, la quale non può sussistere a nessun patto senza la giustizia³⁸.

Difesa della *concordia* attraverso un governo misto, che è sintesi temperata tra *imperium* del Senato e *libertas* del popolo: siamo evidentemente tornati ad uno dei motivi centrali della riflessione di Cicerone fin dalla sua gioventù, sollecitata dall'evidenza che il primo disastroso effetto delle guerre civili è la divisione e l'odio tra i cittadini.

Un ulteriore sviluppo nella riflessione sul governo misto si trova nel *De legibus*, opera immediatamente successiva al *De re publica*. La trasmissione del testo è molto problematica. Sono infatti giunti a nostra conoscenza solo i primi tre libri dell'opera, che era sicuramente composta da cinque libri e si chiudeva probabilmente con un sesto libro. Come già indicato, il *De legibus* è da interpretare come necessario completamento del *De re publica*³⁹. I libri a nostra conoscenza trattano del rapporto tra legge naturale e leggi positive (libro I); delle istituzioni religiose (libro II); delle magistrature (libro III). Rispetto al *De re publica*, è interessante segnalare, in primo luogo, un'evoluzione significativa della tripartizione magistrati-Senato-popolo. Nel *De legibus*, infatti, Cicerone si li-

Athen. VI 273b), dove si loda la *temperantia* di Cesare; è verosimile pensare che l'autore si sforzasse di esaltare le qualità di Cesare come uomo adatto a risolvere la crisi della Repubblica. È anche possibile che Cicerone conoscesse il trattato di Cotta quando iniziò la stesura della sua opera. Cfr. al riguardo S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, II 2, Roma-Bari, Laterza, 1966, pp. 320-321; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma, Nis, 1997, pp. 56-57.

³⁸ Cfr. *De re publica* II 69. Sul passo, ripreso anche da Agostino (*De Civ. Dei* II 21), cfr. E. LEPORE, *Il princeps ciceroniano*, cit., 105-106, K. BÜCHNER, *M. Tullius Cicero. «De re publica»*, Kommentar, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1984, pp. 258-266. Si tratta di un tema ripreso in età augustea dallo storico Dionigi di Alicarnasso: cfr. *infra* e C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 27-40; J.-L. FERRARY, *Statesman and law*, cit., p. 60, che ne sottolinea la vicinanza con la visione di Platone. Più in generale sulla fortuna del tema, cfr. F. Franciosi, *Armonia delle sfere. La musica dei cieli dai Pitagorici a Dante*, in *Eredità della Magna Grecia*, Atti del trentacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1998, pp. 497-516.

³⁹ Cfr. al riguardo Cic. *Ad Att.* I 15; Cic., *Leg.* I 20; 27; II 23; III 4; 12; 31-32; 38; J.-L. FERRARY, *The statesman and the law*, cit., p. 49.

mita ormai ad una bipartizione Senato-popolo; i magistrati non rappresentano più un terzo elemento, ma esprimono piuttosto la volontà politica degli altri due⁴⁰. Interessante appare anche lo spostamento della *potestas* dai magistrati al popolo. A differenza del *De re publica* – dove la *potestas* era in *magistratibus* (II 57) – i magistrati hanno il ruolo di mediare tra la *auctoritas* del Senato e la *potestas* del popolo. È infatti il popolo che, secondo Cicerone, è fonte di ogni potestà, soprattutto di quella dei magistrati. Nonostante questo riconoscimento all'elemento popolare, nel *De legibus* il ruolo del Senato alla guida dello Stato è nuovamente sottolineato. Ad esempio in III 28, si ripropone uno dei temi centrali del *De re publica*: è infatti evidente che in un contesto di equilibrio dei poteri il Senato garantisce la conservazione di una costituzione moderata: «Se il Senato è arbitro delle pubbliche decisioni, se tutti sostengono quanto egli abbia stabilito, e se gli altri ordini accettano che lo Stato sia governato dal consiglio di questa classe di ottimati, è possibile con il contemperamento dei diritti, risiedendo il potere nel popolo e l'autorità nel Senato, conservare lo Stato in condizioni di equilibrio e di concordia»⁴¹. La costituzione mista è per Cicerone la forma perfetta di governo perché realizza la base fondamentale per la conservazione dello Stato, la *concordia* tra tutti i cittadini dei diversi ordini. Con il *De legibus* Cicerone individua un'opportuna mediazione tra sistema di governo misto e necessità di garantire l'*auctoritas senatus*. Ma l'assunto fondamentale del suo pensiero non cambia: la costituzione mista può essere conservata solo se il Senato mantiene il controllo dello Stato⁴². La riflessione politica è lo strumento più immediato per ribadire la necessità concreta di salvare il ruolo del Senato, pur essendo ormai prossima la guerra civile. Mentre Cicerone approfondiva il suo pensiero, in sintonia con Platone, Aristotele e gli altri grandi esponenti del pensiero politico greco, Cesare e Pompeo precipitavano lo Stato romano verso la rovina. Furono proprio gli eventi contemporanei alla stesura del trattato che indussero Cicerone a ritardare la pubblicazione del *De legibus*⁴³.

⁴⁰ Rispetto allo schema ternario di Polibio, lo schema binario adottato da Cicerone si ricollega evidentemente alla riflessione di Platone nelle *Leggi*. Cfr. al riguardo il saggio di G. CAMBIANO, cap. 5, in questo volume.

⁴¹ *De legibus* III 28: *Si senatus dominus sit publici consilii quodque is creverit defendant omnes, et si ordines reliqui principis ordini consilio rem publicam gubernari velint, possit ex temperatione iuris, cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit, teneri ille moderatus et concors civitatis status*. L'importanza dell'aristocrazia dipende anche dalla sua capacità di influenzare i comportamenti e i costumi dell'intera comunità: cfr. *Leg. III* 30-32 e J.-L. FERRARY, *Statesman and law*, cit., pp. 64-65, che ribadisce anche in questo caso la dipendenza da Platone del pensiero ciceroniano.

⁴² J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., p. 748.

⁴³ Sull'atmosfera politica e culturale in cui maturò il *De legibus* e sulla successiva evoluzione del pensiero ciceroniano, come lotta per la *libertas*, cfr. E. LEPORÉ, *Il pensiero politico romano*, cit., pp. 875-880.

2. Dopo Cicerone: il nuovo significato di costituzione mista nel pensiero politico romano

Nel gennaio del 49 Cesare attraversò il Rubicone, e la riflessione politica di Cicerone venne superata dai fatti. Sorpreso, come molti, dalla rapidità d'azione di Cesare, e dall'incalzare degli eventi, Cicerone rinunciò probabilmente a pubblicare il *De legibus*. Continuò la sua battaglia politica e intellettuale in difesa del Senato, ma alla fine cadde come vittima illustre della rivoluzione che stava trasformando l'antico stato repubblicano in una monarchia. Il suo nome venne infatti inserito nelle liste di proscrizione redatte dai triumviri. Il 5 dicembre del 43, Cicerone fu brutalmente assassinato dai sicari di Antonio. Perfino le sue spoglie furono oltraggiate dal rancore di Antonio. Ma per tutto il primo secolo d.C., il suo impegno in difesa del Senato e delle sue prerogative venne celebrato da quanti, in condizioni sempre più difficili, si battevano contro la deriva autoritaria e dispotica del principato⁴⁴.

La rivoluzione augustea cambiò drasticamente l'assetto politico e costituzionale dello Stato romano. Al di là della finzione augustea, la supremazia del *princeps* nel nuovo ordine apparve ben presto completa e irrevocabile. La perfezione del sistema temperato descritto e auspicato da Cicerone venne meno in pochi anni, degenerando in monarchia assoluta. E tuttavia, la discussione sul governo misto a Roma non si estinse con la fine della *libertas* repubblicana. Nella prima età augustea è infatti testimoniato l'interesse di Ario Didimo di Alessandria, maestro di filosofia e consigliere di Augusto, per il governo misto. Giovanni Stobeo conserva infatti un frammento tratto da una sua epitome di etica peripatetica. Nel testo il filosofo presenta le diverse forme politiche, sostenendo che la migliore tra le costituzioni è appunto quella mista; e che tuttavia tutte le costituzioni sono destinate a mutare, anche in forme deteriori. Si tratta evidentemente di un cenno, per noi troppo frettoloso, alla discussione sul rapporto tra anaciclosi e governo misto, che sembrerebbe indicare nel caso di Didimo una sintonia con la visione polibiana. Al di là della frammentarietà del testo, è comunque degno di nota che nella cerchia più ristretta degli intellettuali vicino ad Augusto si mantenesse vivo il dibattito sulle forme di governo, e sulla costituzione mista in particolare⁴⁵.

In età imperiale le trasformazioni della riflessione sul governo misto riflettono la riduzione di spazio politico per l'aristocrazia senatoria. Alcuni caratteri

⁴⁴ Sulla morte di Cicerone come simbolo della fine della libertà repubblicana: cfr. R. DEL'INNOCENTI PIERINI, *Cicerone nella prima età imperiale. Luci ed ombre su un martire della repubblica*, in E. NARDUCCI (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina*, Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 10 maggio 2002), Pisa, ETS, 2005, pp. 3-54; P. ESPOSITO, *La morte di Cicerone da Livio a Fruttero & Lucentini*, in E. NARDUCCI (a cura di), *Cicerone tra antichi e moderni*, Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino, 9 maggio 2003), Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 82-104.

⁴⁵ Cfr. Io. Stob., *Anth.*, II 7, 150-151 Wachsmuth. Sul passo cfr. S. MAZZARINO, *Pensiero storico classico*, II, pp. 319-320; più in generale sui rapporti tra Ario Didimo e Augusto, G.W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. 33-34 e 39-41.

tracciati dal pensiero di Cicerone non mutarono. Soprattutto, la costituzione mista continuò ad esprimere un programma di natura aristocratica. Erano infatti gli ambienti aristocratici, a Roma e nell'impero, che cercavano una nuova e vantaggiosa collocazione nel regime monarchico fondato da Augusto. D'altra parte, ancora in sintonia con Cicerone, si continuava ad attribuire alla costituzione mista un carattere di perfezione, di base teorica per la conservazione dello Stato, fondata su scelte politicamente moderate e operate secondo giusta misura. Cambiarono invece la prospettiva generale della riflessione e le aspettative dell'aristocrazia. Al centro del problema rimase il rapporto tra aristocrazia e potere. E tuttavia, si passò dalla visione di una forma complessiva dell'ordinamento politico, che garantiva il controllo dello Stato all'aristocrazia, evitando il prevalere delle masse popolari, alla necessità di trovare un equilibrio nel rapporto tra ceti aristocratici e principe – la componente monarchica che con Augusto aveva preso il controllo dell'*imperium* e dunque l'egemonia nello Stato. Ne derivò una forma nuova di *temperatio imperii*: a partire dal principato augusteo, il dibattito sul governo misto si trasformò in esortazione al monarca a scegliere tra l'aristocrazia dell'impero quanti per nascita e per merito fossero più idonei a condividere la gestione del potere. In effetti, dall'età augustea fino all'età tardoantica, l'instaurazione di un governo misto, e dunque temperato e destinato a durare, appare direttamente legato alla possibilità di collaborazione tra il principe e i suoi sudditi migliori. Si tratta di una riflessione che si inserisce in uno dei temi centrali nel pensiero politico romano di età imperiale, la distinzione netta tra imperatore e despota. Accettando la dura realtà di un governo monarchico, fin dall'età augustea il pensiero politico romano cercò di elaborare un codice di comportamento per il principe, capace di distinguere il suo governo da quello di un *tyrannus*, di un despota sul modello di Tarquinio il Superbo o dei sovrani orientali. Diversi furono gli stimoli culturali che alimentarono tale riflessione: la tradizione senatoria romana, il pensiero politico greco, in particolare quello di ambito stoico, ecc. In questo contesto, l'idea della collaborazione tra sovrano e aristocrazia nella gestione del potere rappresenta un carattere forte del principe moderato, del *civilis* o *optimus princeps*⁴⁶.

Non v'è dubbio che il dibattito di età imperiale sul governo misto esprime il desiderio dei ceti dirigenti dell'impero, a Roma e nelle province, di condividere la gestione del potere con il principe. Dal punto di vista delle aristocrazie, questa intesa con il principe si comprende soprattutto in riferimento alla pericolosità delle masse popolari. A tal riguardo, è significativo notare un arricchimento della riflessione. Infatti, alla posizione di Cicerone – ormai superata, perché fondata sul dominio dell'aristocrazia senatoria – si affiancano elementi del-

⁴⁶ In generale sul pensiero politico del principato, cfr. S. MAZZARINO, *Il pensiero politico pagano nell'età imperiale*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, Torino, Utet, 1982, pp. 805-875. In particolare per la riflessione sul *tyrannus* in età tardo antica, cfr. U. ROBERTO, *Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eraclio*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotesimo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori editrice, 2001, t. I, pp. 25-61.

la teoria aristotelica sulla costituzione mista. In particolare, Aristotele era convinto della necessità di un ceto di *mesoi* per realizzare una costituzione mista. Ecco dunque emergere un nuovo carattere della riflessione sul governo misto che caratterizza gli autori di età imperiale e tardoantica: l'*élite* aristocratica delle città si presenta come la forza mediatrice che, in una visione appunto aristotelica, deve mediare tra il potere supremo, cioè l'imperatore, e le masse popolari⁴⁷. Si tratta di una nuova posizione dell'aristocrazia indotta dai cambiamenti della società romana dopo le guerre civili e la vittoria di Augusto nel 27 a.C. Abbandonata, perché irrealizzabile, la possibilità di uno Stato fondato sul controllo dell'aristocrazia, il ruolo del Senato è ormai marginale rispetto a quello del *princeps*. L'accettazione del potere monarchico come elemento fondante dello Stato romano – a tutto discapito dell'aristocrazia – è una premessa di questa riflessione che appare inconciliabile con la riflessione di Cicerone. Mentre questi considerava il Senato come elemento dominante nello Stato, la riflessione dell'età imperiale e tardoantica sul governo misto si muove alla ricerca di uno spazio per l'aristocrazia, in un confronto che è ormai tutto giuocato tra principe e masse. Come si vede, in pochi decenni la riflessione di Cicerone diviene quasi del tutto obsoleta, segno di un remoto passato, cancellato velocemente dalla rivoluzione augustea.

Il superamento della visione ciceroniana è già evidente nel pensiero di un intellettuale greco che dopo Azio (31 a.C.) riflette sulla storia romana arcaica, Dionigi di Alicarnasso⁴⁸. Presentando la costituzione romana al tempo di Romolo, Dionigi svolge una significativa riflessione sul governo misto, calandola in un assetto costituzionale monarchico. Già da questo carattere generale della sua opera appare evidente l'allontanamento dal rigido presupposto ciceroniano, che escludeva la possibilità di governo misto in un regime monarchico. È significativo notare che siamo a pochi anni di distanza dalla pubblicazione del *De re publica: la Storia di Roma arcaica* di Dionigi (in 20 libri) venne infatti composta tra il 30 e il 7 a.C. Attraverso la rappresentazione della storia di Roma dalle origini fino alla prima guerra punica si suggerisce un modello nuovo di costituzione mista, che è possibile considerare come schema di transizione tra l'età repubblicana e la riflessione di età imperiale. Accettando pienamente la necessità della monarchia – nella sua visione Augusto è un monarca assoluto, un βασιλεύς – Dionigi ritiene possibile un'intesa tra potere monarchico e aristocrazia senatoria in uno schema di costituzione mista. L'originaria costituzione di età regia prevedeva infatti una collaborazione tra *rex* e aristocratici. Questo schema arcaico diviene modello politico per l'età augustea, per il rapporto tra *princeps* e aristocrazia senatoria. E tuttavia, la prospettiva di Dionigi è significativamente dilatata. Il governo misto si può infatti realizzare qualora il principe sia disposto a chiamare i migliori esponenti dell'aristocrazia nella gestione del potere. E

⁴⁷ Cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 15. Per la visione aristotelica, cfr. S. VIDA, *La «politia» aristotelica e l'elogio della medietà*, supra in questo volume, partic. 19-20.

⁴⁸ Cfr. in generale E. GABBA, *Dionysius of Halicarnassus and the Archaic History of Rome*, Berkeley-Los Angeles, University Press, 1992.

il coinvolgimento delle *élites* municipali greche in questa operazione è fortemente auspicata da Dionigi, che ricorda come modello per l'assimilazione l'apertura di Tullo Ostilio ai forestieri (*Ant. Rom.* III 11)⁴⁹.

La visione di Dionigi anticipa i principali temi di riflessione dell'età imperiale. Nella nuova visione di governo misto, l'aristocrazia svolge il ruolo di forza mediatrice tra principe e masse. Il principe tempera il suo *imperium* assoluto concedendo alle aristocrazie poteri e prerogative. In questo modo, realizza lo Stato perfetto, in quanto misto e moderato, e assurge al rango di *optimus princeps*. Al di là di questa premessa fondamentale, è interessante sottolineare come il dibattito appaia più intenso soprattutto sulla composizione dell'aristocrazia chiamata a collaborare con il *princeps*. Anche per l'evidente impegno di imperatori come Claudio e, successivamente, gli Antonini, il coinvolgimento dell'aristocrazia non si limitò ai ceti dirigenti dell'Urbe, antichi eredi delle *gentes* repubblicane, o dell'Italia⁵⁰. Soprattutto nei pensatori dell'Oriente greco sotto il dominio di Roma, l'esortazione a realizzare un governo misto si collega significativamente alla richiesta dei ceti dirigenti provinciali di partecipare alla gestione del potere. Solo accogliendo le aristocrazie municipali delle colte *poleis* d'Oriente si può realizzare una costituzione perfetta, in quanto mista, temperata e adeguata alla vocazione ecumenica di Roma. È questo un altro tema nuovo che subentra nel dibattito sul governo misto. Dopo Azio (31 a.C.), la propaganda augustea aveva insistito sulla definitiva conquista dell'egemonia mondiale da parte di Roma. L'impero romano si presentava come l'erede di Alessandro: la pace nelle province e la sicurezza delle frontiere imperiali apparivano come il frutto più prezioso della tensione ecumenica di Roma. Dopo il consolidamento dell'impero nel I sec. d.C., le voci più importanti della cultura ellenistico-romana tra II e prima metà del III secolo, l'età della Seconda Sofistica, partecipano al dibattito. Secondo questi intellettuali, Roma può contemporaneamente realizzare il governo misto perfetto e soddisfare la sua vocazione ecumenica affiancandosi nella gestione del potere il ceto dirigente delle *poleis* greche. L'apertura alle aristocrazie orientali – anche attraverso la generosa concessione dei diritti di cittadinanza romana – è dunque presentata come strumento efficace per conservare l'impero, attraverso il governo misto, e per garantirne il suo carattere universale. Tra le voci più significative di questa visione è opportuno prendere in considerazione Elio Aristide e Cassio Dione, entrambi cittadini romani di cultura greca, ed entrambi esponenti dell'aristocrazia municipale che aspirava al coinvolgimento nel governo dell'impero⁵¹.

⁴⁹ Cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 117-119; C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 27-40. Sulla fortuna della riflessione di Dionigi, cfr. G. PEDULLÀ, *La ricomparsa di Dionigi. Niccolò Machiavelli tra Roma e la Grecia*, «Storica», 28 (2004), pp. 7-90.

⁵⁰ Per l'impegno di Claudio a favorire l'aristocrazia provinciale anche contro la volontà dell'aristocrazia senatoria di Roma e dell'Italia, cfr. Tacito, *Ann.* XI 23-24 e la riflessione sul testo della Tavola di Lione (48 d.C.) in A. GIARDINA, *L'Italia romana. Storia di un'identità incompiuta*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 3-116.

⁵¹ Per ovvie esigenze di spazio si può solamente accennare ad altre personalità che nella par-

3. *L'impero di Roma come costituzione mista nel pensiero di Elio Aristide*

Nel valutare la riflessione sul governo misto in età imperiale occorre in primo luogo sottolineare un significativo cambio di prospettiva storica. Polibio e Cicerone ragionavano ancora riferendosi alla *polis*, a Roma città-Stato che governava su un gruppo di *provinciae* completamente subordinate al potere centralizzato del Senato. Dalla loro riflessione erano esclusi gli abitanti delle province, perché uomini vinti, sottomessi all'arbitrio dei governatori di Roma. Con la fondazione del principato, il rapporto tra Roma e le province subisce una profonda trasformazione. Una tra le conseguenze più significative del nuovo ordine augusteo fu la rapida trasformazione del rapporto tra Roma e l'Italia, da una parte, e le province dell'impero, dall'altra. Nell'arco di pochi decenni, il baricentro del potere e della ricchezza passò dall'Italia alle province. I segnali più evidenti di questo slittamento si notano nel I sec. d.C. sotto tutti i versanti: economico, sociale, culturale, politico. Soprattutto dal punto di vista sociale, si sviluppano significativi fenomeni di mobilità sociale che investono tutto l'impero. I ceti superiori della società provinciale tra Occidente e Oriente cercano di emergere per arrivare ai posti di potere. Alcuni principi, come Claudio, agevolano la mobilità sociale delle aristocrazie locali, e l'apice di questa trasformazione nell'impero si ebbe nel periodo degli Antonini (96-192 d.C.). Soprattutto in quest'epoca le aristocrazie municipali dell'Oriente romano trovarono nell'imperatore il punto di riferimento per soddisfare le loro ambizioni di ascesa sociale.

Una significativa testimonianza di questa realtà si ha nell'orazione *A Roma*, composta da Elio Aristide e pronunciata forse alla presenza dell'imperatore Antonino Pio nel 144 d.C.⁵² Nel pensiero di Elio Aristide l'orizzonte politico del governo misto si è ormai dilatato dalla *polis* al grande impero mediterraneo. Nella sua funzione di portavoce delle *élites* greche sottomesse ai Romani, Aristide celebra Roma come impero universale⁵³. Nei passi più significativi dell'opera

te greca dell'impero approfondirono la riflessione politica sul governo misto. Di significativa importanza è l'esperienza di Dione Crisostomo di Prusa, intellettuale attivo in età traianea. Soprattutto nella sua operetta *Agamennone*, Dione affronta la questione del governo misto, trasportando nel mondo fittizio della regalità omerica l'urgente necessità di una collaborazione tra principe e aristocrazie. Cfr. al riguardo C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 59-64. Si vd. pure P. DESIDERI, *Dione di Prusa*, Firenze, D'Anna, 1979, partic. pp. 269-297.

⁵² Cfr. in generale J.H. OLIVER, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides*. «Transactions of American Philosophical Society», 43 (1953), pp. 871-1003; M. PAVAN, *Sul significato storico dell'«Encomio di Roma» di Elio Aristide*, «La Parola del Passato», 82 (1962), pp. 81-95; per il valore politico del discorso vd. pure V.J. BLEICKEN, *Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 7 (1966), pp. 225-277, e F. VANNIER, *Aelius Aristides et la domination romaine d'après le discours à Rome*, «Dialogues d'Histoire Ancienne», 2 (1976), pp. 497-506. Più recentemente, si veda pure P. DESIDERI, *Scrittura pubblica e scritture nascoste*, introduzione a Elio Aristide, *A Roma*, a cura di F. FONTANELLA, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 3-22.

⁵³ Sull'organizzazione del discorso con il passaggio dall'elogio di Roma all'elogio dell'impero come unica *polis*, cfr. P. DESIDERI, *Scrittura pubblica*, cit., pp. 7-9.

emerge la celebrazione della vocazione ecumenica della città, che ha fatto di un immenso impero un'entità statale governata come una *polis*, come una democrazia universale:

Né il mare, né le enormi distanze di terre impediscono di essere cittadini romani, né, a questo riguardo, c'è più differenza tra l'Asia e l'Europa, ma tutte le opportunità sono a disposizione di tutti: nessuno che sia degno di posti di comando o di fiducia è infatti considerato uno straniero, ma si è costituita un'unica democrazia universale, sotto un unico uomo, il miglior capo e ordinatore, e tutti si riuniscono come in un foro comune, ciascuno per ricevere ciò che a lui si conviene [...]. Voi che siete un grande popolo avete dato delle dimensioni grandiose alla vostra città, e non l'avete resa degna di ammirazione comportandovi in modo altezzoso, cioè precludendola a tutti gli altri popoli, ma avete cercato una popolazione degna di lei e avete fatto sì che 'romano' non indicasse l'appartenenza ad una sola città, ma fosse il nome di una specie di stirpe comune, non una fra le tante, ma tale da controbilanciare tutte le altre. Infatti ora non distinguate più gli uomini in Greci e Barbari, né vi siete limitati a dimostrare loro come ridicola quella distinzione, dato che la vostra città da sola è più popolosa, per così dire, di tutta la stirpe greca: voi invece avete distinto tutta l'umanità in Romani e non Romani: a tal punto avete esteso il nome dell'Urbe⁵⁴.

Secondo Elio Aristide, esponente della raffinata cultura ellenica e cittadino romano, la vocazione universale dell'impero romano e la ragione della sua solidità si fondano sulla capacità dei Romani di integrare i non Romani. L'integrazione avveniva attraverso il dono della cittadinanza romana, che rappresentava la ricompensa più ambita per tutti i non cittadini. Chiunque si fosse mostrato meritevole nei confronti di Roma poteva ottenere questo importante dono. In età imperiale ne beneficiarono soprattutto gli uomini delle *élites* dominanti nelle province, tanto in Occidente, quanto in Oriente. E, infatti, Aristide celebra la capacità dei Romani di integrare nei posti di responsabilità gli elementi migliori delle aristocrazie provinciali, al di là della loro origine etnica e della loro cittadinanza:

Siete stati proprio voi a non sollevare sentimenti di invidia, mettendo in comune tutti i privilegi e dando agli elementi capaci la possibilità di prendere parte al governo, invece di essere governati. E non vi è neppure rancore da parte di quelli che sono stati esclusi; poiché il regime politico è comune a tutti, come in una sola città, e i dirigenti naturalmente governano non come su un popolo straniero ma come tra gente di casa propria [...]. Si è venuta formando un'unica armonia che coordina ogni aspetto del nostro sistema politico-sociale (§§ 65-66).

Attraverso questa apertura i Romani fondarono un'egemonia più grande e più stabile rispetto agli imperi del passato. Il confronto tra Roma e le precedenti egemonie è un altro tema fondamentale del discorso. I Romani furono più grandi dei Persiani, che avevano sottoposto i loro sudditi ad un duro dispotismo;

⁵⁴ Per il testo e la traduzione italiana, cfr. Elio Aristide, *A Roma*, a cura di F. FONTANELLA, cit., §§ 63-64.

e più grandi di Alessandro, che aveva fondato un impero disperso alla sua morte in regni divisi e discordi tra loro.

La celebrazione dell'apertura dei Romani alle genti sottomesse confluisce nella descrizione dell'impero-*polis* come sistema politico basato su una costituzione mista⁵⁵. Al vertice del sistema c'è il principe. E tuttavia, nell'intera orazione, Aristide presenta l'imperatore non come un monarca assoluto o come un despota, bensì come un supremo magistrato (ἄρχων o ἡγεμών sono i termini più utilizzati), che assicura pace, ordine e giustizia: a lui tutti devono completa obbedienza⁵⁶. Tra l'imperatore e la massa dei sudditi dell'impero, cittadini e peregrini, v'è un ceto aristocratico delle città che svolge il ruolo di mediatore politico, ricoprendo incarichi di responsabilità e comando nell'amministrazione, nell'esercito, nella vita politica, nello stesso *consilium principis*. Sono gli ἄριστοι, i migliori per nascita e per merito tra gli abitanti dell'impero, che i Romani rendono cittadini e chiamano alla gestione del potere: «voi avete diviso gli abitanti dell'impero (dicendo questo intendo tutta l'ecumene) in due categorie: agli elementi più colti, più nobili e più capaci di qualsiasi provenienza avete dato i diritti politici e la cittadinanza; gli altri li tenete come sudditi soggetti al vostro governo [...]. Avete concesso libertà e autonomia a coloro che un tempo ebbero la supremazia e il primato e governate gli altri con moderazione, con grande previdenza e sollecitudine»⁵⁷.

Sono queste le premesse che consentono di descrivere la costituzione romana come mista, e dunque perfetta, in età imperiale:

E anche nella stessa Urbe mi sembra che abbiate istituito una forma di governo diversa da quelle di tutti gli altri uomini. Prima infatti si riteneva che ci fossero fra gli uomini tre tipi di regimi politici: due con due nomi ciascuno, essendo ognuno dei due considerato tirannide o oligarchia, regno o aristocrazia, a seconda dell'atteggiamento assunto da coloro che ne erano a capo; il terzo, invece, aveva il nome di democrazia, sia che fosse governato bene che meno bene. Le città si ripartirono dunque l'uno o l'altro tipo, a seconda che vincessero presso di loro la libera scelta o il caso. Tuttavia il vostro regime politico non è uguale a nessun altro, ma è come un misto di tutti, senza la parte peggiore di ciascuno; perciò è proprio questa forma di governo che è risultata vincente. Tanto che, quando uno consideri il potere del popolo e come facilmente ottiene tutto ciò che desidera e richiede, penserà che si tratti di una democrazia e che non vi manchi niente fuorché gli errori commessi dal popolo; quando poi osservi il Senato che delibera ed esercita il potere, penserà che non esista un'aristocrazia più perfetta di questa; ma avendo infine rivolto lo sguardo all' 'eforo' e al 'pritano' di tutto questo, grazie al quale al popolo è dato di ottenere ciò che

⁵⁵ Secondo P. DESIDERI, *Scrittura pubblica*, cit., pp. 8-9, la descrizione dell'ordinamento imperiale romano come costituzione mista, sebbene irrealistica, si spiega con la volontà di celebrare la *polis* che è stata capace di estendersi in impero mondiale. È evidente l'influsso di Polibio su questa rappresentazione di Aristide.

⁵⁶ Cfr. in generale S.A. STERTZ, *Aelius Aristides' Political Ideas*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 34, 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1994, pp. 1248-1270, p. 1251.

⁵⁷ Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, § 107.

desidera e ai ‘pochi’ di governare e di avere potere, vedrà proprio colui che detiene la monarchia più perfetta, libera dai mali della tirannide e superiore ad ogni prestigio di re⁵⁸.

Il passo mostra chiaramente taluni punti di collegamento con il pensiero di Polibio. Aristide, infatti, giustifica attraverso il sistema di governo misto le ragioni della egemonia mondiale dei Romani. Ma l’equilibrio tra le componenti del governo misto in Aristide è ovviamente diverso da quello presente in Polibio. Al centro di tutto il sistema politico nell’età degli Antonini c’è l’imperatore, considerato come un supremo magistrato, eforo e pritano allo stesso tempo. È l’imperatore che si preoccupa di soddisfare le necessità dei suoi sudditi: in questo modo è possibile considerare l’impero romano come una δημοκρατία universale. Aristide infatti non procede ad una rivalutazione, che risulterebbe del tutto anacronistica, del regime democratico; al contrario, appare ispirato da principi aristocratici, in piena coerenza e continuità con la riflessione antica sul governo misto. Infatti, il principe realizza una costituzione mista poiché condivide il suo potere con i ‘pochi’, gli aristocratici che a diverso titolo partecipano all’amministrazione dell’impero (§ 19). Attraverso la collaborazione degli ἄριστοι, l’imperatore riesce a garantire ordine, pace, prosperità a tutti i sudditi. La definizione dell’impero romano come δημοκρατία va dunque intesa come capacità dell’ordinamento di soddisfare le esigenze dei diversi gruppi sociali; in particolare di assecondare l’aspirazione delle aristocrazie municipali greche ad entrare nell’ordine equestre e senatorio, occupando posti di potere nell’impero⁵⁹.

Del resto, sotto altri due aspetti la riflessione di Aristide appare in piena sintonia con la precedente riflessione sul governo misto. In primo luogo, in quanto governo misto, l’ordinamento imperiale romano funziona perfettamente, assicurando pace e giustizia a tutti i sudditi. Si tratta evidentemente di un elemento di continuità con il pensiero politico greco, confermato da Cicerone, che considera il governo misto come la forma migliore di governo. In secondo luogo, con una significativa distinzione da Polibio, e in piena sintonia con Cicerone, Aristide definisce il regime imperiale romano, in quanto governo misto, destinato a durare per l’eternità⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, § 90. Sul passo il commento di M. PAVAN, *Sul significato*, cit., pp. 88-89; C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 73-78; Tendono invece a svalutare l’importanza del riferimento alla costituzione mista: G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 126-128, che giudica la riflessione di Aristide sul governo misto alla stregua di un’esercitazione retorica, secondo il genere del panegirico; vd. pure F. VANNIER, *Aelius Aristide*, cit., 500; sulla stessa linea G. BOWERSOCK, *Aelius Aristides*, in P.E. EASTERLING-B.M.W. KNOX (ed. by), *The Cambridge History of Classical Literature*, I: *Greek Literature*, Cambridge, University Cambridge Press, 1985, pp. 658-662.

⁵⁹ Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, §§ 38-39 e 60. Sul concetto di δημοκρατία in Aristide, cfr. C.G. STARR, *The perfect democracy of the Roman Empire*, «American Historical Review», 58 (1952), pp. 1-16, partic. 14; S. STERTZ, *Aelius Aristides*, cit., pp. 1252-1253; C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 71-73. Sul valore riduttivo dell’indicazione gherousia- ‘Senato’ nel cap. 90 rispetto alla rappresentazione dell’aristocrazia come formata dagli ἄριστοι di tutte le province presente nel resto dell’orazione, cfr. la discussione di C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 76-78.

⁶⁰ Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, § 108: la durata dell’impero è l’eternità. Al di là della circostanza

Rispetto alla formulazione di Polibio, o Cicerone, la visione di Aristide esprime una interpretazione più sociale, che politica, del concetto di costituzione mista. Aristide non guarda tanto alla mescolanza delle forme politiche pure nell'assetto del sistema politico romano. Piuttosto, suo interesse è sottolineare come il carattere 'misto' della costituzione romana sia garantito dalla presenza di un ceto aristocratico, composto da provinciali, che media tra principe e masse popolari. L'azione di questa aristocrazia del potere è ispirata alla moderazione e volta al benessere di tutti, in piena sintonia con il ruolo di garante della pace e dell'ordine ricoperto dall'imperatore. Moderazione, condivisione del potere tra principe e ceto aristocratico, prospettiva aristocratica, attenzione alle necessità di tutti gli abitanti dell'impero, che in tal modo diviene democrazia universale: sono questi gli elementi fondamentali che consentono di considerare la costituzione imperiale come una costituzione mista, dunque perfetta e duratura⁶¹.

4. *L'aristocrazia senatoria e il dibattito sul governo misto: Cassio Dione e Tacito*

L'idea di governo misto inteso come collaborazione tra *princeps* e aristocrazia senatoria riemerge nella riflessione storiografica di Cassio Dione, senatore e uomo politico di cultura greca nell'età dei Severi⁶². Nella sua monumentale *Storia romana*, il libro LII è interamente dedicato ad un dialogo immaginario tra i due consiglieri di Cesare Ottaviano, Agrippa e Mecenate, ambientato nel 29 a.C., dunque nel periodo immediatamente successivo alla vittoria di Azio e alla conquista dell'Egitto. Soprattutto nella parte di Mecenate, il dialogo si rivela un espediente di Cassio Dione per presentare attraverso la finzione del passato storico il suo giudizio sulla monarchia dei Severi⁶³. Nel decidere sull'assetto della *res publica* appena pacificata, Agrippa invita Ottaviano a restaurare la repubblica aristocratica, abbandonando ogni velleità autocratica (LII 2-13). Mecenate, al

encomiastica del discorso, questa osservazione si può legare anche alla natura politica dell'impero, che è appunto un governo misto.

⁶¹ Sotto questo punto di vista, Aristide condivide con i suoi predecessori una visione aristocratica della teoria e della prassi politica. Cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., 78. Nel suo discorso in lode di Atene, *Panathenaicus*, Aristide riprende il tema del governo misto, ma con una prospettiva diversa, che mostra evidenti influssi dalle teorie peripatetiche. Cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., p. 128.

⁶² Per un'introduzione al pensiero politico di Cassio Dione, cfr. F. MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, Clarendon Press, 1964, partic. pp. 83-102; C. LETTA, *La composizione dell'opera di Cassio Dione: cronologia e sfondo storico-politico*, in *Ricerche di storiografia greca di età romana*, Pisa, Giardini, 1979, pp. 117-189.

⁶³ Il libro LII venne probabilmente composto durante il principato di Caracalla, nel 214-215. Cfr. in generale J. BLEICKEN, *Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie. Die Rede des Maecenas Buch 52, 14-40*, «Hermes», 90 (1962), pp. 444-467; U. ESPINOSA RUIZ, *Debate Agrippa-Mecenas en Dion Cassio. Respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época Severiana*, Madrid, Universidad Complutense, 1982, pp. 69-75; e le osservazioni di J.M. RODRÍGUEZ, *De César à Auguste. L'image de la monarchie chez un historien du siècle des Sévères*, «Revue des Etudes Anciennes», 85 (1983), 67-87.

contrario, esorta Ottaviano a fondare una monarchia moderata, basata sulla partecipazione al potere dell'aristocrazia senatoria (LII 14-40). Solo in questo modo Mecenate riteneva possibile arrivare ad una nuova forma di governo, dopo il passaggio della costituzione romana attraverso le forme pure della monarchia, della democrazia, dell'oligarchia aristocratica. Per meglio comprendere il dialogo occorre far riferimento ad altri passi di Cassio Dione, dove l'autore esprime il suo giudizio sulla crisi della repubblica e sulle guerre civili. In particolare, presentando le conseguenze della battaglia di Filippi nel 42 a.C., Cassio Dione inserisce la drammatica crisi dello Stato repubblicano in una visione evidentemente collegabile alla riflessione sul governo misto. Scrive l'autore riferendosi a quel periodo: «I Romani potevano vivere in armonia all'interno del sistema politico vigente. Infatti è naturalmente impossibile che una democrazia pura, sviluppatasi in un impero di tale grandezza, sia in grado di esercitare la moderazione; così essi in seguito, avendo intrapreso molti conflitti simili l'uno dopo l'altro, ad un certo punto sarebbero certamente finiti completamente schiavi o sarebbero caduti in rovina»⁶⁴. Secondo Cassio Dione, le guerre civili furono il risultato della naturale degenerazione della democrazia intesa come forma pura. Per democrazia l'autore intende ovviamente la repubblica aristocratica. Degenerando in oligarchia, il sistema perse la moderazione e tutto precipitò nel disastro delle guerre civili. Se questo è il giudizio sulla repubblica, è allora evidente che Cassio Dione considera l'instaurazione del principato come il recupero di un governo migliore, perché fondato sulla moderazione. E, d'altra parte, il regime monarchico diviene un passo necessario per ristabilire l'ordine, la pace, la forza dello Stato. Non v'è dubbio che tra Agrippa e Mecenate, Cassio Dione sia pienamente allineato con quest'ultimo⁶⁵. Questa visione del principato è legata in primo luogo alla capacità di Ottaviano di fondare un assetto costituzionale moderato, dove nessuna forza politica prevale sull'altra: «Avendo mescolato la monarchia alla democrazia egli conservò ai Romani la libertà e nello stesso tempo stabilì ordine e sicurezza, cosicché essi, essendo lontani sia dalla impudenza temeraria di una democrazia che dai soprusi di una tirannia, vivessero in una libertà moderata e in una monarchia senza terrore, sudditi di una monarchia senza essere schiavi e cittadini di una democrazia senza essere discordi»⁶⁶.

⁶⁴ Cass. Dio XLVII 39, 4-5. Vedi al riguardo anche le considerazioni di S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, cit., III, p. 202.

⁶⁵ L'impero non può essere governato da un sistema democratico, che per Cassio Dione significa repubblica aristocratica: cfr. P. MCKECHNIE, *Cassius Dio's speech of Agrippa: a realistic alternative to imperial government*, «Greece&Rome», 28 (1981), pp. 150-155; sulla necessità della monarchia secondo Cassio Dione, cfr. B. MANUWALD, *Cassius Dio und Augustus*, Wiesbaden, Steiner, 1979, p. 26; si tratta di una visione condivisa dagli uomini di cultura dell'età severiana: cfr. per es. per il pensiero di Flavio Filostrato: M. MAZZA, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno «speculum principis» del III sec. d.C.*, in P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA, *Governanti ed intellettuali. Popolo di Roma e popoli di Dio*, Torino, Giappichelli, 1982, pp. 93-121.

⁶⁶ Cass. Dio LVI 43, 4; cfr. pure LIII 19, 1. Sulla posizione di Cassio Dione, cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 83-94.

Tornano i termini della riflessione ciceroniana, *imperium*, *libertas* e concordia tra i cittadini, in una formula politica che in quanto mista assicura moderazione e stabilità. Nel pensiero di Cassio Dione questi sono gli elementi costitutivi di un regime monarchico moderato che egli chiama *μοναρχία*, distinguendola allo stesso tempo da *δυναστεία*, potere personale che esprime gli aspetti più perversi della *cupido dominandi*, e dalla sua forma degenerata, la *τυραννίς*. A garantire l'equidistanza della *μοναρχία* dalle forme più negative di potere monarchico è soprattutto la collaborazione tra principe ed *élites* aristocratiche dell'impero. La centralità del Senato nel sistema politico romano e la difesa delle sue prerogative sono alla base della riflessione storico-politica di Cassio Dione⁶⁷. Conseguentemente, la moderazione che caratterizza il governo imperiale si fonda, da una parte, sul rispetto del Senato e delle sue prerogative (LII 31-32); dall'altra, sull'alleanza tra principe (elemento monarchico) e ceti dirigenti (elemento aristocratico) allo scopo di limitare la pericolosità e l'instabilità delle masse popolari (elemento democratico). Rispetto a questi due temi Cassio Dione si esprime in perfetta sintonia con la visione aristocratica ciceroniana. Per entrambi, le masse popolari sono una minaccia imminente sull'equilibrio dello Stato, e solo con l'aiuto delle aristocrazie il principe può tenerle a freno: «per questa ragione ti consiglio [...] di mettere fine all'audacia della popolazione e di porre l'amministrazione dei pubblici affari nelle tue mani e in quelle degli altri migliori cittadini, affinché i più prudenti prendano le deliberazioni, governino i più adatti al comando, e servano nell'esercito dietro pagamento i più forti fisicamente e i più bisognosi [...]. Infatti la libertà della massa è la più amara forma di schiavitù per gli elementi migliori e porta entrambi alla comune rovina»⁶⁸. Per realizzare il controllo delle masse popolari, il principe deve necessariamente cedere una parte dei suoi poteri all'aristocrazia; soprattutto a quella senatoria, ma anche agli esponenti del ceto equestre. In questo modo si realizza il principio di moderazione all'interno del sistema imperiale auspicato da Mecenate-Cassio Dione. L'azione dell'aristocrazia si sviluppa su due livelli: quello del potere centrale per il controllo dello Stato; e quello del potere locale per la gestione dello spazio enorme delle province. Per quanto riguarda il controllo dello Stato, il ceto senatorio e quello equestre si presentano come un corpo intermedio tra principe e masse popolari (e militari), che svolge una funzione di bilanciamento politico limitando la prevalenza di entrambi. La sua forza e la sua qualità assicurano la sicurezza e la prosperità dello Stato. Ecco perché è fondamentale per il principe aver cura del Senato e della scelta dei nuovi senatori. Ma tale operazione va realizzata tenendo soprattutto conto dei meriti dei singoli:

Dico perciò che devi innanzitutto selezionare e scegliere con cura l'intero Senato, dal momento che ci sono alcuni elementi non degni che, a causa dei disordini, sono di-

⁶⁷ Sul lessico politico di Cassio Dione e il concetto di *monarchia*, cfr. ESPINOSA RUIZ, *Debate Agrippa-Mecenas*, cit., pp. 69-75; e RODDAZ, *De César à Auguste*, cit., partic. pp. 79-80.

⁶⁸ Cass. Dio LII, 14, 3-5. Sull'avversione di Cassio Dione per le masse popolari, cfr. C. CAR-SANA, *La teoria*, cit., pp. 86-89.

ventati senatori: devi mantenere quelli che di loro dimostrano una certa virtù, mentre devi escludere tutti gli altri. Non allontanare dagli incarichi uomini valenti soltanto per l'esiguità del loro censo, ma piuttosto forniscili del denaro loro necessario. Al posto degli altri [che sono stati esclusi] nomina i più nobili di origine, i migliori cittadini e più facoltosi scegliendoli non solo dall'Italia, ma anche dagli alleati e dai sudditi⁶⁹.

Come dicevamo, esiste un secondo livello di intermediazione. Infatti, la funzione di corpo intermedio per i ceti dirigenti si estende pure alla dimensione locale delle città nelle province. Anche sotto questo punto di vista, la pace e la prosperità dell'impero dipendono dalla capacità del principe di coinvolgere le *élites* municipali della provincia come corpo intermedio rispetto ai governatori, da una parte, e alle masse urbane e delle campagne, dall'altra:

In questo modo disporrai di molti collaboratori, terrai sotto controllo i notabili più importanti di tutte le province, le quali, non avendo alcuna guida carismatica non si ribelleranno e i loro notabili ti tratteranno con riguardo, essendo chiamati a partecipare con te [...]. Così, quanto più sarà elevato il numero di uomini nobili che collaborerà con te, tanto più facilmente gestirai ogni questione con puntualità e persuaderai i tuoi subalterni del fatto che non li tratti né come degli schiavi né li consideri inferiori a noi ma, anzi, li associ a tutti i vantaggi di cui anche noi godiamo e all'esercizio del potere, affinché se ne prendano cura come se lo gestissero in prima persona [...]. Dichiaro che tutti devono essere chiamati a prendere parte al governo, in modo tale che, partecipando alla pari anche in questo, siano nostri fedeli alleati come se vivessero in un'unica città, che definiamo nostra, considerandola tutt'uno con i loro campi e i loro villaggi⁷⁰.

Insieme a temi più vicini alla riflessione ciceroniana, il pensiero politico di Cassio Dione mostra significativa continuità con l'idea espressa da Elio Aristide, e più in generale dall'intera Seconda Sofistica, dell'immenso impero di Roma come unica *polis*. E tuttavia, l'atmosfera politica e sociale che caratterizza l'epoca dei due autori è profondamente diversa. A metà del II sec. d.C., Elio Aristide presenta il ruolo dell'aristocrazia come corpo intermedio in un contesto di equilibrio tra le diverse componenti dello Stato. L'ideale della concordia e dell'*eutaxia* che caratterizza l'età degli Antonini è invece tramontato nell'epoca di Cassio Dione. La pericolosa deriva autocratica dei Severi sembrava infatti privilegiare le masse popolari e militari dell'impero rispetto al ceto aristocratico. Anche la vitalità di nuovi strati emergenti nelle province d'Oriente appariva una minaccia

⁶⁹ Cass. Dio LII 19, 1-2.

⁷⁰ Cass. Dio LII 19 (trad. a cura di A. STROPPA). Il tema di dell'impero romano come unica immensa *polis* esprime le tendenze ecumeniche dell'età di Caracalla, confermate anche dalla decisione imperiale di concedere la cittadinanza romana a tutti gli uomini liberi nelle province, secondo la *Constitutio Antoniniana* (databile al 212). Cfr. al riguardo MILLAR, *A Study*, cit., pp. 104-105; M. REINHOLD, *From Republic to Principate. An Historical Commentary on Cassius Dio's «Roman History» Book 49-52 (36-29 B.C.)*, Atlanta, Georgia, 1988, pp. 189-190; L. DE BLOIS, *The World a city: Cassius Dio's view of the Roman Empire*, in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, Roma, L'«Erma di Bretschneider», 1998, pp. 359-370.

per la stabilità dell'aristocrazia senatoria tradizionalmente al potere. La visione di Cassio Dione risente di questa situazione e rivela l'inquietudine dei ceti dirigenti per le possibilità eversive di un'alleanza tra masse popolari e principe⁷¹. In Cassio Dione, come già in Cicerone, il richiamo ad un governo misto, con al centro l'azione mediatrice dei ceti aristocratici, è l'unica soluzione per la salvezza e la conservazione dello Stato. Sotto questo punto di vista, Cassio Dione ha intuito le grandi trasformazioni che, a partire dal 235 d.C., caratterizzarono il passaggio dall'età del principato all'età del dominio tardoantico⁷².

Elio Aristide e Cassio Dione esprimono il consenso delle aristocrazie provinciali al regime monarchico che decise di coinvolgere le *élites* dirigenti delle province nella gestione dell'impero. Nella riflessione sul governo misto in età imperiale esiste però una voce discordante. È infatti opportuno accennare al giudizio negativo di Tacito, senatore di Roma e portavoce delle aristocrazie romano-italiche di fiera tradizione repubblicana. Tacito vive prima di Aristide e di Cassio Dione, nell'epoca tra i Flavii e Adriano. Ma la sua distanza da questi intellettuali non è solo un fatto cronologico. È soprattutto un dato politico e culturale⁷³. Tacito è ancora in piena sintonia con l'aristocrazia senatoria dei tempi di Cicerone. Giudica drasticamente il principato e considera come conseguenza negativa di questo regime l'intesa tra il principe e le *élites* provinciali. Questa intesa, infatti, avviene a detrimento dei poteri e delle prerogative della aristocrazia romano-italica. Un passo degli *Annales* (IV 32-34) è al riguardo particolarmente significativo. Da storico, Tacito paragona la storiografia di età repubblicana alla storiografia dei suoi tempi. Il confronto non è possibile: il principato ha ridotto drasticamente la possibilità di produrre grandi opere di storia. E dal dato storiografico il discorso si sposta sull'assetto politico di Roma, che all'epoca dello storico viene presentata come una monarchia assoluta. Ad introduzione della sua riflessione, Tacito afferma: «Tutte le nazioni e le città sono pertanto governate o dagli ottimati o da un principe; una forma di governo che nasca dalla scelta e dalla mescolanza di questi elementi possiamo più facilmente augurarcela di quanto possa in realtà effettuarsi; se, poi, per caso si creasse, non potrebbe durare a lungo»⁷⁴. La visione di Tacito è profondamente pessimi-

⁷¹ Per le differenze tra la visione di Cassio Dione e quella di Aristide, cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 92-93. Di particolare interesse è la critica di Cassio Dione al culto imperiale tributato dalle popolazioni nelle province, LII 35-36. Da aristocratico e senatore, Cassio Dione avverte il principe di non dimenticare mai la sua natura umana e la necessità di comportarsi con moderazione. Cfr. al riguardo: D. FISHWICK, *Dio and Maecenas: the Emperor and the Ruler Cult*, «Phoenix», 44 (1990), pp. 267-275.

⁷² Sul tema cfr. M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III sec. d.C.*, Roma-Bari, Laterza, 1971². Per gli aspetti politici, M. MAZZA, *Il principe e il potere: rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d.C.*, in *Le maschere del potere*, Napoli, Jovene, 1986, pp. 3-93.

⁷³ Cfr. in generale M.A. GIUA, *Storiografia e regimi politici in Tacito*, «Annales» IV 32-33, «Athenaeum», 63 (1985), pp. 5-27, partic. pp. 10-11.

⁷⁴ Tac. Ann. IV 33: «*Nam cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt; delecta ex iis et consociata rei publicae forma laudari facilius quam evenire, vel, si evenit, haud diuturna esse potest*». Traduzione a cura di B. CEVA.

sta. Egli non lascia spazio alcuno alla possibilità di interpretare il principato come governo misto, fondato sulla collaborazione tra il *princeps* e il Senato. Al contrario, Roma è dominata da una monarchia assoluta: in questo tipo di regime il Senato non possiede alcuna autorità effettiva da contrapporre al principe. Ed anzi, proprio la debolezza del Senato è la prova più evidente che la *res publica* è nelle mani del principe. A suo arbitrio questi può assumere i tratti spaventosi del despota. Senza troppi indugi, Tacito presenta una visione politica che contrappone con lucido disincanto la realtà inquietante del principato all'utopia di un governo misto ormai lontano e irrealizzabile. D'altra parte, la durezza del suo giudizio allude ad alcuni temi della riflessione di Cicerone e Polibio; in particolare, all'idea che la costituzione mista avesse maggiore possibilità di durata rispetto alle altre forme di governo pure⁷⁵. Nelle forme essenziali della sua prosa, Tacito esprime l'unico giudizio negativo sul governo misto a noi giunto attraverso l'antichità. La sua voce è preziosa: la dialettica interna alla riflessione sul governo misto riflette nel caso di Tacito, Aristide e Cassio Dione la diversa interpretazione all'interno dei ceti dirigenti del ruolo del principe, e dei suoi rapporti con l'aristocrazia⁷⁶.

5. Una sintesi tardoantica: il dibattito sulla costituzione mista in età giustiniana

Dopo la morte di Alessandro Severo nel 235, l'impero romano entrò in una crisi profonda che ne mutò le forme e l'assetto. L'esito dei processi di trasformazione di terzo secolo fu l'impero tardoantico, caratterizzato da una monarchia forte e autoritaria, disposta a preservare l'ordine sociale in cambio di incondizionata obbedienza da parte dei ceti aristocratici dell'impero. E tuttavia, pur in una situazione dominata da un potere assoluto, per molti aspetti dispotico, è ancora possibile scorgere i segni della riflessione sul governo misto. In particolare, il dibattito sulla costituzione mista riemerge con sorprendente vitalità a Costantinopoli, al tempo di Giustiniano, in un'opera Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης (*De scientia politica* o *Sulla scienza politica*), composta nei colti ambienti della burocrazia imperiale⁷⁷. Si tratta di un dialogo sul funzionamento dello Stato e sul buon governo condotto da due personaggi che esprimono le idee dell'alta burocrazia di corte: il *patricius* e prefetto del pretorio (fino all'estate del 529) Menas/Menodoro e il *quaestor* Tomaso. Il dialogo venne probabilmente com-

⁷⁵ Cfr. R. SYME, *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1958, II, p. 549, che parla per Tacito di «Anti-Ciceronianism»; cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 122-123.

⁷⁶ In generale sul passo di Tacito, cfr. GIUA, *Storiografia e regimi politici*, cit., pp. 16-27; C. CARSANA, *La Teoria*, cit., pp. 41-45. Più recentemente, traendo spunto da Tacito, riflette sul valore della costituzione mista come visione utopica: C. CARSANA, *Riflessioni sulla teoria della costituzione mista alla luce del concetto di utopia*, in C. CARSANA-M.T. SCHETTINO (a cura di), *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2008, pp. 17-25.

⁷⁷ Per l'edizione del testo contenuto nel Cod. Vat. gr. 73, si veda: *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*. Iteratis curis quae extant in codice Vaticano palimpsesto ed. Carolus Maria MAZZUCCHI, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

posto nei primi tempi del regno di Giustiniano. Il nome dell'autore non è pervenuto, ma è pienamente condivisibile la tesi dell'editore del dialogo, C.M. Mazzucchi, che ha ipotizzato possa trattarsi di Menodoro, patrizio, prefetto e filosofo politico di formazione alessandrina. L'ipotesi è di grande interesse, dal momento che, tra le poche informazioni in nostro possesso su Menodoro, sappiamo che egli partecipò ai lavori di redazione del Codice di Giustiniano⁷⁸. Pur appartenendo ad un contesto ormai in via di profonda ellenizzazione, il Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης evidenzia ancora l'interesse per gli scrittori latini alla corte di Costantinopoli. Del resto, siamo ancora nel periodo di Prisciano e Massimiano, e nell'ambito culturale di intellettuali come Giovanni Lido. Tutti questi elementi, insieme a molti tra gli argomenti trattati nel dialogo, denotano affinità culturale e spirituale tra l'autore e i giuristi giustiniani: si tratta di personaggi che condividono gli stessi problemi, le stesse aspirazioni, lo stesso ambiente, probabilmente anche gli stessi spazi di espressione e attività. Da un punto di vista filosofico, il dialogo appare decisamente influenzato da posizioni neoplatoniche. Ma è pure di grande interesse sottolineare il recupero della riflessione politica di Cicerone. Nella sezione più importante e originale del dialogo – la parte a noi pervenuta del libro V – si cerca di arrivare ad una definizione scientifica (in quanto fondata su leggi, precetti e norme pratiche) della μίμησις θεοῦ, cioè della monarchia secondo il pensiero dell'autore⁷⁹. In questa sezione dell'opera, il contributo di Cicerone è posto sullo stesso piano di quello platonico: nel sommario si indica infatti un confronto tra il *De re publica* di Platone e l'omonima opera di Cicerone che conclude il libro⁸⁰. Nella parte a noi pervenuta, l'autore

⁷⁸ Cfr. C. MAZZUCCHI, *Per una rilettura del palinsesto Vaticano contenente il dialogo «Sulla scienza politica» del tempo di Giustiniano*, in G.G. ARCHI (a cura di), *L'imperatore Giustiniano, storia e mito*, Milano 1978, pp. 237-247; tesi poi approfondita, con particolare riguardo al rapporto con Cicerone, in C.M. MAZZUCCHI-E. MATELLI, *La dottrina dello Stato nel dialogo «Sulla scienza politica» e il suo autore*, in G.G. ARCHI (a cura di), *Il mondo del diritto nell'epoca giustiniana. Caratteri e problematiche*, Ravenna 1983, pp. 209-223, partic. 220-221; G. FIACCADORI, *Intorno all'anonimo vaticano Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*, «La Parola del Passato», 34 (1979), pp. 127-147, partic. 130 n. 12, ritiene che sia possibile immaginare una circolazione anonima dell'opera, soprattutto considerando il valore polemico nei confronti del regime di Giustiniano. Per un nuovo documento su Menodoro, prefetto del pretorio dal 1 giugno 528 al 7 aprile 529, cfr. M. RASHED, *Menas, prefet du pretoire (528/529) et philosophe: une epigramme inconnue*, «Elenchos», 21 (2000), pp. 89-98. Tanto per i temi trattati, quanto per le idee esposte, il testo rimanda evidentemente ad un pubblico formato da burocrati e da circoli di giovani che venivano formati per la carriera nella burocrazia imperiale, cfr. L.S.B. MACCOULL, *Menas and Thomas: notes on the «Dialogus de scientia politica»*, «Greek, Roman & Byzantine Studies», 46 (2006), pp. 301-313, partic. pp. 301-303.

⁷⁹ Si tratta ovviamente di idee non originali dell'autore, ma mediate dalla cultura neopitagorica attraverso secoli di rielaborazione culturale. Si veda al riguardo le riflessioni in testi come l'*Anthologium* IV 1, Περὶ πολιτείας di Stobeo o la *Expositio capitum admonitoriorum* del contemporaneo Agapeto Diacono (PG 86, 1, 1163-1186); in generale cfr. F. DVORNIK, *Early christian and byzantine political philosophy. Origins and Background*, 2, Washington, Dumbarton Oaks, 1966, pp. 614-622; M. MAZZA, *Eternità ed universalità*, cit., pp. 211-254.

⁸⁰ Cfr. *De scientia politica* V (15, 18-19 Mazzucchi). Sui passi del *De scientia politica* che richiamano il *De re publica* ciceroniano, cfr. MAZZUCCHI-MATELLI, *La dottrina dello stato*, cit., 200, n. 75.

ricorre inizialmente a Cicerone per descrivere il contesto generale nel quale, secondo la sua opinione, dovrebbe svolgersi l'elezione dell'imperatore. In una cornice evidentemente platonica, la base fondamentale del ragionamento è l'affermazione del criterio elettivo come strumento per la successione imperiale. Il nuovo sovrano dovrebbe essere scelto tra il consesso di ἄριστοι (ottimati, cioè senatori) che, per natura ed educazione (φύσις e παιδεία), sono destinati ad affiancare l'imperatore, a formare il Senato imperiale, a fornire le più alte cariche dello Stato. Chi tra gli ἄριστοι avrà in sorte il potere imperiale sarà chiamato a gestirlo con impegno e sacrificio personale a tutto vantaggio della comunità, dei concittadini, dei sudditi. Afferma Menodoro:

Bene infatti Platone definì il potere regale come profitto non per chi lo detiene, ma per chi è governato, e Cicerone, che lo disse fatica personale di chi lo possiede e sollecitudine per l'altrui salvezza. Per legalità intendo questo, e se così avviene. Giustizia sarà che ciò avvenga col parere dei sudditi e per deliberazione degli ottimati. Pietà religiosa ricevere da Dio, rimettendo tutto quanto a lui, come si disse, la dignità divina fra gli uomini. E se ciò avvenisse così, penso avverrebbe in modo conveniente⁸¹.

Il passo, che presenta evidenti collegamenti con il primo libro del *De re publica*⁸², è di grande importanza. Si tratta infatti di un discorso che si inserisce in una più generale riflessione volta a formulare una normativa per l'elezione imperiale. Menodoro è particolarmente interessato alla questione: insieme a Platone, Cicerone appare come una delle fonti ispiratrici di questo insieme di norme che naturalmente si configura come la legge più importante dello Stato. Ed è molto importante sottolineare la prospettiva aristocratica dell'autore, che assimila il ruolo del principe all'impegno che Cicerone ipotizzava per il *Rector* (*De re publica* II 51, 69)⁸³.

Ancora più esplicito è il riferimento a Cicerone nella formulazione di un altro principio fondamentale, alla base della monarchia ideale teorizzata da Menodoro. Se l'imperatore, scelto comunque nell'ordine degli ἄριστοι, è da considerare il vertice dello Stato, il suo ruolo si esprime e si completa nella collaborazione con un gruppo di dieci ἄριστοι che condividono con lui la gestione del bene pubblico. Questi dieci ἄριστοι sono i mediatori tra la suprema persona dell'imperatore e tutte le altre cariche minori che concretamente mettono in atto le decisioni imperiali. Si tratta evidentemente di una delle idee centrali nella visione romana del governo misto. In primo luogo, agli ἄριστοι – in una li-

⁸¹ *De scientia politica* V 48-49 con la traduzione di C.M. MAZZUCCHI.

⁸² Secondo Mazzucchi, *De re publica* 1, 4; cfr. al contrario, E. FLORES, *Il nuovo frammento del «De re publica» di Cicerone e la sua rifunzionalizzazione nell'anonimo trattato bizantino «perì politikḗs episteme»*, «Annali Istituto Orientale Napoli», 15 (1993), pp. 169-180, partic. 177 che parla di 1, 35.

⁸³ Sull'importanza della legge di successione imperiale nel pensiero di Menodoro, e più in generale di una legislazione sulla *basileia* che conduca alla fondazione di uno sistema governato dal diritto, cfr. C.M. MAZZUCCHI-E. MATELLI, *La dottrina dello Stato*, cit., pp. 216-218.

nea concettuale che unisce Cicerone alla riflessione di Cassio Dione, fino all'epoca giustiniana – è riservato il compito di gestire il potere mediando tra suprema istituzione e masse popolari. Su questo punto, il dialogo *De scientia politica* conferma un principio fondamentale della riflessione sul governo misto in età imperiale. Ed infatti, non solo vi è descritta l'aristocrazia come gruppo di mediazione tra monarca e popolo; l'intesa tra aristocrazia e monarca è necessaria appunto per limitare la pericolosità delle masse popolari. Nel dialogo, infatti, si accenna con biasimo alla minacciosa instabilità della folla. In un lungo preambolo (V 97-100 Mazzucchi), Tomaso chiarisce la posizione dell'autore. Di fronte alle perplessità di Menodoro, che non afferra immediatamente l'argomento, e pensa si stia parlando dell'esercito, Tomaso risponde con energia (103-107):

Non di quello che milita contro i nemici, ma di quello pronto a combattere all'interno dello Stato; anche se non lo si dice, esso costituisce un male peggiore nel caso non sia controllato da una salda autorità. A pretesto di questa guerra civile, per così dire, un demone infausto, a quanto pare, scagliò fra loro, non so come, nomi di colori, come il mitologico pomo delle dee di Omero. E esso appunto ritengo abbia assolutamente bisogno delle redini di una salda, e quanto salda!, autorità, dato che senza di essa è solito procurare alle città danni molto maggiori, come si disse, alla guerra arrecata da nemici esterni. O non è qualcosa di simile il popolo diviso in fazioni contro se stesso e il resto della città, una vera e propria guerra domestica? Fazioni delle quali per disprezzo e vergogna insieme tralascierò di nominare i nomi venerandi. Questo genere di persone – o Menodoro – lo dicevo prima, lo dico adesso, e non cesserò di dirlo, deve essere sottomesso a una autorità e a una regolamentazione non inferiore o anche molto superiore alle altre.

Menodoro risponde a Tomaso confermando di aver pensato anche all'urgente problema di una magistratura speciale per il controllo delle fazioni (113-114); e tuttavia, proprio in questo punto il testo del trattato è lacunoso. Ma è significativo che Menodoro presenti l'urgenza del problema, soprattutto nell'epoca a lui contemporanea, affermando la necessità di un controllo forte. Questo atteggiamento indica l'importanza del ruolo politico delle fazioni: in un trattato dedicato alla costruzione di uno Stato ideale, il controllo di queste associazioni è una questione da affrontare con grande attenzione. E d'altra parte, in considerazione di questa potenza delle fazioni, il ruolo di mediazione degli ἄριστοι diventa evidentemente indispensabile⁸⁴.

Non v'è dubbio che l'istanza di condivisione del potere da parte degli ἄριστοι – fino al punto di eleggere l'imperatore nel loro ristretto gruppo – è uno dei temi più significativi dell'opera, soprattutto perché presentato in un contesto politico che, sotto Giustiniano, volgeva all'accentramento totale dei poteri nelle mani dell'imperatore. È dunque di grande rilevanza che a ispirare la riflessione

⁸⁴ Sul problema delle fazioni nel *De scientia politica*, cfr. U. ROBERTO, *Il ruolo politico delle fazioni del Circo a Costantinopoli: Giovanni Antiocheno e la rivolta contro Foca (ottobre 610)*, in G. ZECCHINI (a cura di), *Partiti e fazioni nell'esperienza politica romana*, Milano, Vita e Pensiero, 2009, pp. 213-239, partic. pp. 227-230.

sul ruolo della commissione degli ἄριστοι sia proprio un passo di Cicerone nel *De re publica*. Si veda al riguardo *De scientia politica* V 63:

Questo – o Tomaso: commisurato alla grandezza dello Stato, alla quantità di città, di campagne e, nel caso, di popoli soggetti. Tuttavia noi abbiamo intrapreso a considerare lo Stato in assoluto, penso, cioè, quello temperato e ottimo, e non questo o quello particolarmente, come Cicerone quello romano. Se non che basterà, come la penso io, per l'intero governo dello Stato la scelta di dieci magistrati dal cetto degli ottimati. Dicendo questo, o Menodoro, sarai d'accordo con Cicerone quando sostiene che quasi tutta la sollecitudine reale deve rivolgersi alla scelta di dieci ottimati, i quali invero basteranno, avendone appunto la capacità, a scegliere altri uomini, di cui si serviranno nell'amministrazione dello Stato⁸⁵.

Menodoro appare in piena sintonia con Cicerone: l'antidoto alla crisi dello Stato – e ai rischi di una deriva dispotica della *basileia* – è nella scelta di ἄριστοι, uomini pieni di virtù e di *civilis prudentia* ai quali affidare le istituzioni, tanto sul versante politico, quanto su quello giuridico e amministrativo; questi uomini sono destinati a guidare la comunità verso l'utile e il bene comune. Nell'indicare che perfino il principe deve essere eletto dal gruppo di questi ἄριστοι, Menodoro realizza una significativa sintesi 'tardoantica' tra i motivi più originali del pensiero ciceroniano e la riflessione sul governo misto di età imperiale.

⁸⁵ Traduzione a cura di Mazzucchi. Si tratta di una citazione che C.A. BEHR, *A new Fragment of Cicero's «De Republica»*, «American Journal of Philology», 95 (1974), pp. 141-149, attribuisce al libro V del *De re publica* di Cicerone. Ma sul problema, cfr. pure E. FLORES, *Il nuovo frammento*, cit., p. 179: secondo lo studioso il passo è da collocare nella lacuna prima di III 34, 46. Sulla questione cfr. anche A.S. FOTIΟΥ, *A Re-consideration of Cicero's «Princeps civitatis» in the Light of new Evidence from a sixth-Century political Treatise*, in D.F. BRIGHT & E.S. RAMAGE (ed. by), *Classical Texts and their Traditions. Studies in Honor of C. R. Trahman*, Chico, California, 1984, pp. 41-58, partic. P. 46.

Montesquieu

*Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione**

a cura di Domenico Felice

Keywords: *Montesquieu, Religion, Ancient Rome, Cicero, Machiavelli*

Non furono né la paura né la devozione a istituire la religione presso i Romani, ma la necessità in cui si trovano tutte le società di averne una¹. I primi re dedicarono altrettanta cura a regolare il culto e le cerimonie che a promulgare leggi e a costruire muraglie. Rilevo questa differenza tra i legislatori romani e quelli degli altri popoli: i primi fecero la religione per lo Stato, mentre gli altri fecero lo Stato per la religione. Romolo, Tazio e Numa² asservirono gli dèi alla politica³: il culto e le cerimonie che essi istituirono vennero ritenuti così saggi che, dopo la cacciata dei re, il giogo della religione⁴ fu il solo da cui il popolo romano, nel suo furore per la libertà, non osò affrancarsi.

* La traduzione è stata condotta sul testo pubblicato da Roger Caillois nella sua edizione delle *Œuvres complètes* di Montesquieu (2 tt., Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1949-1941, t. I, pp. 81-92). Si è tenuta presente, soprattutto per le note, anche l'edizione critica della *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* apparsa nella nuova collezione delle *Œuvres complètes de Montesquieu*: t. 8, *Œuvres et écrits divers*, I, sous la direction de Pierre Ré-tat, Oxford - Napoli, Voltaire Foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2003, pp. 83-98.

¹ [Il tema della centralità della religione nella società resterà una costante della riflessione di Montesquieu, come attesta la sua definizione ultima del concetto-cardine della dottrina filosofico-politica esposta nell'*EL* (1748), quello di «spirito generale di una nazione», dove la religione figura al primo posto nell'elenco delle «cose» morali, o culturali, che governano gli uomini: «Molte cose governano gli uomini (*Plusieurs choses gouvernent les hommes*): il clima, la *religione*, le leggi, le massime del governo, le tradizioni, i costumi, le usanze; da ciò si forma uno spirito generale, che ne è il risultato» (*EL*, XIX, 4).]

² [Romolo, fondatore e primo re di Roma; Tazio, re dei Sabini; Numa Pompilio, secondo re di Roma.]

³ [Questa tesi della religione come ideologia politica o *instrumentum regni* verrà in sèguito del tutto abbandonata da Montesquieu, a favore dell'idea di una genesi 'antropologica' del fenomeno religioso: la tendenza verso il divino è un'inclinazione innata dell'uomo, è «la prima, per la sua importanza, tra le *leggi naturali*», ovvero tra leggi che «derivano unicamente dalla costituzione del nostro essere» (*EL*, I, 2).]

⁴ [Cfr. il *Discorso su Cicerone* (1717 ca.), in cui Montesquieu ricorre alla parola «giogo» a pro-

Quando i legislatori romani istituirono la religione, non pensarono affatto alla riforma dei costumi, né a fornire principi di morale⁵. Non vollero assolutamente turbare gente che non conosceva ancora gli obblighi di una società in cui erano appena entrati.

Dunque, all'inizio, essi ebbero solo come scopo generale di ispirare, a un popolo che non aveva paura di nulla, il timore degli dèi, e di servirsi di questo timore per guidarlo a modo loro.

I successori di Numa non osarono fare ciò che questo principe non aveva fatto: il popolo, che aveva perso molto della sua ferocia e della sua rozzezza, era divenuto capace di una maggiore disciplina⁶. Sarebbe stato facile aggiungere alle cerimonie religiose dei principi e delle regole di morale, ma i Romani erano troppo chiaroveggenti per non capire quanto una simile riforma sarebbe stata pericolosa; sarebbe stato come ammettere che la religione era difettosa, come darle delle età, e indebolire la sua autorevolezza nel momento in cui la si vole-

posito degli aruspici (il «ridicolo giogo degli aruspici») e, nello stesso tempo, esprime un giudizio favorevole su *La divinazione* di Cicerone (più volte da lui citato nel corso della *Dissertazione*): «Con quale soddisfazione lo si vede, nel suo libro su *La divinazione*, affrancare lo spirito dei Romani dal ridicolo giogo degli aruspici e dalle regole di quell'arte che era l'obbrobrio della teologia pagana.»]

⁵ [Sul tema del rapporto tra religione e morale, Montesquieu modificherà in seguito il suo punto di vista, propugnando la tesi di un legame indissolubile tra religione, patria e costumi. Vedi *Romains* (1734), X: «A parte il fatto che la religione è sempre il miglior garante possibile (*le meilleur garant que l'on puisse avoir*) dei costumi degli uomini, v'era questo di particolare presso i Romani: essi univano un certo sentimento religioso all'amore che nutrivano per la patria»; ed *EL*, VIII, 13: «Roma era un vascello tenuto saldo da due ancore nella tempesta: la religione e i costumi»; XXIV, 8: «In un paese in cui si ha la sventura di professare una religione che non è stata data da Dio, è sempre necessario che essa si accordi con la morale; perché la religione, anche falsa, è il miglior garante che gli uomini possono avere della probità umana». Sia nei *Romains* (XV) sia nell'*EL* (X, 3; XXIV, 1, 3-4, 6, 13), Montesquieu attribuisce alla religione cristiana un ruolo cruciale nell'ingentilimento dei costumi.

⁶ [Sul ruolo che Montesquieu attribuisce a Numa di aver mitigato, con la religione, la durezza e la ferocia del popolo romano, vedi, tra le sue fonti classiche: Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, I, 19; Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili*, I, 2, 1; Plutarco, *Vita di Numa*, 8, 1, 3, et 15, 1; e, tra le sue fonti moderne, soprattutto Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 11, in cui è dato leggere: «{...} il quale {Numa} trovando un popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà, e la costituì in modo che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica {...}. E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei. Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse obligata, o a Romolo o a Numa, credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado; perché dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi, e non la religione, con difficoltà si può introdurre quella» (citiamo dall'edizione introdotta da G. Sasso e annotata da G. Inglese, Milano, BUR, 1984, pp. 91-92). Su Montesquieu e i classici, vedi L.M. Levin, *The Political Doctrine of Montesquieu's «Esprit des lois»: Its Classical Background*, Westport, Greenwood, 1936 (19732); sul rapporto tra Montesquieu e Machiavelli, il fondamentale, e tuttora insuperato, studio di E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912 (online su questo sito): cfr. in particolare le pp. 64-70, per un accostamento tra la *Dissertazione* e i *Discorsi*.

va consolidare. La saggezza dei Romani fece intraprendere loro una via migliore, e cioè promulgare nuove leggi; le istituzioni umane possono ben cambiare, ma le divine devono essere immutabili come gli dèi stessi.

Così il senato romano, dopo aver incaricato il pretore Petilio di esaminare gli scritti del re Numa, che erano stati trovati in una cassa di pietra 400 anni dopo la morte di questo re, decise di farli bruciare sulla base del rapporto che gli fece questo pretore secondo cui le cerimonie che erano ordinate in quegli scritti differivano molto da quelle che si praticavano allora⁷; ciò avrebbe potuto far nascere scrupoli nell'animo della gente semplice, e mostrarle che il culto prescritto non era identico a quello istituito dai primi legislatori e ispirato dalla ninfa Egeria⁸.

Si spinse la prudenza ancora più lontano: non si potevano leggere i libri sibillini senza l'autorizzazione del senato, che la concedeva solo nelle grandi occasioni e quando si trattava di confortare il popolo. Ogni interpretazione era vietata. Quei libri stessi erano sempre chiusi e, con una precauzione così assennata, si toglievano le armi dalle mani dei fanatici e dei sediziosi. Gli indovini non potevano proferire nulla sugli affari pubblici senza il permesso dei magistrati, la loro arte era completamente subordinata alla volontà del senato, e ciò era stato così stabilito dai libri dei pontefici di cui Cicerone⁹ ci ha conservato qualche frammento: «Bella disceptatio: prodigia, portenta, ad Etruscos et aruspices, si senatus iusserit, deferunt». E in un altro luogo: «Sacerdotum genera duo sunt: unum, quod praesit cerimoniis et sacris, alterum, quod interpretetur fatidicorum et vatium ecfata incognita, cum senatus populusque adsciverit»¹⁰.

Polibio mette la superstizione tra i vantaggi che il popolo romano aveva sugli altri popoli; ciò che appare ridicolo ai sapienti, è necessario per gli sciocchi; e questo popolo, che va in collera così facilmente, ha bisogno di essere frenato da una potenza invisibile¹¹.

⁷ [Il fatto è narrato da Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, XL, 29.]

⁸ [Sui culti religiosi ispirati dalla ninfa Egeria, vedi Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, I, 19, e Machiavelli, *Discorsi*, I, 19.]

⁹ Lib. 2 *De leg.* [*Le leggi*, II, 21; II, 20.]

¹⁰ [«Discutano della guerra: i prodigi e i portenti siano deferiti, se il senato lo ordinerà, agli Etruschi e agli aruspici» (Cicerone, *Le leggi*, II, 21); «Siano due i generi di sacerdoti: uno che presiede alle cerimonie e ai sacrifici; l'altro che interpreti le oscure risposte degli indovini e dei vati, quando il senato e il popolo le riconosceranno» (Cicerone, *Le leggi*, II, 20). Le due citazioni riprendono, con notevole libertà, come in genere le altre citazioni, i seguenti passaggi delle *Leggi* ciceroniane: «Foederum pacis, belli, indotiarum ratorum fetiales iudices, nontii sunt, bella disceptant. Prodigia, portenta ad Etruscos et haruspices, si senatus iussit, deferunt, Etruriaque principis disciplinam doceto» (II, 21). «Eorum autem genera sunt tria: unum, quod praesit caerimoniis et sacris, alterum, quod interpretetur fatidicorum et vatium ecfata incognita, quorum senatus populusque adsciverit {...}» (II, 20).]

¹¹ [Cfr. Polibio, *Storie*, VI, 56: «I Romani hanno inoltre concezioni di gran lunga preferibili nel campo religioso. Quella superstizione religiosa che presso gli altri uomini è oggetto di biasimo, serve in Roma a mantenere unito lo Stato: la religione è più profondamente radicata e le cerimonie pubbliche e private sono celebrate con maggior pompa che presso ogni altro popolo. Ciò

Gli àuguri e gli aruspici costituivano propriamente gli aspetti grotteschi del paganesimo, ma non li si trova affatto ridicoli se si riflette sul fatto che, in una religione interamente popolare qual era quella, nulla poteva risultare stravagante. La credulità del popolo aggiustava tutto, presso i Romani. Più una cosa era contraria alla ragione umana, più essa appariva loro di carattere divino. Una verità semplice non li avrebbe vivacemente toccati, occorrevano loro motivi di stupore, abbisognavano di segni della divinità, e li trovavano solo nel meraviglioso o nel ridicolo.

Per la verità, era una cosa assai stravagante far dipendere la salvezza dello Stato dal sacro appetito di un pollo e dalla disposizione delle viscere delle vittime; ma coloro che introdussero queste cerimonie ne conoscevano bene sia la forza sia la debolezza, e fu solo per dei buoni motivi che essi peccarono contro la ragione stessa¹².

Se questo culto¹³ fosse stato più ragionevole, le persone d'ingegno ne sarebbero state ingannate al pari del popolo, e così si sarebbe perduto tutto il vantaggio che se ne poteva trarre: occorrevano dunque cerimonie che potessero alimentare la superstizione degli uni e tornar utili alla politica degli altri: era proprio questo che ci si aspettava dalle divinazioni. I decreti del cielo erano tra-

potrebbe suscitare la meraviglia di molti; a me sembra che i Romani abbiano istituito questi usi pensando alla natura del volgo. In una nazione formata da soli sapienti, sarebbe infatti inutile ricorrere a mezzi come questi, ma poiché la moltitudine è per sua natura volubile e soggiace a passioni di ogni genere, a sfrenata avidità, ad ira violenta, non c'è che trattenerla con siffatti apparati e con misteriosi timori. Sono per questo del parere che gli antichi non abbiano introdotto senza ragione presso le moltitudini la fede religiosa e le superstizioni sull'Ade, ma che piuttosto siano stolti coloro che cercano di eliminarle ai nostri giorni. Inoltre, a prescindere da tutto il resto, coloro che amministrano in Grecia i pubblici interessi, se viene loro affidato un talento, nonostante il controllo di dieci sorveglianti, di altrettanti suggelli e del doppio dei testimoni, non sanno conservarsi onesti; i Romani invece, pur maneggiando nelle pubbliche cariche e nelle ambascerie quantità di denaro di molto maggiori, si conservano onesti solo per rispetto al vincolo del giuramento; mentre presso gli altri popoli raramente si trova chi non tocchi il pubblico denaro, presso i Romani è raro trovare che qualcuno si macchi di tale colpa» (citiamo dalla tr. di C. Schick, Milano, Mondadori, 1970, vol. II, pp. 133-134). Anche sul tema della superstizione Montesquieu muterà in séguito il suo giudizio: già all'epoca dell'abbozzo di un *Trattato dei doveri* (cfr. *infra*), scrive infatti che essa dà luogo a «pregiudizi distruttivi» e che «se talora è accaduto che dei legislatori saggi se ne siano serviti con profitto, il genere umano, in generale, ci ha mille volte più perduto che guadagnato» (*Mes Pensées*, n° 1265), e nell'*EL* sosterrà senza mezzi termini che la superstizione genera dispotismo (XVIII, 18).]

¹² [Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I, 14: «Non solo gli augurii, come sopra si è discusso, erano il fondamento in buona parte dell'antica religione de' Gentili, ma ancora erano quelli che erano cagione del bene essere della Republica romana. Donde i Romani ne avevano più cura che di alcuno altro ordine di quella; e usavongli ne' comizi consolari, nel principiare le imprese, nel trar fuora gli eserciti, nel fare le giornate, e in ogni azione loro importante, o civile o militare» (ed. cit., pp. 99-100). Sulla funzione centrale accordata dalla religione pagana agli oracoli e agli indovini, vedi ancora Machiavelli, *ibid.*, I, 12: «{...} perché ogni religione ha il fondamento della vita sua in su qualche principale ordine suo. La vita della religione Gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la sètta degli indovini e degli aruspici {...}. Di qui nascevano i templi, di qui i sacrifici, di qui le supplicazioni e ogni altra cerimonia in venerarli» (ed. cit., pp. 94-95).]

¹³ [Prima stesura: «quella politica».]

smessi per bocca dei principali senatori¹⁴, gente illuminata e parimenti consapevole sia del ridicolo sia dell'utilità delle divinazioni.

Cicerone¹⁵ dice che Fabio, essendo augure, seguiva la regola per cui ciò che era a vantaggio dello Stato si faceva sempre sotto buoni auspici: «Optimis auspiciis ea geri quae pro reipublicae salute gererentur; quae contra rempublicam gererentur, contra auspicia fieri»¹⁶. Al pari di Marcello¹⁷, egli ritiene che, benché in origine fosse stata la credulità popolare a istituire gli àuguri, se ne era conservato l'impiego per l'utilità dello Stato; e tra i Romani e gli stranieri pone questa distinzione, che i secondi se ne servivano indifferentemente in tutte le occasioni, mentre i primi lo facevano soltanto per gli affari riguardanti l'interesse pubblico. Cicerone¹⁸ ci fa sapere che il fulmine che cadeva sulla sinistra era di buon auspicio, tranne che nelle assemblee del popolo, «praeterquam ad comitia». Le regole dell'arte in quella circostanza cessavano: i magistrati giudicavano a loro discrezione della bontà degli auspici, e questi auspici erano una briglia con cui essi guidavano il popolo. Cicerone aggiunge: «Hoc institutum reipublicae causa est, ut comitorum, vel in iure legum, vel in iudiciis populi, vel in creandis magistratibus, principes civitatis essent interpretes»¹⁹. E prima aveva detto che nei libri sacri era scritto: «Iove tonante et fulgurante, comitia populi habere nefas esse»²⁰. Ciò era stato introdotto, egli dice, allo scopo di fornire un pretesto ai magistrati per sciogliere le assemblee popolari: «Hoc reipublicae causa constitutum; comitorum enim non habendorum causas esse voluerunt»²¹. Del resto, era indifferente che la vittima immolata fosse di buono o di cattivo augurio; infatti,

¹⁴ [Sull'affidamento ai patrizi delle cariche religiose, vedi *Romains*, VIII, in nota: «I patrizi avevano perfino, in un certo qual modo, un carattere sacro: loro soltanto potevano trarre gli auspici». Cfr. anche *EL*, XI, 14.

¹⁵ *De senectute* [*La vecchiezza*, IV, 11. Il Fabio in questione è Quinto Fabio Massimo, figlio del «Temporeggiatore».]

¹⁶ [«Son fatte con ottimo auspicio quelle cose che si fanno per la salvezza dello Stato; quelle, al contrario, che son fatte contro lo Stato, son fatte contro gli auspicii» (Cicerone, *La vecchiezza*, IV, 11). Montesquieu rielabora il seguente passo dell'opera ciceroniana: «{...} augurque cum esset, {Quinto Fabio Massimo} dicere ausus est optimis auspiciis ea geri quae pro rei publicae salute gererentur, quae contra rem publicam ferrentur contra auspicia ferri».]

¹⁷ Lib. 2 *De divinat.* [*La divinazione*, II, 35-36/75-76. Gaio Claudio Marcello (88-40 a.C.), console nel 50, fu amico di Cicerone e suo collega come augure.]

¹⁸ Lib. 2 *De divinat.* [*La divinazione*, II, 35/74.]

¹⁹ [«È stato stabilito per il bene dello Stato che i cittadini più in vista della città fossero i giudici sia riguardo alla conduzione dei comizi, sia per la votazione delle leggi, sia per i giudizi del popolo, sia per l'elezione dei magistrati» (Cicerone, *La divinazione*, II, 35/74). Testo originale: «Quod quidem institutum rei publicae causa est, ut comitorum vel in iudiciis populi vel in iure legum vel in creandis magistratibus principes civitatis essent interpretes».]

²⁰ [«Quando Giove tuona e fulmina, è contrario alle leggi divine tenere i comizi del popolo» (Cicerone, *La divinazione*, II, 18/42). Testo originale: «Iove tonante fulgurante comitia populi habere nefas».]

²¹ [«Ciò era stato stabilito nell'interesse dello Stato; {i nostri antenati} vollero, infatti, avere una qualche pretesto per non tenere i comizi» (Cicerone, *La divinazione*, II, 18/43). Testo originale: «Hoc fortasse rei publicae causa constitutum est; comitorum enim non habendorum causas esse voluerunt».]

quando non si era soddisfatti della prima, immolavano una seconda, una terza, una quarta, che venivano chiamate *hostiae succedaneae*²². Paolo Emilio, volendo offrire un sacrificio, dovette immolare venti vittime: gli dèi furono placati soltanto dall'ultima, nella quale vennero trovati segni che promettevano la vittoria²³. È per questa ragione che si soleva dire che, nei sacrifici, le ultime vittime erano sempre migliori delle prime. Cesare non fu paziente quanto Paolo Emilio; dopo aver sgozzato parecchie vittime senza trovarne di favorevoli, riferisce Svetonio, egli abbandonò sprezzantemente gli altari, ed entrò in senato: «Pluribus hostiis caesis, cum litare non posset, introit curia, spreta religione»²⁴.

I magistrati, padroni dei presagi, disponevano di un mezzo sicuro per distogliere il popolo da una guerra che poteva rivelarsi funesta, o per fargliene intraprendere una che sarebbe potuta risultare utile. Gli indovini, che seguivano sempre gli eserciti, e che erano gli interpreti del generale piuttosto che degli dèi, infondevano fiducia nei soldati. Se per caso qualche cattivo presagio aveva spaventato l'esercito, un abile generale ne cambiava il senso e se lo rendeva favorevole: così Scipione, caduto mentre saltava dalla sua nave sulle sponde africane, prese un po' di terra nelle mani e disse: «Ti tengo, Africa!»²⁵. E con queste parole rese favorevole un presagio che era apparso alquanto funesto.

I Siciliani, imbarcatasi per una spedizione in Africa, vennero talmente spaventati da una eclissi di sole che furono sul punto di abbandonare la loro impresa; ma il generale fece loro presente che, in verità, tale eclissi sarebbe stata di cattivo augurio se si fosse verificata prima del loro imbarco, e che invece, essendo avvenuta dopo, poteva preoccupare solo gli Africani. Fece così cessare il loro terrore e trovò, in un motivo di timore, il mezzo per accrescere il loro coraggio.

Cesare fu avvertito parecchie volte dagli indovini di non recarsi in Africa prima dell'inverno. Egli non li ascoltò, e così prevenne i suoi nemici, i quali, senza questa sua prontezza, avrebbero avuto il tempo di radunare le proprie forze.

Crasso, nel corso di un sacrificio, si era lasciato cadere il coltello dalle mani; se ne trasse un cattivo auspicio, ma egli rassicurò il popolo dicendo: «Coraggio! La spada, almeno, non mi è mai caduta dalle mani»²⁶.

²² [«Vittime succedaneae».]

²³ [Cfr. Plutarco, *Vita di Paolo Emilio*, 17 [Si tratta di Lucio Emilio Paolo Macedonico (229 a.C.-160 a.C.), il vincitore della battaglia di Pidna (168 a.C.), che segnò la fine della monarchia macedone.]

²⁴ [«Dopo aver fatto molti sacrifici, senza ottenere presagi favorevoli, entrò in senato, passando sopra ogni scrupolo religioso» (Svetonio, *Vite dei Cesari, Cesare*, I, 81; citiamo dalla tr. di E. Nosedà, Milano, Garzanti, 1977, p. 49).]

²⁵ [Cfr. Gennaro Nepoziano, *Epitome di Valerio Massimo*, VII (*I prodigi*), 3: «Scipio, ut Africam descendit, cecidit. Hoc pavente exercitu, exclamavit: teneo te, terra Africa; et vicit (Scipione, come mise piede in Africa, cadde. Poiché l'esercito si era spaventato, esclamò: "Ti tengo, terra d'Africa"; e vinse). L'esclamazione («teneo te, Africa!») è riferita anche da Svetonio, che però l'attribuisce a Cesare: cfr. Svetonio, *Vite dei Cesari, Cesare*, I, 59.]

²⁶ [Cfr. Plutarco, *Vita di Crasso*, 19, 8: «Infine, durante il sacrificio che s'usa fare per purificare le truppe, lasciò cadere di mano i visceri della vittima, che l'indovino gli aveva porto. Vedendo i presenti esterrefatti, rise e disse: "È la vecchiaia, ma state certi che le armi non mi sfuggiranno di

Sul punto di dar battaglia a Tigrane, Lucullo fu avvertito che il giorno non era favorevole: «Tanto meglio – disse – lo renderemo fausto con la nostra vittoria»²⁷.

Volendo istituire dei giochi in onore della dea Mania, Tarquinio il Superbo consultò l'oracolo di Apollo, che rispose in modo oscuro, dicendo che bisognava sacrificare teste per teste, «capitibus pro capitibus supplicandum»²⁸. Quel principe, ancor più crudele che superstizioso, fece immolare dei bambini; ma Giunio Bruto trasformò questo orrendo sacrificio, facendolo fare con teste d'aglio e di papavero: e in questo modo adempì, o eluse, l'oracolo²⁹.

Quando il nodo gordiano non lo si poteva sciogliere, lo si tagliava: come Claudio Pulcro, il quale, volendo ingaggiare una battaglia navale, fece gettare in mare i polli sacri: per farli bere, disse, dato che non volevano mangiare: «Quia esse nolunt, bibant»³⁰.

È vero che talora veniva punito un generale per non aver seguito i presagi; ma anche questo era un altro effetto della politica dei Romani. Si voleva dimostrare al popolo che gli insuccessi, le città espugnate, le battaglie perdute, non erano la conseguenza di una cattiva costituzione dello Stato, o della debolezza della Repubblica, bensì dell'empietà di un cittadino, contro il quale gli dèi erano adirati. Con questa opera di convincimento, non era difficile rendere la fiducia al popolo; bisognava solo fare qualche cerimonia e qualche sacrificio. Così, quando la città era minacciata o afflitta da qualche sciagura, non si mancava di ricercarne la causa, che risultava essere sempre la collera di qualche dio, di cui si era trascurato il culto: bastava, per ingraziarselo di nuovo, fare sacrifici e processioni, purificare la città con torce, zolfo e acqua salata. Si faceva fare alla vittima il giro delle mura prima di sgozzarla, atto che veniva chiamato «sacrificium amburbium», o «amburbiale»³¹. Si arrivava perfino, qualche volta, a purificare gli eserciti e le flotte, dopo di che ognuno riprendeva coraggio.

mano» (citiamo dalla tr. di C. Carena, *Vite parallele*, Milano, Mondadori, 1974, vol. I, p. 705. Marco Licinio Crasso, triumviro con Cesare e Pompeo; morì nel 53 a.C. combattendo contro i Parti.)

²⁷ [Plutarco, *Dei di re e imperatori*, *Lucullo*, I. Lucio Licinio Lucullo (106-57 a.C.), guerreggiò in Asia Minore contro Mitridate e Tigrane, re dell'Armenia, il quale ultimo sconfisse a Tigranocerta nel 69.]

²⁸ [Cfr. nota 29.]

²⁹ Macrobo., *Saturnali*, libro I [cfr. Macrobio, *Saturnali*, I, 7: «Hic Albinus Caecina subiecit: Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, inuenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus supplicaretur. Idque aliquandiu observatum, ut pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit, ut responso Apollinis satisfaceret de nomine capitum, remoto scilicet scelere infaustae sacrificiationis: factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent: ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitaverunt».]

³⁰ Val. Mass. I [Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili*, I, 4, 3. Lo stesso racconto si trova in Cicerone, *La natura divina*, II, 7, e in Machiavelli, *Discorsi*, I, 14. Publio Claudio Pulcro, console, fu battuto dai Cartaginesi in uno scontro navale davanti al porto di Trapani (249 a.C.).]

³¹ [«Sacrificio attorno alla città».]

Scevola³², pontefice massimo, e Varrone, uno dei loro grandi teologi, dicevano che era necessario che il popolo ignorasse molte cose vere e ne credesse molte false; sant'Agostino dichiara³³ che Varrone aveva con ciò scoperto tutto il segreto dei politici e dei ministri di Stato: «Totum consilium prodidit sapientum per quos civitates et populi regerentur»³⁴.

Sempre Scevola, come riferisce Sant'Agostino³⁵, divideva gli dèi in tre classi: quelli che erano stati introdotti dai poeti, quelli che erano stati introdotti dai filosofi, e quelli che erano stati introdotti dai magistrati, *a principatibus civitatis*³⁶.

Chi legga la storia romana con un po' avvedutezza, troverà ad ogni piè sospinto i tratti della politica che abbiamo messa in luce. Così, vediamo Cicerone che, in privato, e tra gli amici, fa in ogni momento professione di incredulità: «Adeone me delirare censes, ista ut credam?»³⁷, mentre in pubblico parla, con straordinario zelo, contro l'empietà di Verre. Vediamo un Clodio³⁸, che aveva profanato con insolenza i misteri della Bona Dea, e la cui empietà era stata stigmatizzata da venti decreti del senato, fare egli stesso un'arringa piena di zelo a quel senato che gli aveva lanciato i suoi fulmini, contro il disprezzo delle antiche pratiche e della religione. Vediamo un Sallustio, il più corrotto fra tutti i cittadini, mettere in testa alle sue opere una prefazione degna della gravità e dell'austerità di Catone³⁹. Non la finirei più, se volessi esaurire tutti gli esempi.

Sebbene i magistrati non praticassero la religione del popolo, non bisogna tuttavia credere che ne fossero privi. Cudworth ha mostrato assai bene che, tra i pagani, le persone colte adoravano una divinità suprema, della quale le divinità del popolo erano parte⁴⁰. I pagani, pochissimo scrupolosi nel culto, ritenevano che

³² [Quinto Mucio Scevola «il Pontefice» (140 ca. - 82 a.C.), console nel 95, pontefice massimo nell'89, vittima dei massacri di Gaio Mario.]

³³ *De Civit. Dei*, I, IV, c. 31. [Cfr. nota 34.]

³⁴ [*Rectius*: «Totum consilium prodidit velut sapientum, per quos civitates et populi regerentur»: «[Varrone] ha svelato interamente il sistema con cui i sedicenti "saggi" possono governare città e popoli» (Sant'Agostino, *La città di Dio*, IV, 31; citiamo dalla tr. di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, p. 180). Più diffusamente: «Si potrebbe credere che questa è una mia supposizione, ma lo stesso autore [Varrone] parlando dei riti religiosi dichiara l'esistenza di molte verità la cui conoscenza è inutile alla gente, e invece di falsità che, anche se tali, conviene che siano credute dal pubblico: perciò i Greci tennero chiusi nel segreto di quattro pareti le iniziazioni e i misteri. Qui certamente Varrone ha svelato...» (*ibid.*). Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C.), *Antichità umane e divine*, I, 12.]

³⁵ Lib. 4 *de Civit. Dei* [Sant'Agostino, *La città di Dio*, IV, 27; Quinto Mucio Scevola, *Iurisprudentiae Anteiustinianae Reliquiae*, I, fr. 20 (Seckel-Kübler: 4.27).]

³⁶ [«dai capi di Stato». Anche in Pierre Bayle si trovano riferimenti simili a Sant'Agostino e la stessa citazione a proposito di Scevola e delle tre classi di dèi: cfr. P. Bayle, *Pensieri diversi sulla cometa*, § xci, e *Continuazione dei pensieri diversi sulla cometa*, § xlix.]

³⁷ [«Mi ritieni tanto pazzo da credere a simili fantasie?» (Cicerone, *Tuscolane*, I, vi, 10).]

³⁸ [Publio Clodio Pulcro (93/92-52 a.C.), famoso politico romano.]

³⁹ [Allusione ai proemi della *Congiura di Catilina* e della *Guerra giugurtina*.]

⁴⁰ [Cfr. R. Cudworth, *The Intellectual System of the Universe*, London, R. Royston, 1678, I, 4: cfr. in particolare §§ 14 (p. 233), 27 (p. 447) e 33 (p. 535). Era questa l'edizione posseduta da Montesquieu nella sua biblioteca di La Brède.]

si potesse indifferentemente adorare la divinità stessa, o le sue manifestazioni; che si potesse adorare, ad esempio, in Venere, la potenza passiva della natura, ovvero la divinità suprema in quanto suscettibile di generare ogni cosa; o rendere un culto al sole, oppure all'Essere supremo in quanto anima le piante e rende feconda la terra con il suo calore. Così lo stoico Balbo dice – in Cicerone [*La natura divina*] – che Dio partecipa, per sua natura, di tutte le cose di quaggiù; che egli è Cerere sulla terra, Nettuno sui mari: «Deus pertinens per naturam cuiusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus, alii per alia, poterunt intelligi: qui qualesque sint, quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit, hos deos et venerari et colere debemus»⁴¹. Ne sapremmo di più se avessimo il libro di Asclepiade, che si intitola *l'Armonia di tutte le teologie*⁴².

Siccome il dogma dell'anima del mondo era quasi universalmente accettato e ogni parte dell'universo era considerata come un membro vivente nel quale quest'anima era diffusa, sembrava che fosse consentito adorarne indifferentemente tutte le parti, e che il culto dovesse essere tanto arbitrario quanto lo era il dogma.

Ecco da dove nasceva quello spirito di tolleranza e di mitezza che regnava nel mondo pagano⁴³; non v'era rischio di perseguitarsi e di dilaniarsi a vicenda; tutte le religioni, tutte le teologie, erano ritenute parimenti buone; le eresie, le guerre e le dispute di religione erano sconosciute; purché andasse ad adorare al tempio, ogni cittadino era pontefice massimo nella sua famiglia.

I Romani erano ancora più tolleranti dei Greci, che hanno sempre guastato tutto: tutti conoscono l'infelice sorte di Socrate.

È vero che la religione egiziana fu sempre proscritta, a Roma: il fatto è che era intollerante, che voleva regnare da sola, e stabilirsi sulle macerie delle altre; di modo che lo spirito di mitezza e di pace che regnava tra i Romani fu la vera causa della guerra che essi incessantemente le fecero. Il senato ordinò di abbat-

⁴¹ [«Poterono discernere un dio che partecipa, per natura, di ogni cosa, Cerere sulla terra, Nettuno sul mare, altre divinità in altri luoghi: dobbiamo venerare e rendere un culto a questi dèi, qualunque sia la loro natura, e con qualsiasi nome si è soliti chiamarli» (Cicerone, *La natura divina*, II, 28). Caio Balbo è il filosofo stoico che compare, accanto all'epicureo Lucilio Velleio e all'accademico Caio Cotta, come interlocutore nell'opera ciceroniana. Cfr. anche il *Discours sur la cause de l'écho* (1718), dove Montesquieu ricorda la celebre affermazione di Virgilio (*Bucoliche*, III, 60) secondo cui «Iovis omnia plena (tutto è pieno di Giove/Dio, Giove/Dio è dappertutto)».]

⁴² [Allusione ad Asclepiade di Mende (Egitto, I sec. a.C. - ? I sec. d.C.), che la *Suda* (*sub voce* "Heraiscos") descrive come in possesso di una profonda conoscenza della teologia del suo Paese e come autore, tra l'altro, di un'opera sulle *Concordanze di tutte le teologie*, nota anche col titolo *Le cose divine* (*Theologúmena*): cfr. Svetonio, *Vite dei Cesari*, *Augusto*, XCIV.]

⁴³ [Questa idea della tolleranza di più religioni all'interno dello Stato, sulla quale non è da escludere l'influenza sia di Bayle (*Commentario filosofico*, II, VII) sia di Cudworth (cfr. nota 40), è ripresa da Montesquieu nelle *LP* (1721), lettera LXXXV, sulla base della convinzione che «non v'è alcuna [religione] che non prescriva l'obbedienza e non predichi la sottomissione». Riguardo all'*EL*, invece, il principio generale che egli vi enuncia, in materia di tolleranza religiosa, è il seguente: «Quando si è padroni di accogliere o meno nello Stato una nuova religione, bisogna non accoglierla; ma se essa vi è stabilita, bisogna tollerarla» (XXV, 10).]

tere i templi delle divinità egiziane; e Valerio Massimo riferisce⁴⁴, a questo proposito, che Emilio Paolo dette i primi colpi, allo scopo di incoraggiare, col suo esempio, gli operai pervasi da un timore superstizioso.

Ma i sacerdoti di Serapide e di Iside dimostravano, nell'istituire queste cerimonie, più zelo di quanto ne avesse Roma nel proscriverle. Sebbene Augusto, secondo quanto riferisce Dione⁴⁵, ne avesse già proibito la pratica a Roma, Agrippa, che comandava nella città in sua assenza, fu costretto a vietarla una seconda volta. Si possono vedere, in Tacito e in Svetonio⁴⁶, i frequenti decreti che il senato era costretto a emanare per bandire questo culto da Roma.

Va osservato che i Romani confusero gli Ebrei con gli Egiziani, ed è noto anche che confusero i cristiani con gli Ebrei⁴⁷: queste due religioni furono a lungo considerate come due ramificazioni dell'altra e condivisero con quella l'odio, il disprezzo e la persecuzione da parte dei Romani. Gli stessi decreti che abolivano in Roma le cerimonie egiziane, ponevano sempre assieme a queste le cerimonie ebraiche, come risulta da Tacito⁴⁸ e da Svetonio, nelle vite di Tiberio e di Claudio⁴⁹. Appare ancora più chiaro che gli storici non hanno mai distinto il culto dei cristiani da quello degli altri. Ancora al tempo di Adriano non ci si era liberati da questo errore, come risulta da una lettera che questo imperatore scrisse dall'Egitto al console Serviano: «Tutti coloro che, in Egitto, adorano Serapide, sono cristiani, e persino quelli che vengono chiamati vescovi sono legati al culto di Serapide. Non v'è capo rabbino, samaritano, sacerdote dei cristiani, matematico, indovino, bagnino, che non adori Serapide. Lo stesso patriarca degli Ebrei adora indifferentemente Serapide e il Cristo. Questa gente non ha altro dio che Serapide: è il dio dei cristiani, degli Ebrei e di tutti i popoli»: *Illi qui Serapem colunt, christiani sunt; et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illic archisynagogus Judeorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter, non mathematicus, non aruspex, non aliptes, qui non Serapium colat. Ipse ille patriarcha judeorum scilicet, cum Aegyptum venerit... ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum... viris illis deus est Serapia: hunc Iudei, hunc cristiani, hunc omnes et gentes*⁵⁰. È possibile avere idee più confuse su queste tre religioni e confonderle in modo più grossolano?

⁴⁴ [*Fatti e detti memorabili*,] lib. I, cap. 3 [art. 3].

⁴⁵ [Dione Cassio, *Storia romana*,] lib. 34 [in realtà: LIV, 6].

⁴⁶ [Tacito, *Annali*,] lib. II [85]. [Cfr. Svetonio, *Vite dei Cesari*, Augusto, XXXI e XCIII. Marco Vipsanio Agrippa (63 ca. - 12 a.C.).]

⁴⁷ [Sulla molteplicità delle religioni e sul rapporto tra Egiziani ed Ebrei, vedi *Lettere persiane*, LXXXV. Sul rifiuto di mescolare e confondere tra loro Egiziani e Ebrei, cfr. *Mes Pensées*, nn° 167 e 232.]

⁴⁸ [Tacito, *Annali*,] lib. II [85].

⁴⁹ [Cfr. Svetonio, *Vite dei Cesari*: Tiberio, XXXVI; Claudio, XXII e XXV.]

⁵⁰ Flav. Vopisco, *Vita Saturnini* [Flavio Vopisco, *Vita di Saturnino*, in *Storia Augusta*, VIII. Lucio Giulio Urso Serviano (45-136 d.C.).]

Presso gli Egiziani, i sacerdoti costituivano un corpo a parte⁵¹, mantenuto a spese della collettività; da ciò derivavano parecchi inconvenienti: tutte le ricchezze dello Stato erano inghiottite da un gruppo di persone che, ricevendo sempre e non restituendo mai, attirava a poco a poco tutto a sé. Così, i sacerdoti dell'Egitto, pagati per non far nulla, languivano tutti in un ozio da cui non uscivano se non con i vizi che esso produce: erano confusionari, irrequieti, intriganti; e queste qualità li rendevano estremamente pericolosi. Infine, un corpo i cui interessi erano stati violentemente separati da quelli dello Stato, era diventato un mostro; e quelli che l'avevano creato avevano gettato nella società un seme di discordia e di guerre civili. A Roma non era la stessa cosa: del sacerdozio si era fatto una carica civile; le cariche di augure e di pontefice massimo erano delle magistrature; coloro che ne erano rivestiti erano membri del senato, e non avevano, perciò, interessi diversi da quelli di questo corpo. Ben lungi dal servirsi della superstizione per opprimere lo Stato, essi la impiegavano utilmente per sostenerlo. Nella nostra città, dice Cicerone⁵², i re e i magistrati che sono loro succeduti hanno sempre avuto un duplice carattere, e hanno governato lo Stato sotto gli auspici della religione: «Apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem aurgia tenebant, ut testis est nostra civitas, in qua et reges et augures, et postea privati eodem sacerdotio praediti rempublicam religionum auctoritate rexerunt»⁵³.

I duumviri avevano la direzione delle cose sacre; i quindecimviri avevano la cura delle cerimonie religiose e custodivano i libri delle sibille; cosa che in precedenza veniva fatta dai decemviri e dai duumviri. Essi consultavano gli oracoli quando il senato lo ordinava, e stilavano un rapporto, aggiungendovi il loro parere; avevano anche l'incarico di eseguire tutto ciò che era prescritto nei libri delle sibille, e di far celebrare i giochi secolari: di modo che tutte le cerimonie religiose passavano per la mani dei magistrati.

I re di Roma erano investiti di una specie di sacerdozio: talune cerimonie non potevano essere espletate che da loro. Quando i Tarquini furono cacciati, si temette che il popolo avvertisse qualche mutamento nella religione; venne perciò istituito un magistrato chiamato *rex sacrorum*, che, nei sacrifici, svolgeva le funzioni degli antichi re, e la cui moglie era chiamata *regina sacrorum*⁵⁴. Fu, questo, l'unico vestigio della regalità che i Romani conservarono.

⁵¹ [Nell' *EL*, Montesquieu allarga la prospettiva, includendo altri popoli, oltre agli Egiziani, tra quelli in cui il clero si era costituito come corpo separato: «Poiché il culto degli dèi richiedeva una cura continua, la maggior parte dei popoli fu portata a fare del clero un ordine separato. Così presso gli Egiziani, i Persiani e gli Ebrei si consacrarono alla divinità alcune famiglie che nella loro continuità eseguivano le sacre funzioni. Vi sono state perfino delle religioni in cui non soltanto si pensò di allontanare gli ecclesiastici dagli affari, ma anche di toglier loro il fastidio di una famiglia; ed è questa la pratica del ramo principale [il cattolicesimo] della legge cristiana» (XXV, 4).]

⁵² L. I *de divinat.* [La divinazione, I, 40/89.]

⁵³ [«Presso gli antichi, coloro i quali detenevano il potere possedevano anche la scienza augurale, come attesta la nostra città, in cui sia i re sia gli auguri, e successivamente dei privati investiti dello stesso sacerdozio, governarono lo Stato avvalendosi dell'autorità della religione» (*ibidem*).]

⁵⁴ [«Re delle cose sacre», «regina delle cose sacre». Vedi Tito Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, II, 1, e Machiavelli, *Discorsi*, I, 25: «Oltre a questo, facendosi in Roma uno sacrifi-

I Romani godevano del privilegio di aver avuto come legislatore il più saggio principe di cui la storia abbia mai parlato⁵⁵: questo grand'uomo, durante tutto il suo regno, cercò solo di far fiorire la giustizia e l'equità, e fece sentire la sua moderazione ai popoli vicini non meno che ai suoi sudditi. Istituì i feziali, che erano dei sacerdoti senza il cui ministero non si poteva fare né la pace né la guerra. Ci sono pervenuti dei formulari di giuramenti fatti dai feziali quando veniva conclusa la pace con qualche popolo. In occasione della pace che Roma concluse con Alba, un feziale dice, in Tito Livio⁵⁶, che se il popolo romano fosse il primo a romperla, *publico consilio dolove malo*⁵⁷, che pregasse Giove di colpirlo come egli avrebbe colpito il porco che teneva tra le mani, e che subito abbatteva con un colpo di pietra.

Prima di cominciare una guerra, si inviava uno di quei feziali a porgere le sue rimostranze al popolo che aveva recato qualche danno allo Stato. Gli dava un po' di tempo per consultarsi, e per cercare di ristabilire buoni rapporti; ma, se non s'impegnava a pervenire ad un'intesa, il feziale se ne tornava via e usciva dal territorio di quel popolo ingiusto, dopo aver invocato contro di lui gli dèi celesti e quelli degli inferi. Allora il senato ordinava ciò che riteneva giusto e pio. Così, le guerre non erano mai intraprese in fretta, e potevano essere solo la conseguenza di una deliberazione lunga e ponderata⁵⁸.

La politica che vigeva nella religione dei Romani si palesò ancor meglio nelle loro vittorie. Se si fosse prestato ascolto alla superstizione, gli dèi dei vincitori sarebbero stati portati presso i vinti, si sarebbero abbattuti i loro templi, e, con l'istituzione di un nuovo culto, si sarebbe imposta loro una servitù ancora più dura. Si fece di meglio: Roma stessa si sottomise alle divinità straniere, accogliendole nel suo seno; e, con questo legame (*lien*), il più forte che vi sia tra gli uomini (*le plus fort qui soit parmi les hommes*)⁵⁹, vincolò a sé dei popoli che la consideravano piuttosto come il santuario della religione che come la padrona del mondo.

cio anniversario il quale non poteva essere fatto se non dalla persona del re, e volendo i Romani che quel popolo non avesse a desiderare per la assenza degli re alcuna cosa delle antiche, crearon un capo di detto sacrificio, il quale loro chiamarono Re Sacrificulo, e sottomessonlo al sommo Sacerdote» (ed. cit., p. 120).]

⁵⁵ [Il mitico re Numa Pompilio.]

⁵⁶ [Cfr. *Storia di Roma dalla sua fondazione*, I, 24.]

⁵⁷ [«Per deliberazione pubblica o in modo fraudolento».]

⁵⁸ [Cfr. Plutarco, *Vita di Numa*, 12, 7-8.]

⁵⁹ [Questa idea resterà una costante della riflessione di Montesquieu: vedi, ad esempio, *EL*, V, 14, dove egli sostiene che negli Stati maomettani la religione rimpiazza il *principio/passione* dell'onore: «I sudditi che non sono legati (*attachés*) alla gloria e alla grandezza dello Stato dall'onore, lo sono dalla forza (*force*) e dal principio (*principe*) della religione»; oppure *ibid.*, XXIV, 6, in cui, respingendo con durezza le «infamità (*flétrissures*)» di Pierre Bayle contro il cristianesimo, dichiara che i «principi» di questa religione, «ben scolpi nel cuore», sono «infinitamente più forti (*infinement plus forts*)» dei *principi/passioni* dell'onore delle monarchie, della virtù politica delle repubbliche e della «paura servile» degli Stati dispotici (XXIV, 6); o, infine, *ibid.*, XXIV, 14, dove definisce la religione «il maggior movente che vi sia tra gli uomini (*le plus grand ressort qui soit parmi les hommes*)».]

Ma, per non moltiplicare gli esseri, i Romani, sull'esempio dei Greci, confusero abilmente le divinità straniere con le loro: se si imbattevano, nelle loro conquiste, in un dio che avesse qualche somiglianza con qualcuno di quelli che si venerava a Roma, essi l'adottavano, per così dire, dandogli il nome della divinità romana, e gli accordavano, se posso servirmi di questa espressione, il diritto di cittadinanza (*droit de bourgeoisie*⁶⁰) della loro città. Così, quando trovavano qualche eroe famoso che avesse liberato la terra da un mostro, o avesse sottomesso qualche popolo barbaro, gli davano subito il nome di Ercole. Abbiamo osato arrivare fino all'Oceano, dice Tacito⁶¹, e vi abbiamo trovato le colonne d'Ercole; sia che Ercole vi sia stato, sia che siamo stati noi ad attribuire a questo eroe tutte le imprese degne della sua gloria: «Ipsum quin etiam Oceanum illa tentavimus: et superesse adhuc Herculis columnas fama vulgavit, seu adiit Hercules, seu quidquid ubique magnificum est, in claritatem ejus referre consensimus»⁶².

Varrone ha contato quarantaquattro di questi domatori di mostri; Cicerone⁶³ ne ha contati soltanto sei, più ventidue Muse, cinque Soli, quattro Vulcano, cinque Mercurio, quattro Apollo e tre Giove.

Eusebio va molto più in là⁶⁴: egli conta quasi tanti Giove quanti erano i popoli.

I Romani, che in verità non avevano altra divinità che il genio (*génie*) della Repubblica, non prestavano alcuna attenzione al disordine e alla confusione che introducevano nella mitologia: la credulità dei popoli, che è sempre al di sopra del ridicolo e dello stravagante, rimediava a tutto.

⁶⁰ [La stessa espressione è adoperata da Montesquieu tanto in *Mes Pensées*, n° 2191, quanto nei *Romains*, IX, come sinonimo di *droit de la cité*.]

⁶¹ Lib. 5, cap. 34 [*Germania*, 34, 1-2.]

⁶² [«Da quella parte noi abbiamo tentato persino l'Oceano, e la fama ha divulgato che là sussistono ancora delle colonne d'Ercole, sia che Ercole abbia visitato quei luoghi, sia che noi ci accordiamo nell'attribuire a gloria di lui tutto ciò che è grandioso, ovunque si trovi» (Tacito, *Germania*, 34, 1-2; citiamo dalla tr. di A. Arici, *Storie, Dialogo degli Oratori, Germania, Agricola*, Torino, Utet, 1970, p. 593).]

⁶³ Lib. 3 *de nat. Deor.* [*La natura divina*, III, 16, 21-23.].

⁶⁴ *Praep. Evang.*, libro 3 [Eusebio di Casarea, *La preparazione evangelica*, III.]

Guerre juste et droit de la guerre dans l'*Encyclopédie*

di Luigi Delia

(Centre Chevrier - Université de Bourgogne)

In the vast reform program sketched by the chevalier de Jaucourt in the Encyclopédie for the modernization of justice, one point is particularly close to his heart: humanizing the rules of war. Drawing from the philosophies of Grotius and Montesquieu, his articles devoted to the question of a just war (CONQUEST, DAMAGE, DESERTER, ENEMY, PRISONNER OF WAR, RETALIATION, WAR, etc.) argue for the subordination of the political to moral reason and work towards the advent of international humanitarian law.

Keywords: *Just War, International Law, Enlightenment Justice, Montesquieu, Encyclopédie*

Ancienne et actuelle à la fois, la question de la «guerre juste» n'est pas absente des préoccupations du cénacle philosophique réuni autour de d'Alembert et de Diderot. Ceci n'a rien de surprenant si l'on considère que l'aventure éditoriale des dix-sept volumes de texte de l'*Encyclopédie* (1751-1765) surgit dans un laps de temps compris entre deux conflits majeurs du XVIII^e siècle ayant concerné le Royaume de France: la guerre de succession d'Autriche (1740-1748) et la guerre de Sept Ans (1756-1763). À l'aide d'un groupe d'articles signés par celui que Jacques Proust tenait pour le troisième directeur de l'*Encyclopédie*, à savoir le chevalier de Jaucourt¹, nous voudrions retracer la présentation des théories du droit à la guerre et du droit dans la guerre qui est proposée dans le contexte politique instable de la moitié du XVIII^e siècle, marqué par le système précaire de l'équilibre des forces en Europe. Alors que Guillaume Le Blond, spécialiste des mathématiques appliquées, adopte la démarche de l'observateur désintéressé en creusant, dans la perspective de l'art militaire², c'est-à-dire d'un

¹ «En fait le véritable “éditeur” de l'*Encyclopédie*, au sens que le *Discours préliminaire* donnait à ce mot, a été pendant les six dernières années Jaucourt et non pas Diderot» (J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995 [1962], p. 134).

² Sur le thème de l'art militaire dans la lexicographie française de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, on se reportera à l'étude de M. BELISSA, «L'art militaire dans l'*Encyclopédie Mé-*

point de vue éthiquement désengagé³, les questions de stratégie et de tactique, de recrutement et d'armement des soldats, de commandement et de discipline des armées, le chevalier de Jaucourt, lui, s'élève de l'ordre positif du constat à l'ordre normatif du jugement de valeur. Déplaçant la perspective de l'art militaire vers le droit naturel et politique international, il ne cherche plus à comprendre la guerre pour la faire et pour la gagner, mais se concentre sur les implications morales que la guerre nécessairement soulève. Tributaire d'une pluralité de sources classiques et modernes, et nourrie de nombreuses notions forgées à travers l'histoire des doctrines, sa réflexion normative porte tant sur la question de savoir dans quel cas une guerre est juste que sur la déontologie militaire, c'est-à-dire sur les règles qu'un bon soldat a le devoir de respecter sur le champ de bataille. À bonne école avec Grotius, Jaucourt considère que «la guerre a ses lois, aussi bien que la paix»⁴. L'évaluation morale de la guerre étant au centre de l'entrée homonyme de Jaucourt, il s'agira ici de mesurer les réponses que cet ami et interprète de Montesquieu⁵ a apportées à deux questions traditionnelles du droit des gens⁶: quelles sont les conditions qui doivent être satisfaites pour qualifier une guerre de «juste» (*jus ad bellum*, ou droit de faire la guerre)? De quelle manière une guerre doit-elle être menée pour être «juste» (*jus in bello* ou droit dans la guerre)?

Notre enquête vise par là un double objectif: d'un côté, elle cherche à situer la place de l'*Encyclopédie* dans le débat opposant, pour parler avec le vocabulaire de la philosophie politique contemporaine, l'idéologie «réaliste», qui nie

thodique», in C. Blanckaert et M. Porret (éds.), *L'Encyclopédie Méthodique (1782-1832). Des Lumières au positivisme*, Genève, Droz, 2006, pp. 361-379.

³ Au début de son article, Le Blond justifie sa démarche en ces termes: «Comme les princes n'ont point de tribunal sur terre qui puisse juger de leurs différends et de leurs prétentions, c'est la guerre ou la force qui peut seule en décider, et qui en décide ordinairement. Nous n'entrerons dans aucun détail sur les différentes circonstances qui rendent les guerres justes ou injustes. Nous renvoyons pour ce sujet au savant traité de Grotius, *de jure belli ac pacis* [...]» (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [1751-1772], par une société de Gens de Lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert [...], Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand; Neuchâtel: S. Faulche, art. GUERRE [*Art militaire et histoire*], tome VII, page 985, colonne a, désormais cité ENC., suivi des indications de l'entrée en petites capitales, de la tomaine en chiffres romains, de la page en chiffres arabes et de la colonne en lettres. J'ai modernisé la ponctuation et l'orthographe).

⁴ Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, trad. fr. P. Pradier-Fodéré, D. Alland et S. Goyard-Fabre (éds.), Paris, PUF, 1999, prolég., § XXVI, p. 18.

⁵ Dans l'entrée MORALE (*Science des mœurs*) de l'*Encyclopédie*, Jaucourt rappelle les travaux fondateurs de Grotius et Pufendorf en matière de droit de la guerre, ainsi que la traduction française de ces ouvrages, approuvée, préfacée et copieusement annotée par Barbeyrac, avant de suggérer au lecteur «l'étude de Shaftesbury, de Hutcheson, de Cumberland, de Wollaston, de la Placette et de l'Esprit des lois, qui respire la pure morale de l'homme dans quelque état qu'il se trouve» (ENC., t. X, p. 702a).

⁶ L'entrée DROIT DES GENS de l'*Encyclopédie*, rédigée par Boucher d'Argis, définit le *jus gentium* «une jurisprudence que la raison naturelle a établie sur certaines matières entre tous les hommes, et qui est observée chez toutes les nations» (t. V, p. 126b).

toute pertinence à l'évaluation morale de la guerre, à l'idéologie «pacifiste»⁷, qui affirme au contraire qu'aucune guerre n'est permise⁸. D'un autre côté, elle voudrait examiner la transformation que Jaucourt fait subir à la doctrine de la guerre juste à travers l'élévation de la notion d'humanité au rang de mesure de la justice des armes.

I. *Le droit de la guerre ou les causes justes de la guerre*

Située dans le septième volume de l'*Encyclopédie*, publié en 1757, en pleine guerre de Sept Ans, celle de *Candide*, l'entrée GUERRE (*Droit naturel et Politique*) s'ouvre par la même définition que Le Blond emprunte à Grotius: la guerre est avant tout une relation conflictuelle interétatique, «un différend entre des souverains, qu'on vide par la voie des armes» (ENC., art. GUERRE, t. VII, p. 996a)⁹. Elle «a régné dans tous les siècles sur les plus légers fondements»; les calamités qu'elle a provoquées ne sont pas moins «déplorables» qu'«ordinaires» (*Ibid.*). En reconduisant l'origine des guerres à des passions humaines telles que la soif de gloire, la convoitise, l'envie et la méchanceté, Jaucourt jette une ombre sur l'ingéniosité des principes de l'art militaire soigneusement décrits par Le Blond. Sans chercher à savoir si l'état de guerre est consubstantiel à la nature humaine, comme le pense Hobbes, ou si à l'inverse, comme le pense Montesquieu, la guerre est liée à l'essence de la société¹⁰, Jaucourt se contente de remarquer

⁷ L'adjectif «pacifiste» n'apparaît qu'à la fin du XIX^e siècle, mais le concept est déjà présent à l'époque moderne chez des auteurs comme Erasme, qui rêve d'une concorde universelle, ou l'abbé de Saint-Pierre, auteur d'un *Projet de paix perpétuelle en Europe* (1713), dans lequel est proposée la constitution d'une fédération européenne, présidée par un congrès permanent.

⁸ Sur l'histoire du concept de «guerre juste» on peut se reporter aux études de M. WALZER, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977 (*Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. fr. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Gallimard, 2006); A. CALORE (dir.), «*Guerra giusta?* La metamorfosi di un concetto antico», Milano, Giuffrè, 2003; Ch. NADEAU, J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théorie et critiques*, Paris, PUF, 2009.

⁹ Grotius affirme que «la guerre est l'état d'individus qui vident leurs différends par la voie de la force» (*Le Droit de la guerre et de la paix*, op. cit., I, 1, § 2, p. 34).

¹⁰ En revanche, au début de l'entrée NATURELLE, LOI (*Droit naturel*), Jaucourt récuse les pré-supposés anthropologiques de Hobbes et reprend à son compte l'idée chère à Montesquieu selon laquelle les premières lois naturelles sont découvertes non pas dans l'état civil, mais dans l'état de nature, et qu'elles ne sont pas des normes rationnelles ou des «idées spéculatives», mais des lois instinctives, communes pour la plupart aux hommes et aux animaux: le désir de paix, de chercher à se nourrir, de procréer, de vivre en société. Ainsi, on retrouve sous la plume du chevalier les quatre premières lois naturelles fixées par Montesquieu (ENC. t. XI, p. 46a; cf. *De l'esprit des lois*, Livre I, chapitre 2 [*Des lois de la nature*], in *Œuvres complètes*, R. Caillois éd., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, tome II, p. 235, désormais cité OC, II, suivi de l'indication du numéro de la page). Une comparaison entre les considérations de Hobbes et de Montesquieu au sujet de la paix et de la guerre est effectuée par D. FELICE, «Pace e guerra in Hobbes e in Montesquieu, o le alternative della modernità», in D. FELICE, *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, pp. 147-170.

que depuis l'enfance du monde il existe un rapport étroit qui rattache l'art militaire à la passion de l'honneur, au statut de la noblesse et au désir de gloire. «Cependant, écrit-il, cet honneur, cette noblesse, et cette gloire consistent seulement à la défense de sa religion, de sa patrie, de ses biens, et de sa personne, contre des tyrans et d'injustes agresseurs» (*Ibid.*). Dans le sillage de l'école moderne du droit naturel, dont l'article de Jaucourt récapitule synthétiquement les thèses principales consacrées au problème philosophique et juridico-politique de la guerre, l'encyclopédiste ne porte pas contre la guerre une condamnation universelle. À l'instar de Grotius, pour qui «la guerre peut être quelque fois juste»¹¹, Jaucourt relie le jugement de valeur sur la guerre aux véritables causes qui la produisent: une guerre n'est du ressort de la justice que si les raisons qui l'engendrent sont légitimes. Ce constat permet de cerner la singularité de la voix de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* et de la distinguer tant de la conception de Le Blond, redevable de la seule logique des hostilités, que de celle avancée dans l'entrée PAIX (ENC., t. XI, pp. 768-769) par Etienne Noël Damilaville, conception que l'on pourrait qualifier de pacifiste avant la lettre¹². Esquivant la double tentation du discours uniquement militaire – la guerre est au-delà du bien et du mal moral – et du véto absolu contre la guerre – tout conflit est immoral –, Jaucourt fait de la guerre une affaire à la fois morale et juridique. Rien d'étonnant, alors, que le critère traditionnel de la *iusta causa* soit convoqué d'emblée: les principes de conservation et de réparation d'un tort subi autorisent un prince à faire la guerre. L'encyclopédiste hérite également de la tradition jusnaturaliste le critère dit de l'«intention droite»: une guerre n'est juste que si l'intention qui préside à son déclenchement vise «une paix solide et durable» (ENC, art. GUERRE, t. VII, p. 996b).

Établi qu'il peut y avoir des guerres inévitables, et comme telles justes, le chevalier met en garde le lecteur sur l'adoption instrumentale des doctrines de la guerre juste, et en particulier sur les stratégies de propagande que les princes ont utilisées au fil de l'histoire pour légitimer, sur le plan moral, des entreprises militaires engagées pour satisfaire des intérêts économiques et politiques:

Les souverains sentant la force de cette vérité [que pour être légitime une guerre doit être menée pour de bonnes raisons], ont grand soin de répandre des manifestes pour justifier la *guerre* qu'ils entreprennent, tandis qu'ils cachent soigneusement au public, ou qu'ils se cachent à eux-mêmes les vrais motifs qui les déterminent (ENC, art. GUERRE, t. VII, p. 996a).

Toute intervention armée officiellement faite pour se défendre d'une agression ou pour obtenir réparation, mais qui se révèle en réalité uniquement fondée

¹¹ Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, op. cit., I, II, p. 49.

¹² Dans cet article non signé de l'*Encyclopédie*, l'éloge de la paix laisse la place à une condamnation sans équivoque de la guerre et des ambitions conquérantes des monarques: «Si la raison gouvernait les hommes, si elle avait sur les chefs des nations l'empire qui lui est dû, on ne les verrait point se livrer inconsidérément aux fureurs de la guerre, ils ne marqueraient point cet acharnement qui caractérise les bêtes féroces» (ENC., art. PAIX [*Droit naturel, politique et moral*], t. XI, p. 768b).

sur la raison d'État, l'intérêt ou l'appétit du prince, est évidemment à rejeter comme illégitime. Au lecteur contemporain de mesurer la pertinence et l'actualité de cette observation qui n'est pas moins désenchantée que polémique. Jaucourt de souligner, à ce propos, que les «exemples de *guerres* modernes entreprises de la même manière, et par des vues également odieuses» font légion. Aucune allusion aux conflits en cours n'est pourtant explicitement faite. Une précaution méthodologique est avancée pour expliquer ce silence: l'idée selon laquelle il vaut mieux ne pas se prononcer sur des événements «si près des temps où nos passions nous rendent moins équitables, et peut-être encore moins clairvoyants» (*Ibid.*). On ne saurait pourtant exclure que derrière la précaution de l'historiographe se cache le calcul prudentiel de l'encyclopédiste attentif à ne pas porter une attaque brutale au pouvoir monarchique en place¹³. Quoiqu'il en soit de cette discrétion vis-à-vis des guerres contemporaines qui ravagent l'Europe et le monde, Jaucourt préfère puiser à la source de l'histoire grecque l'exemple lointain dans le temps, mais tout de même révélateur, de la campagne militaire qu'Alexandre a dirigée contre Darius: «les raisons justificatives qu'employait ce conquérant, roulaient sur les injures que les Grecs avoient reçues des Perses; les vrais motifs de son entreprise étaient l'ambition de se signaler, soutenue de tout l'espoir du succès» (*Ibid.*).

Le «motif» principal susceptible de légitimer le recours à la guerre de la part d'un souverain est sans doute la nécessité de protéger son État d'une agression injustifiée. L'encyclopédiste emprunte à Montesquieu l'argument de la «défense naturelle»: est juste par principe la guerre qui repose sur la défense de soi et de ses droits. Ce critère fondamental de la guerre juste, dit de la légitime défense, figure encore dans la Charte des Nations Unies, article 51¹⁴. Il procède notamment de l'analogie entre l'agent individuel et l'agent collectif, entre le corps humain et le corps politique. De même que les individus disposent du droit naturel de tuer pour préserver leur intégrité physique et morale, de même les États peuvent légitimement recourir à la force armée pour ne pas être anéantis:

La vie des états est comme celle des hommes, dit très-bien l'auteur de l'*esprit des lois*; ceux-ci ont droit de tuer dans le cas de la défense naturelle, ceux-là ont droit de faire la *guerre* pour leur propre conservation: dans le cas de la défense naturelle, j'ai

¹³ À la différence de Damilaville, qui déplore, dans l'article PAIX de l'*Encyclopédie*, les comportements des «chefs des nations» qui ne conduisent, pour des rêves de gloire, qu'au malheur et à la destruction de leurs peuples, en opposition totale avec l'idéal du souverain éclairé; et de Le Harpe, qui s'insurge contre les princes causes d'horreurs et fauteurs de troubles, dans son ouvrage *Des malheurs de la guerre et des avantages de la paix* de 1767, l'article GUERRE de Jaucourt se présente davantage comme un appel au monarque pour qu'il se laisse éclairer par la justice des Lumières.

¹⁴ Jaucourt ne remet pas en question la justification de la légitime défense par l'analogie entre le droit d'une personne à se protéger d'un agresseur, et celui d'un État agressé à se défendre. Ce problème est étudié par D. RODIN, *War and Self-Defense*, Oxford, Oxford University Press, 2002 et Ch. NADEAU, *Autodéfense et conflits internationaux. Le problème de l'analogie entre agents collectifs et agents individuels*, «Raison publique», 5, décembre 2006, pp. 67-85.

droit de tuer, parce que ma vie est à moi, comme la vie de celui qui m'attaque est à lui; de même un état fait la *guerre* justement [l'adverbe «justement» est ajouté par Jaucourt], parce que sa conservation est juste, comme toute autre conservation (*Ibid.*, cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, X, 2 [*De la guerre*], OC II, p. 377).

La justice du *jus ad bello* est fondée avant tout dans la nécessité de se défendre. Cette nécessité constitue une ligne de démarcation nette entre le droit de la guerre et la volonté de puissance, entre la justice d'un monarque et «les principes arbitraires de gloire, de bienséance, d'agrandissement, d'utilité» qui «ne sont pas des droits» mais «des horreurs» (*Ibid.*). C'est la raison pour laquelle, si des conseillers flatteurs entraînent le roi à franchir cette ligne de démarcation fixée par le droit naturel, «tout est perdu», répète Jaucourt avec le philosophe de La Brède. L'énoncé «tout est perdu» fait référence à l'éventualité néfaste que la souveraineté dégénère en tyrannie. Quelle forme d'oppression plus odieuse que celle d'un prince qui ne craint pas de verser le sang de son peuple pour des raisons iniques? Le chevalier de Jaucourt fait observer que la casuistique est ample, à commencer par les guerres injustes de conquête, qui consistent à attaquer «les autres pour son propre intérêt, sans qu'ils nous aient fait de tort réel» et plus en général de tout conflit mené «pour acquérir une vaine gloire, se rendre redoutable, exercer ses troupes, étendre sa domination, etc.» (*Ibid.*, p. 996ab). Or, le droit de la guerre, tel qu'il devrait être d'après Jaucourt, répudie la logique de la domination. À cet égard, les campagnes militaires que les européens ont entreprises au détriment des peuples américains, «sous prétexte de leur idolâtrie», s'avèrent parfaitement illégitimes: «Quiconque a l'usage de la raison, s'exclame Jaucourt, doit jouir de la liberté de choisir lui-même ce qu'il croit lui être le plus avantageux» (*Ibid.*, 996b). Ce refus de l'idéologie de l'exportation des lois et des mœurs par la voie des armes¹⁵ est d'autant plus digne d'être relevé que le débat contemporain sur les bienfaits des guerres civilisatrices, que certaines grandes puissances mènent contre des pays en voie de développement, ne cesse d'être relancé.

Encore faut-il préciser que si dans la plupart des cas une guerre défensive est regardée comme juste alors qu'une guerre offensive est le plus souvent considérée comme injuste, Jaucourt invite néanmoins à ne pas juxtaposer *sic et simpliciter* le couple guerre juste/guerre injuste avec le couple guerre défensive/guerre offensive. Aussi étrange que cela puisse paraître, il peut y avoir des guerres offensives justes tout comme des guerres défensives illégitimes. Bien qu'aucun exemple tiré de l'histoire ne soit porté au soutien de cette affirmation, les guerres que de nos jours nous appelons «préventives» semblent rentrer dans la catégorie des guerres à la fois offensives et justes, à condition, bien entendu, que les arguments allégués pour justifier une telle attaque préventive par l'État

¹⁵ Cf. *Encyclopédie*, art. CONQUÊTE: «[...] c'est une entreprise hasardée dans le conquérant, de vouloir donner ses lois et ses coutumes aux peuples conquis: cela n'est bon à rien, parce que dans toutes sortes de gouvernements on est capable d'obéir» (t. III, p. 900a). Cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, X, 11 (*Des mœurs du peuple vaincu*), OC, II, p. 385.

qui déclare la guerre soient incontestablement prouvés¹⁶. Quoi qu'il en soit, pour accréditer la thèse d'après laquelle une guerre offensive n'équivaut pas nécessairement à une agression illégitime et que, parallèlement, toute guerre défensive n'est pas en tant que telle «inséparable de l'équité», Jaucourt revient sur l'analogie individu/État, en l'adaptant en l'occurrence à un cas tiré de la procédure judiciaire:

Il en est des princes comme des particuliers en litige: le demandeur qui entame un procès a quelquefois tort, et quelquefois raison; il en est de même du défendeur: on a tort de ne vouloir pas payer une somme justement due, comme on a raison de se défendre de payer ce qu'on ne doit pas (*Ibid.*).

Ajoutons qu'à l'instar de Montesquieu, Jaucourt ne proscrit pas la guerre de conquête en tant que telle¹⁷. Un prince conquérant n'est pas *ipso facto* un usurpateur de la souveraineté d'autrui: si son ambition personnelle ou son désir d'hégémonie ne forment pas une juste cause de guerre, en revanche une campagne militaire ordonnée en raison «d'un juste sujet» et conduite sans imposer «rien d'injuste ni d'inhumain» au peuple vaincu, est à même de rendre cette conquête «légitime» (ENC., art. CONQUÊTE, t. III, p. 900b-901a). Dans l'article CONQUÊTE (*Droit des gens*), très largement inspiré des chapitres 3 et 4 du livre X de l'*Esprit des lois*, consacrés à ce même argument, le chevalier rattache le droit de conquête au droit de la guerre: «si la guerre est juste, la conquête l'est aussi» (*Ibid.*, p. 900b). Qui plus est, tout en stigmatisant les «conquêtes injustes» et la «soumission extorquée par la violence», Jaucourt invite à ne pas négliger «les avantages» que le peuple conquis peut tirer du droit de conquête: c'est être libéré du joug de l'oppression politique; c'est être débarrassé de «préjugés nuisibles». Le chevalier précise pourtant que cela n'est vrai qu'à la condition que «notre droit des gens était exactement suivi» et que ce même droit des gens «était établi dans toute la terre». Et l'encyclopédiste d'étayer son raisonnement:

Quelquefois la frugalité d'une nation conquérante l'a mis en état de laisser aux vaincus le nécessaire que leur ôtait leur propre prince. On a vu des états opprimés par les

¹⁶ Sans admettre la légitimité de la guerre préventive, Grotius range la menace d'une offense parmi les justes causes de guerre (cf. *Droit de la guerre et de la paix*, op. cit., II, I, XVI et XVII, p. 176). Pour Montesquieu, on ne saurait attendre d'être défait par l'ennemi pour prendre les armes: «[...] le droit de la défense naturelle entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer; lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire; et que l'attaque est, dans ce moment, le seul moyen d'empêcher cette destruction» (*De l'esprit des lois*, X, 2 [*De la guerre*], OC, II, p. 377). La réélaboration du droit des gens que Montesquieu propose en prenant ses distances par rapport à Grotius a été étudiée par M. BELISSA, «Montesquieu, *L'esprit des lois* et le droit des gens», in M. Porret et C. Volpillac-Augier (eds.), *Le temps de Montesquieu*, Genève, Droz, 2002, pp. 253-274.

¹⁷ Sur le droit de conquête chez Montesquieu, on peut se reporter à M. PLATANIA, *Guerre ed equilibrio europeo in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 22 (2002), pp. 175-206; M. MOSHER, *Montesquieu on Conquest: Three Cartesian Heroes and Five Good Enough Empires*, «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 81-110; J. TERREL, *À propos de la conquête: droit et politique chez Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 137-150.

traitants, être soulagés par le conquérant, qui ne se trouvait pas dans les engagements ni les besoins qu'avait le prince légitime. Une *conquête* peut détruire des préjugés nuisibles, et mettre, si on ose le dire, une nation sous un meilleur génie. Quel bien les Espagnols ne pouvaient-ils pas faire aux Mexicains, et par leurs *conquêtes* destructives quels maux ne leur firent-ils pas? (*Ibid.*, p. 900b; cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, X, 4 [*Quelques avantages du peuple conquis*], OC, II, p. 381).

De façon générale, l'entrée CONQUÊTE de l'*Encyclopédie* est le lieu dans lequel Jaucourt reconduit cette notion à «un droit nécessaire, légitime et malheureux, qui laisse toujours à payer une dette immense, pour s'acquitter envers la nature humaine» (*Ibid.*, p. 899b; cf. Montesquieu, *Ibid.*)¹⁸. Parallèlement, cet article raisonné lui permet d'avaliser la thèse de fond de Montesquieu, qui ne pense pas la conquête en termes de destruction mais d'«acquisition». Le principe «terrible» établi par Grotius, Hobbes et Pufendorf, qui octroie arbitrairement aux conquérants le droit de tuer, de détruire la société et d'assujettir les hommes qui la composent est remplacé par l'idée que «l'esprit d'acquisition porte avec lui l'esprit de conservation et d'usage, et non pas celui de destruction» (*Ibid.*, p. 900a; cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, X, 3 [*Du droit de conquête*], OC, II, p. 378).

Par ailleurs, au fil de sa réflexion sur le droit de la guerre, Jaucourt souligne l'exigence de la part du souverain de faire preuve de la plus grande prudence avant d'orienter son peuple vers la voie des armes. Le risque étant celui de la «destruction totale», c'est un principe de la plus grande importance, qui remonte déjà à la sagesse antique, que l'«on ne doit se porter à cette extrémité terrible qu'après les plus mûres considérations» (ENC., art. GUERRE, t. VII, p. 996b). Sans invalider la doctrine de la légitimité de la guerre dans certaines circonstances exceptionnelles, Jaucourt insiste sur le caractère éminemment destructeur de toute guerre et plaide pour que la solution militaire demeure le dernier recours pour résoudre une controverse entre les peuples. Lorsque c'est la «nécessité absolue» qui impose ce choix¹⁹ – qui ne doit se faire qu'après avoir mesuré les chances de succès²⁰ et constaté l'échec irrémédiable des procédures diplomatiques –, le souverain est moralement autorisé à recourir à la «justice des armes», considérée comme une *extrema ratio*: «le sang du peuple ne veut être versé que pour sauver ce même peuple dans les besoins extrêmes» (ENC., t. VII,

¹⁸ On retrouve ce passage dans l'éloge que d'Alembert décerne à Montesquieu et qui place à la tête du cinquième volume de l'*Encyclopédie*: «Les États ont comme les hommes le droit d'attaquer pour leur propre conservation: du droit de la guerre dérive celui de conquête; droit nécessaire, légitime et malheureux, qui laisse toujours à payer une dette immense pour s'acquitter envers la nature humaine, et dont la loi générale est de faire aux vaincus le moins de mal qu'il est possible» (ENC., t. V, p. xiii, souligné dans le texte).

¹⁹ On observera que Jaucourt ne s'attarde pas sur le caractère aporétique d'une guerre juste qui procéderait simultanément de la nécessité absolue et d'un choix moral engageant la responsabilité du prince.

²⁰ «Il faut que l'on ait au-moins quelque apparence probable de réussir dans ses justes projets car ce serait une témérité, une pure folie, que de s'exposer à une destruction totale, et se jeter dans les plus grands maux, pour ne pas en sacrifier de moindres» (ENC., art. GUERRE, t. VII, p. 997a).

997a). À côté de la voix des modernes, celle de Grotius et de Montesquieu, résonnent également, sous la plume de Jaucourt, les voix d'auteurs grecques et latins. L'historien Plutarque est d'abord convoqué pour rappeler «que parmi les anciens Romains, lorsque les prêtres nommés *féciaux* avaient conclu que l'on pouvait justement entreprendre la *guerre*, le sénat examinait encore s'il serait avantageux de s'y engager». Au moraliste Cicéron, ensuite, de confirmer, par le poids de son autorité, le discours normatif de l'encyclopédiste: «toute *guerre* [...] qui ne se fait pas pour la défense, pour le salut de l'état, ou pour la foi donnée, n'est qu'une *guerre* illégitime» (*Ibid.*, p. 996b).

L'enjeu de cette page de l'*Encyclopédie* consiste à préconiser la nécessité de la soumission du roi, et de sa libre appréciation, au droit naturel et au bon usage de la raison. L'appel passionné aux «principes de prudence et de religion» et «aux lois de la sociabilité et de l'amour de la paix» suppose une critique du pouvoir politique²¹: les lumières de la raison et de la vraie religion remplissent la fonction stratégique d'enfermer l'autorité monarchique dans un réseau d'obligations éthiques. Sans chercher à ébranler le pouvoir des princes, Jaucourt s'attaque à l'arbitraire, valorise les vertus d'un bon chef et se propose de brider la souveraineté en conditionnant le droit de faire la guerre aux titres exceptionnels de la légitime défense et de la réparation d'un grave tort subi. Les lois naturelles étant les cordes qui ligotent le roi à la justice, elles constituent une sorte de contre-pouvoir naturel, original, qui «devrait» limiter l'absoluité et le caractère discrétionnaire de la faculté régaliennne d'engager une guerre: «[...] aucun souverain ne devrait entreprendre de *guerres*, qu'après avoir reconnu dans sa conscience qu'elles sont justes, nécessaires au bien public, indispensables, et qu'en même temps il y a plus à espérer qu'à craindre dans l'événement auquel il s'expose» (*Ibid.*, 997a). Relevons, ici, non seulement l'adoption d'une phraséologie qui exprime la normativité de façon négative: «aucun souverain ne devrait...», mais encore l'usage du conditionnel, qui apparaît cette fois-ci moins inspiré d'une forme de prudence à l'égard de l'autorité monarchique que de la conviction de la part du chevalier de Jaucourt que la guerre demeure un phénomène indissociable de l'aventure humaine. Aucun angélisme n'est imputable au discours prononcé par l'encyclopédiste. Jaucourt a bien conscience qu'entre le droit et le fait le décalage est considérable: l'histoire ne cesse de montrer que les souverains se fient beaucoup moins à leur conscience éclairée qu'aux «conseils flatteurs [...] des courtisans et des ministres» et que leurs choix sont davantage dirigés par des «fausses idées de gloire» que par la volonté de faire triompher la justice et d'œuvrer pour la félicité publique. Peu importe, toutefois, qu'entre le devoir être et l'être la distance soit telle que presque toujours les rois déclenchent des conflits «où ils hasardent tout sans nécessité» (*Ibid.*); il reste que le

²¹ L'article de C. SPECTOR, *Y-a-t-il une politique des renvois dans l'Encyclopédie? Montesquieu lu par Jaucourt*, «Corpus», 51 (2007), sous la direction de F. Guénard, F. Markovits et M. Spallanzani, pp. 215-247, montre qu'une «politique nouvelle», plus radicale et critique envers l'ordre politico-juridique de l'Ancien-Régime, se dessine à travers l'usage que Jaucourt fait de l'*Esprit des lois* dans l'*Encyclopédie*.

grand thème de la guerre permet à Jaucourt de revendiquer non pas des vœux pieux ou des songes philosophiques, mais l'impératif de la soumission du politique à la raison morale.

II. *Le droit dans la guerre ou la justice dans la conduite de la guerre*

Faire de la guerre un sujet de droit, c'est-à-dire examiner le problème de la guerre du point de vue d'un droit qui fixe les règles universelles de la justice commune à tous les peuples, c'est postuler qu'il existe une normativité naturelle qui ne s'étend pas seulement à la décision de faire la guerre mais qui survit en temps de guerre et en discipline le déroulement. Cette même démarche consiste à prendre position sur le fait que l'emploi de la force armée n'est guère incompatible avec toute espèce de culture juridique, comme le supposaient les thuriféraires d'une certaine raison d'État, imaginée par Machiavel, et d'après laquelle la guerre ne serait qu'une entreprise essentiellement politique, visant l'efficacité des actions²². Dans l'entrée non signée RAISON D'ÉTAT (*Droit politique*), l'*Encyclopédie* affiche une position commune sur la question de savoir si un souverain a le droit de «se départir des lois sévères de la probité» pour procurer des avantages à son peuple «aux dépens des autres peuples». Pour prouver que ce droit n'en est pas un, l'argument est mis en avant de la nécessité d'éviter l'éclatement d'un conflit permanent entre les représentants des peuples, conflit qui deviendrait inévitable si les souverains ne reconnaissaient pas avoir des droits réciproques. Une fin de non recevoir est opposée à tout recours à la raison d'État dans le but de justifier des actes injustes d'hostilité mettant en danger «le bonheur du monde»: «ce serait ouvrir la porte à un désordre universel, que d'établir une maxime qui détruirait les liens des nations, et qui exposerait les plus faibles aux oppressions des plus forts; injustices qui ne peuvent être permises, sous quelque nom que l'on cherche à les déguiser» (ENC., art. RAISON D'ÉTAT, t. XIII, p. 776a).

S'inscrire en faux contre l'opinion de ces auteurs qui cherchent à soustraire la politique au discours normatif de la morale pour en faire l'objet d'une connaissance objective des intérêts et des forces en jeu, c'est avant tout pour Jaucourt reconnaître que certaines lois ne sont pas muettes en temps de guerre. Sous ce jour, l'adage cicéronien *inter arma silent leges*²³ ne contient qu'une parcelle seulement de vérité, car si les lois civiles «doivent se taire parmi le bruit des armes [...], il n'en est pas de même des lois éternelles, qui sont faites pour tous les temps, pour tous les peuples, et qui sont écrites dans la nature» (ENC., art. GUERRE, p. 998a). Antérieure à toute loi positive et incorporée à la nature raisonnable et sociale de l'homme, les lois de l'humanité viennent tempérer le com-

²² Sur ce thème, on se reportera aux études de M. SENELLART, *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, PUF, 1989 et Ch. LAZZERI et D. REYNIÉ, *La raison d'État. Politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992.

²³ Cicéron, *Pro Milone*, IV, 11. Hobbes reprend à son compte cette idée dans *Elements of law*, I, 19, 2 et dans *De cive*, V, 2.

mencement comme le déroulement d'un conflit militaire. Ces lois règlent les activités belliqueuses, en en limitant la violence, le désordre et l'arbitraire: «L'état d'hostilité qui dispense du commerce des bons offices, et qui autorise à nuire, ne rompt pas pour cela tout lien d'humanité [...]» (ENC., art. ENNEMI, t. V, p. 693a, signé par Jaucourt). Tout n'est donc pas permis en temps de guerre, et le principe de la modération des actes d'hostilité²⁴ ne vaut pas moins pour la décision d'entrer en guerre que pour l'exécution des ordres par les soldats. L'article CRIME (*Droit naturel*) de la main de Jaucourt synthétise cet aspect sous forme d'impératif négatif: «On ne doit jamais commettre de crimes pour obéir à un supérieur» (ENC., t. IV, p. 468a). Avec une hardiesse analogue, l'article ESTIME (*Droit naturel*) accorde au citoyen le droit de désobéir à des ordres officiels qu'il considère contraires à son honneur: «les actions criminelles qui sont accompagnées d'une véritable ignominie, ne peuvent être ni légitimement ordonnées par le souverain, ni innocemment exécutées par les sujets». Ainsi, d'après le chevalier qui cite l'*Histoire de d'Aubigné*, fut estimable et vertueuse la conduite du vicomte d'Orte, qui refusa de faire massacrer les huguenots (ENC., art. ESTIME, t. V, p. 1004a; cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, IV, 2 [*De l'éducation dans les monarchies*], OC II, p. 264²⁵). C'est la même normativité naturelle qui gouverne tant les dirigeants que les combattants, les uns et les autres ayant l'obligation de rester «dans les termes de la justice», sans pousser «les actes d'hostilité au-delà de leurs bornes et de leurs besoins absolus» (ENC. Art. GUERRE, t. VII, p. 997a).

Toujours est-il que l'état de guerre suspend l'état de société et autorise, dans certains cas, «des actes d'hostilité, de dégât, de destruction, et de mort» contre l'ennemi. Jaucourt reproduit les trois principes que Grotius pose à la base de cette discipline qu'est le «droit de la guerre»: la première est que «tout ce qui a une liaison moralement nécessaire avec le but d'une *guerre* juste, doit être permis, et rien davantage». S'il est licite de tuer celui qui menace notre existence en vertu de la juste défense de soi-même, rien ne doit faire croire que lorsqu'il s'agit de défendre ses droits tout deviendrait, pour cela, loisible et légitime. Dans cette maxime est précisément contenue l'interdiction d'infliger à l'ennemi des maux superflus. La deuxième règle établit que «le droit qu'on a contre un ennemi [...] ne doit pas être considéré uniquement par rapport au sujet qui fait commencer la *guerre*, mais encore par rapport aux nouvelles choses qui surviennent durant le cours de la *guerre*». De fait, le déroulement d'un conflit armé entraîne généralement un complexe de nouvelles causes et situations qui consolident le droit que l'on a contre son ennemi. La troisième règle, enfin, énonce la doctrine dite du «double effet», qui remonte au moins à Thomas d'Aquin²⁶. Elle stipule

²⁴ Cf. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, III, XI-XV, pp. 701-757.

²⁵ Je remercie Domenico Felice de m'avoir indiqué la source de Jaucourt.

²⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa, IIae, q. 64, art. 7. Sur la doctrine du double effet et sa présence dans le débat contemporain, on peut se reporter à A. MCINTYRE, «Doctrine of double effect», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2006 Edition)*, E. N. Zalta (éd.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2006/entries/double-effect/>.

qu'«il y a bien des choses, qui, quoiqu'illicites d'ailleurs, deviennent permises et nécessaires dans la guerre, parce qu'elles en sont des suites inévitables, et qu'elles arrivent contre notre intention et sans un dessein formel» (*Ibid.*, p. 997ab)²⁷. Autrement dit, les conséquences négatives escomptées d'une opération militaire – ce que de nos jours nous appellerions, à l'aide d'un euphémisme, des «dommages collatéraux» –, n'emportent pas une condamnation morale si elles ne sont pas l'objet d'une intention de l'agent.

Sans contester la thèse que tant la justice extérieure (le droit positif) que celle intérieure, *i. e.* les lois de la conscience, permettent, en temps de guerre, de «tuer innocemment un ennemi qui a ses armes à la main», ainsi que «d'endommager les biens de l'ennemi, et de les détruire», Jaucourt remarque que tout acte belliqueux doit trouver sa limite dans la loi de nature, dont la mesure ultime est l'humanité. La victime d'une agression a certes le droit de se défendre, mais il ne dispose pas de tous les droits par rapport à son ennemi, ce dernier ne devant surtout pas être assimilé à un hors-la-loi dépourvu de droits. La loi de nature

veut que l'on considère, si tels ou tels actes d'hostilité contre un ennemi sont dignes de l'humanité ou même de la générosité; ainsi tant qu'il est possible, et que notre défense et notre sûreté pour l'avenir le permettent, il faut toujours tempérer par ces sentiments si naturels et si justes les maux que l'on fait à un ennemi (*Ibid.*, p. 997b).

Les articles DEGAT (*Droit de la guerre*²⁸), DESERTEUR (*Morale et Politique*), ENNEMI (*Droit des gens*), PRISONNIER DE GUERRE (*Droit de la guerre*), REPRESAILLES (*Droit politique*) – tous de la main du chevalier de Jaucourt, avec parfois le concours de d'Alembert –, précisent, renforcent et développent ces propos qui, tout en rejetant la doctrine de l'autonomie de la guerre à l'égard de la morale, c'est-à-dire l'idée de la guerre sans frein, placent le droit de la guerre en dessous d'un droit, pour ainsi dire, «humanitaire»²⁹, censé en tempérer la rigueur dans la mesure du possible. On comprendra, alors, que Jaucourt convoque à maintes reprises ce penseur de la modération qu'est Montesquieu pour limiter la puissance des princes et conjurer tout excès dans l'usage de la force armée:

le droit des gens est fondé sur ce principe, que les diverses nations doivent se faire dans la paix autant de bien, et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts [cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, 3 (*Des lois positives*), OC II, pp. 236-237]: c'est pourquoi, tant qu'on peut l'éviter, les lois même

²⁷ Cf. Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, III, I, § IV, n° 1, pp. 583-584.

²⁸ Les outils technologiques que la mise en ligne de l'*Encyclopédie* – ARTFL Encyclopédie Project, The University of Chicago, <http://encyclopedie.uchicago.edu/> – met à la disposition des chercheurs, permettent de constater qu'il n'y a que deux articles classés sous la rubrique «Droit de la guerre»: DEGAT et PRISONNIER DE GUERRE. Ces articles portent tous deux la signature du chevalier de Jaucourt.

²⁹ Dans le registre juridique contemporain, le syntagme «droit humanitaire» ne recouvre pas l'expression «droits de l'homme»: ces derniers se réfèrent à la protection de la liberté et de la dignité de la personne humaine à l'égard du politique, tandis que le premier concerne uniquement la conduite des soldats en temps de guerre. Sur ce thème, on peut voir l'étude de M. BETTANI, *Droit humanitaire*, Paris, Le Seuil, 2000.

de la guerre demandent que l'on s'abstienne du carnage, et que l'on ne répande pas du sang sans une pressante nécessité (ENC, art. ENNEMI, t. V, p. 692b).

C'est précisément sur cette subsomption du droit de la guerre à l'humanité que Jaucourt fonde l'interdiction, pendant le cours de la guerre, du meurtre des civils ou l'exécution des prisonniers ainsi que toute action injuste et cruelle perpétrée contre les non-combattants (les vieillards, les femmes et les enfants) ou contre les soldats blessés et capturés, que l'on ne devrait pas non plus traiter en esclaves: «il est plus conforme au bien de l'état et à l'humanité, de racheter les *prisonniers de guerre* [...]» (ENC., art. PRISONNIER DE GUERRE, t. XIII, p. 387a).

L'impératif de la limitation de la violence concerne également les biens et les domaines des ennemis: la justice naturelle interdit de les ravager, à moins que la nécessité militaire et l'utilité de la guerre ne le rende nécessaire: «toutes les choses qui sont de nature à ne pouvoir être d'aucun usage pour faire la guerre, ni contribuer en quoi que ce soit à la prolonger, doivent être épargnées». Ainsi, les édifices sacrés, les monuments érigés en l'honneur des morts³⁰ et «tout ce qui concerne les arts et les métiers» (ENC., art. DEGAT, t. IV, p. 752b) ne sauraient être pris pour cibles sans enfreindre les «lois de l'humanité».

Faudrait-il conclure de cela que si l'utilité de la guerre le requiert, n'importe quel acte d'hostilité deviendrait en conséquence légitime? Ce n'est pas ce que dit Jaucourt, lorsqu'il déclare, en apologiste des droits des individus qu'

il est encore du devoir des souverains et des généraux d'empêcher le pillage, la ruine, l'incendie des villes prises, et tous les autres actes d'hostilité de cette nature, *quand même ils seraient d'une grande conséquence pour les affaires principales de la guerre*; par la raison que de tels actes d'hostilité ne peuvent être exécutés sans causer beaucoup de mal à un grand nombre de personnes innocentes; et que la licence du soldat est affreuse dans de telles conjonctures, si elle n'est arrêtée par la discipline la plus sévère (*Ibid.*, nous soulignons).

Ici comme ailleurs dans l'*Encyclopédie* – que l'on pense, par exemple, aux cas de la «loi de l'esclavage»³¹ et de la torture judiciaire³² –, le chevalier conteste sans appel et sans exception toute action cruelle affectant la vie et la dignité de l'homme. Aucun intérêt supérieur des belligérants ne saurait excuser la perfidie

³⁰ «[...] outre que ce serait fouler aux pieds les lois de l'humanité, un *dégât* de ce genre ne sert de rien, ni pour la défense, ni pour le maintien des droits, ni pour aucune fin légitime de la guerre» (ENC., art. DEGAT, t. IV, p. 752b).

³¹ Sur cette question, on se reportera aux études de J. EHRARD, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2008, chap. VII: «Avec l'*Encyclopédie*: le pour et le contre», pp. 165-181, et de L. DELIA, «Esclavage colonial et droits de l'homme dans l'*Encyclopédie*», in L. Delia et F. Hoarau (dir.), *L'esclavage en question. Regards croisés sur l'histoire de la domination*, Dijon, Publications du Centre Chevrier, 2010, pp. 43-63.

³² Voir L. DELIA, «La torture judiciaire dans l'*Encyclopédie*», in M. Granada, R. Rius, P. Schiavo (éds.), *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot y d'Alembert*, Barcelona, Publicacions de l'Universitat de Barcelona, 2009, p. 175-188.

du général sanguinaire ou la «brutalité du soldat effréné» (ENC., GUERRE, t. VII, p. 998a). En disciple de Montesquieu³³ tout comme de Montaigne³⁴, Jaucourt avait éloquemment expliqué dans l'entrée CRUAUTÉ (*Morale*) les raisons de sa haine pour cette «passion féroce qui renferme en elle la rigueur, la dureté pour les autres, l'*incommisération*, la vengeance, le plaisir de faire du mal par insensibilité de cœur, ou par le plaisir de voir souffrir» (ENC., art. CRUAUTÉ, t. IV, p. 517b). Tout au long de cet article, le terme «cruauté» est opposé à la vertu morale d'«humanité», et permet à Jaucourt d'explicitier le plaisir qui est le sien de

trouver dans Montaigne ces sentiments et ces expressions [...]. Nous devons aux hommes la justice et la bonté; nous devons aux malheurs de nos ennemis des marques de compassion, quand ce ne serait que par les sentiments de notre bonheur, et de la vicissitude des choses d'ici-bas. Cette compassion est une espèce de souci tendre, une généreuse sympathie, qui unit tous les hommes ensemble et les confond dans le même sort (*Ibid.*, t. IV, p. 519a).

Quant à l'emploi de certains moyens non conventionnels de combat, il suscite la même réprobation de la part de Jaucourt. D'une part, en dépit des théoriciens ayant émis des doutes au sujet de la condamnation prononcée par Grotius à l'encontre des représailles, le chevalier refuse de manière catégorique cette méthode de guerre, jugée incompatible avec la justice et l'humanité:

Malgré toutes ces belles restrictions, les principes sur lesquels on fonde les *représailles* révoltent mon âme; ainsi je reste fermement convaincu que ce droit fictif de société, qui autorise un ennemi à sacrifier aux horreurs de l'exécution militaire des villes innocentes du délit prétendu qu'on impute à leur souverain, est un droit de politique barbare, et qui n'émana jamais du droit de la nature, qui abhorre de pareilles voies, et qui ne connaît que l'humanité et les secours mutuels (ENC., art. REPRESENTACTIONS, t. XIV, pp. 142b-143a).

D'autre part, dans l'article DESERTEUR, l'occasion est donnée à Jaucourt de statuer sur la question épineuse de savoir «s'il est permis de se servir à la guerre des *déserteurs* et des traîtres qui s'offrent d'eux-mêmes, et même de les corrompre par des promesses ou des récompenses» (ENC., art. DESERTEUR, t. IV, p. 881a). La distinction introduite par Grotius, d'après laquelle le droit des gens n'autoriserait que l'usage des déserteurs en interdisant de se servir des traîtres,

³³ Dans la première partie de l'article CRUAUTÉ, Jaucourt s'approprie un passage des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* de Montesquieu (chapitre XV) et accentue l'inspiration humanitaire de cet auteur: «Les Romains accoutumés à se jouer des hommes dans la personne de leurs esclaves, ne connurent guère la vertu que nous appelons *humanité*» (ENC., t. IV, p. 518a, souligné dans le texte). Sur l'humanisme de Montesquieu, voir D. FELICE, *Per una scienza universale...*, op. cit., pp. 115-117 et les références bibliographiques livrées en note, p. 116.

³⁴ Michel de Montaigne, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, p. 429a: «Je hais, entre autres vices, cruellement la cruauté, et par nature, et par jugement, comme l'extrême de tous les vices» (Livre II, chap. xi, *De la cruauté*).

se heurte à une double objection. La première est que l'enrôlement des déserteurs pour combattre le régiment qu'ils ont quitté pourrait s'avérer moins utile qu'on ne pense, et parfois même contreproductif, «par l'exemple qu'on donne aux autres». La deuxième objection est exprimée par cette maxime moralisante: «c'est toujours un acte de générosité de s'abstenir, tant qu'on le peut, de ces sortes de voies» (*Ibid.*, p. 881b). Force est de constater, une fois de plus, que l'encyclopédiste articule dans son argumentation les points de vue utilitaire et humanitaire, sans que la logique de l'efficacité ne l'emporte sur l'exigence supérieure de justice. Le fait est que dans l'optique de Jaucourt, les lois de la justice et de l'humanité, *i. e.* l'accord parfait des lumières de la droite raison avec la morale de l'Évangile, ne cessent de remplir la fonction de limiter la violence et de modérer les actes de guerre.

*

Plus soucieuse de morale que d'efficacité politique, la façon singulière de penser la guerre proposée par Jaucourt n'engage pas l'*Encyclopédie* tout entière. Elle ne reflète pas moins l'une des positions principales de cet ouvrage polyphonique. Face à cette constante tragique de l'histoire humaine qu'est la guerre, le chevalier n'adopte pas la posture désengagée du réaliste et renonce à s'abriter derrière l'idéalisme de la revendication pacifiste³⁵. Il ne théorise pas la disparition des conflits armés, qu'il sait impossible: ce qu'il y a de normatif dans sa pensée n'efface pas le sentiment qu'il a de l'inévitabilité de la guerre. La guerre est un mal parfois nécessaire en vue du rétablissement de la paix, qui est sa fin, et le bien le plus précieux de l'État. En se prévalant d'idées déjà en circulation à l'époque moderne – celles de Grotius et de Montesquieu, notamment, dont des extraits d'ouvrages sont sélectionnés pour être ensuite discutés, entremêlés à d'autres citations et enrichis par des réflexions personnelles et radicales qui en infléchissent le sens –, Jaucourt trouve dans la rationalité d'un droit naturel humanisé les critères pour reconsidérer la guerre dans la perspective de la culture juridique des Lumières. À cet égard, le constat de la réalité à la fois incontournable et intrinsèquement abjecte de la guerre³⁶ n'entre pas en contradic-

³⁵ L'expression «le pacifisme de Jaucourt», employée par M. F. Morris en conclusion de son utile monographie *Le chevalier de Jaucourt. Un ami de la terre (1704-1780)*, Genève, Droz, 1979, p. 121, ne semble pas convenir à un auteur comme Jaucourt qui reconnaît que la guerre juste existe.

³⁶ On peut certes constater que rien n'est plus catastrophique pour l'homme que la guerre, avec ses «brigandages», ses «crimes» et «l'effroi, la famine, et la désolation» qu'elle entraîne partout où elle passe. Jaucourt lui-même, au terme de l'entrée GUERRE, dresse un tableau noir de ces effets sur les personnes et sur les biens, sur les vainqueurs et sur les vaincus. La guerre, écrit-il, «déchire l'âme des mères, des épouses, et des enfants; elle ravage les campagnes, dépeuple les provinces, et réduit les villes en poudre. Elle épuise les États florissants au milieu des plus grands succès; elle expose les vainqueurs aux tragiques revers de la fortune: elle déprave les mœurs de toutes les nations, et fait encore plus de misérables qu'elle n'en emporte. Voilà les fruits de la guerre. Les gazettes ne retentissent actuellement, que des maux qu'elle cause sur terre et sur mer, dans l'an-

tion avec l'idéal éthique de s'atteler à limiter autant que possible la violence qu'elle engendre:

on ne saurait trop limiter, trop adoucir les droits cruels de la guerre; [...] on ne saurait trop inspirer, ni étendre trop loin les principes de la modération, de l'honneur, de la générosité, et si l'on peut parler ainsi, de l'humanité même dans les propres actes d'hostilité, que les usages de la guerre les plus reçus paraissent autoriser (ENC., art. ENNEMI, t. V, p. 692b).

La pacification de l'Europe requiert l'avènement d'une forme nouvelle de droit international, fondée sur la loi naturelle et régie par le principe d'humanité: tel est le message que le chevalier de Jaucourt adresse à ses concitoyens. Dans le but d'éclairer les peuples et de former leurs magistrats, il suggère à ces derniers que le pouvoir ne saurait être détaché d'une fin extérieure à lui-même, mais doit être pensé en fonction d'une fin éthique, tout en montrant à l'honnête homme de son temps que même dans l'enfer de la guerre, «ce droit barbare d'inégalité, appelé loi du plus fort»³⁷ doit être adouci par les lois de l'humanité. Voué à empêcher que la justice se dilue dans la force, le projet de juridicisation et d'humanisation de la belligérance permet de réintégrer l'*Encyclopédie* à l'histoire du *jus belli* dont notre présent demeure l'héritier.

cien et le nouveau monde, à des peuples qui devraient resserrer les liens d'une bienveillance, qui n'est déjà que trop faible, et non pas les couper» (ENC., art. GUERRE, t. VII, p. 998a).

³⁷ D'Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs de 1751*, p. i, in M. Groult (éd.), Paris, Champion, 1999, p. 76.

El Duque de Almodóvar y las libertades inglesas

di Antonio Hermosa Andújar
(Universidad de Sevilla)

This article focuses on the analysis developed by the Duke of Almodóvar on the English constitution, which due to the wise dosage of authority and freedom he considers first a valuable subject of study, and then a model to imitate due to the perfection degree it acquired. The Duke is interested above all on the “English freedoms” which development he follows through history, society and politics. Our analysis follows his intellectual journey showing the ideas he stresses and the institutional order in which they are based, and then he criticizes some of their shortcomings which in place were motivated by passion as their object, as well by their pro aristocratic parti pris, which in this case works as a bias.

Keywords: *Constitution of England, Power, Freedom, Political Model, Duke of Almodóvar*

1. Introducción

El singular espectáculo que, bajo el sintético nombre de *constitución Inglesa*, el Duque de Almodóvar¹ contempla en el triple escenario de la historia, la socie-

¹ Pedro Francisco Góngora y Luján (Madrid, 1727-1794), primer Duque de Almodóvar del Río (desde 1780) entre otros varios nombres y seudónimos, inauguró con el texto que aquí estudiamos (cfr. nota 3) los estudios constitucionales en España. Hombre dedicado a la acción y al pensamiento, fue a la vez destacado diplomático, que ejerció su labor en San Petersburgo, Lisboa y Londres, e intelectual notable y conocido en su época (aunque el fracaso en sus intentos de reforma política le envolvió en una repentina nube de olvido que sólo recientemente se ha empezado a disipar). Culminó ambas actividades llegando a ser Consejero de Estado y Director de la Real Academia de la Historia. Un viaje a Inglaterra entre 1778 y 1780 resultó decisivo en su carrera, pues a la vuelta del mismo dio a la luz sus dos obras principales, la *Década epistolar sobre el estado de las letras en Francia* (1781) y la magna, la *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas* (redactada sobre la base de la *Histoire Philosophique et Politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, del Abate Raynal), de la que publicó cinco volúmenes entre 1784 y 1790 aunque permaneció incompleta. Aristócrata e ilustrado, quiso redimir a su clase social en una España moderna y liberal reasignándole una nue-

dad y la política inglesas, adolece, cierto, de “algunas dolencias nacidas de su propia robustez”, y ocasionalmente aun de “una especie de delirio en sus crisis”²; pero tanto en términos generales como en sus detalles particulares goza sin duda de su aprobación. Mejor aún: si bien quiere proceder en su análisis con la neutralidad del científico que describe sin valorar, su entusiasmo por cuanto sucede ante sus ojos es de por sí un juicio de valor, al que acompañan valoraciones y comentarios sobre el mismo que lo elevan, si no a ideal, sí al menos a algo no muy lejano: a *criterio* con el que medir la existencia de las libertades en otros países, incluido, naturalmente, el suyo propio³.

Son precisamente las libertades el objeto preferido de su entusiasmo, y por eso sigue su recorrido por la historia que las forja, la sociedad que las apuntala y la política que las despliega. La sólida articulación de tales ámbitos da como resultado un objeto extraño y difícilmente aprehensible, un abigarrado y confuso sistema de poder inédito hasta ahora, en el que pese a la coexistencia de prerrogativas y derechos, de mezcla de jurisdicciones, de divisiones de órganos y cooperación de poderes, de experiencia y razón, de sociedad y derecho, o mejor, gracias a ello, las flores de la libertad han arraigado en suelo inglés con mayor vitalidad y consistencia que en ningún otro hasta ese momento⁴.

Es el intento del Duque de Almodóvar por desenredar tan confusa madeja, así como el señalamiento de ciertas deficiencias en la tarea, lo que ahora ocupará la nuestra.

2. *Libertades e historia*

¿*Cómo empezó todo?*, podríamos preguntarnos, remedando a Giuseppe Galasso en sus *Nozze di Cadmo e Armonia*. Si las libertades políticas no son sin más un atributo inherente a un sistema político cualquiera, ¿por qué en Inglaterra empezaron a gestarse tan rápida y sostenidamente?

Al comienzo no fue la acción, como en el *Fausto* de Goethe, sino el temor. En su *Historia*, el Duque atribuye a la “Nación” inglesa un casi congénito “espíritu de inquietud, que tarde o temprano debía conducirla a la libertad”. Pero

va función: un empeño que, como el de tantos otros *novatori* en los regímenes autoritarios, condenó su memoria al ostracismo histórico, al punto que hasta ayer mismo, y por decirlo con versos sublimes de Baudelaire, su nombre llevó *toujours le châtiment / d'avoir voulu changer de place* (la de su país, en este caso, aún más que la suya propia).

² DUQUE DE ALMODÓVAR, *Constitución de Inglaterra*, Madrid, CEPC, 2000, p. 4 [en lo sucesivo, *CI*]. Todas las citas del texto corresponderán a esta edición, a cargo de Jesús Vallejo, que la acompaña de un documentadísimo e imprescindible estudio introductorio (pp. XV-CXXXVIII).

³ Esto se *adivina* más que se *toca*, pero se da. Y la crítica que de ahí sale hacia el ordenamiento español, no por elegante deja de ser radical (cf. *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del '700 e la prima metà dell'800*, Atti del Seminario Internazionale di Studi in memoria di F. Tomás y Valiente, ed. A. Romano, Milano, Giuffrè, 1998).

⁴ 1784, año de la redacción del texto.

tras esa propiedad psico-sociológica no se adivina la mano de la naturaleza, sino la de la historia, dado que el agente de la misma fue “la absurda tiranía de Guillermo el Conquistador”⁵. No es pues un objeto claro y distinto lo que originariamente aparece ante la mente al conjuro del nombre *libertad*, sino un deseo casi físico, sin duda teñido de cierta pigmentación moral, de no sufrir los efectos del arbitrio de un poderoso.

Empero, antes del temor está su causa. Si indagamos qué lo origina, y queremos determinarlo con precisión, llegaríamos a un punto de inflexión importante en la historia inglesa: la batalla de Hastings, librada en 1066 y que terminó con la victoria de Guillermo I, “llamado el Bastardo, y el Conquistador”. Importante, decimos, pero de ningún modo revolucionario, pues el derecho de conquista –“el más efectivo y común, pero el menos justo de los derechos”⁶– activado tras la victoria sólo repercutió sobre las sienes en las que a partir de entonces descansaría la Corona; produjo, sí, un cambio en la dinastía gobernante, mas en absoluto sobre el poder representado en ella, ni, por ende, un cambio de régimen.

El derecho de conquista, prosigue Almodóvar, es decir, el derecho que mediante la nuda violencia entroniza a su titular, es un castillo en el aire que lleva impreso en su naturaleza el sello de su debilidad. No hay sustancia moral alguna en él, sino sólo fuerza, un elemento puramente cuantitativo. Justo por ello, el poderoso que lo esgrime pronto devine vasallo de otro con más fuerza que él. En ocasiones, cierto, da para que un Guillermo I, que ha jurado mantener los privilegios de la nación inglesa, una vez proclamado rey se desdiga de su juramento y rompa con el filo de su espada el delgado hilo que ata en un soberano absoluto su voluntad a sus promesas. Pero el tirano que de ahí surge ha empezado, en el mismo acto de su nacimiento, a cavar su propia fosa al abrir involuntariamente sus flancos a sus enemigos.

¿Quiénes son éstos? Ante el tirano, los poderes de la nación ceden, pero la vida sigue. El miedo a la espada no sólo segrega odio en el corazón de los inesperados súbditos, perdidos ya sus privilegios; también une: a las clases antes enfrentadas, la nobleza y el pueblo. Y maquina: pues el tiempo antaño empleado en la política, ahora la mente lo dedica a pensar, y llega a una *gran* idea, a una *gran verdad*: no hay autoridad si su fin no es la felicidad de los gobernados. Y no hay poder personal capaz de resistir la alianza del corazón y la cabeza de una nación unida, decidida a enmendar la discontinuidad temporal entre presente y futuro, y a restaurar el vínculo entre poder y legitimidad, las dos fracturas del orden político engendradas por el tirano al incumplir su juramento. La historia política inglesa será, precisamente, la narración de esa empresa, la demostración de tal verdad.

El odio colectivo filtrado por la razón no parece odio. Almodóvar no lo dice, si bien quepa deducir de su exposición que casi se ha metamorfoseado en pru-

⁵ Cf. *CI*, nota p. 4.

⁶ *CI*, p. 5.

dencia. Al tener todo el tiempo para él ha aprendido a ser paciente, lo que, etimologías aparte, ha desatado los cabos que lo anudaban a la pasión (además de volverse poderoso). Al no querer cambiarlo todo, sino simplemente todo cuanto es necesario cambiar, ha aprendido a no golpear en falso, dando un paso quizá irreparable, sino a servirse de instrumentos impensables para el odio pasional, a realizar sus objetivos valiéndose hasta de la necesidad, sirviéndose de mediaciones que sellan un igualitario pacto de deseos entre las partes.

Intentamos explicarnos. En su revuelta puntual contra el tirano, y en su rebelión permanente contra la tiranía, la nación va arrancando sin tregua parcelas de poder a la soberanía, con las que de inmediato da forma a nuevas *libertades*; hoy despoja a esa sustancia absoluta de su facultad de decidir cuándo, dónde y como quiera, estableciendo un órgano de decisión, o bien reasignándole nuevas funciones, y un procedimiento que le regula: el parlamento; así, al poco le arranca también la capacidad de decidir lo que quiera, justamente porque ha conseguido introducirse mediatamente en el ámbito de la decisión política, vale decir: ciudades y villas entran en el parlamento en representación del pueblo; mañana la debilita un poco más al sustraerle la capacidad de legislar, pasado la de obtener impuestos si no es con el consentimiento de aquellos representantes, que libremente votan en su órgano específico, etc. Por otro lado, y con esto pretendemos aclarar el párrafo anterior sobre las mediaciones, la nación recién unida por el temor a la violencia ejercida contra ella por su *conquistador*, aprovecha la ocasión presente en el deseo del futuro Enrique I, hoy sólo hermano de Guillermo I, de sucederle usurpándole el trono. Aquél, en efecto, ya se ha percatado de la nulidad de la nuda violencia para mantener el gobierno conquistado, por lo que busca una fuerza mayor que lo respalde, menos visible quizá, pero mucho más sólida y duradera; así resurge en la política inglesa la figura de la adhesión del pueblo, que éste concede cuando voluntariamente consiente en obedecer a su señor. Lo cual sólo es posible si aquél refrena su voluntad sometiendo a pactos que concedan cierto poder a sus futuros gobernados. Fue así como se mitigarían “algunas ordenanzas del derecho feudal”, una medida portadora de beneficios para ambas clases opuestas, la de los señores y la de los vasallos.

Con el transcurrir del tiempo nuevas libertades fueron sumándose a las iniciales; la Carta Magna quedó establecida en 1215, y ha quedado desde entonces como uno de los grandes monumentos de la legislación libertaria inglesa, pese a ser mucho menos lo aportado como novedad que lo restablecido con ella; poco después se instituiría el principio normativo del *tallagio non concedendo*, en virtud del cual se requería el consentimiento del parlamento para recaudar impuestos, que pronto se revelaría como el otro gran pilar de la constitución inglesa, nos dice Almodóvar, por cuanto “aquella es el baluarte que defiende las libertades individuales; éste el que la protege a ella misma, y con su ayuda debía hacer en adelante las conquistas legales, que ha hecho, sobre la autoridad del rey”⁷. Otros pactos anteriores de la historia inglesa con la libertad, como “el derecho de ha-

⁷ *CI*, p. 9.

cer oír sus quejas en comun y sin peligro, y tener un influxo legal en las disposiciones del gobierno”⁸, adquirieron de pronto una mayor fuerza normativa de la pensada originalmente gracias a la entrada en vigor del nuevo principio.

La causa de la libertad siguió ganando adeptos con la entrada en la legislación de nuevas prácticas políticas, que sólo vamos a enumerar, y entre las que descuellan la que fijaron los Comunes al unir en un único acto sus *Peticiones* al rey con “los *Bills* en los que autorizaban los subsidios”; el reconocimiento de responsabilidad penal para los miembros del gobierno, excepto para el rey; el establecimiento del *Habeas Corpus* (del que se hablará más tarde), el del *Bill of Rights*, o, incluso, con el traslado de la genuina sede de la soberanía desde la persona del Rey al Parlamento, del que éste, por cierto, titular único del poder ejecutivo, forma ineludible parte.

Ahora bien, la constitución histórica de la nueva *Roma*, en la que la libertad, como al acecho de la ocasión propicia en la que ir descargando nuevos ingredientes suyos en la legislación, y al igual que en el *modelo* original que Cicerón describiera⁹, no siempre fue haciéndose con el viento a favor. A diferencia de las constituciones racionales de sello ilustrado, que, cual Atenea de la cabeza de Zeus, urden en un solo golpe de tiempo, y al margen de la historia, sus tablas de derechos y su orden jurídico-político en el laboratorio de la Razón, la constitución inglesa se vio constreñida por el absolutismo, que nunca renunció voluntariamente a lo que creía su derecho de imponer su arbitrio, a dar pasos atrás: y, en consecuencia, a reconquistar nuevamente las plazas ganadas antaño para la libertad y perdidas un día en manos de ese gran forjador de tiranos que es la guerra. El absolutismo se valía de las crisis desembocadas en guerras para insuflar a toda prisa vigor en sus miembros, los de un cuerpo extremadamente debilitado por su pugna histórica con la libertad.

Frente a esa *treta* de la que pretende valerse el absolutismo a fin de realizar su ideal tiránico, la libertad ha pertrechado orgánicamente a sus sociedades con un eficaz antídoto; Almodóvar, en efecto, parece estar recibiendo la lección directamente de Maquiavelo o Guicciardini cuando apela a la memoria como el *palladium* de la libertad de los pueblos, un fortín inexpugnable para ninguna tiranía, incluida la más radical de ellas, la del olvido, que el tiempo impone suave, dulcemente al pasar. Precisamente, desde ese templo que guarda *l’alta cremor del foc de llibertat*, según dirá en su día el poeta catalán Salvador Espriu, llegado el momento, se reconstruirá *ad hoc* la legitimidad perdida de la libertad, según nos revela el ejemplo, único¹⁰, de Guillermo III, luego de la Revolución Gloriosa de 1688.

⁸ *CI*, p. 8.

⁹ M. TULLIO CICERÓN, *Sobre la República*, ed. de Á. d’Ors, Madrid, Gredos, 2000. E incluso, cabría añadir, cómo cuando parece *hecha* las crisis demuestran que el régimen de la libertad está siempre *por hacer* (véase a este respecto la explicaciones que ofrece Cicerón sobre la decadencia contemporánea de las virtudes morales que hicieron grande a Roma y sobre la desaparición de los hombres que les servían de estandarte; cf. libro V, pp. 148 ss.).

¹⁰ Cf. *CI*, p. 15.

La libertad volvió a adquirir su sitial en la constitución inglesa porque la nación hizo uso de una ficción, la de que el trono quedó vacante tras su abandono por Jacobo II una vez derrotadas sus ínfulas de tiranía. Hubiera bastado al respecto su autoridad, pues la nación disponía de fuerza para imponerla, incluso sin apelar a la justicia del hecho o su misma conveniencia, vale decir: sin justificarla mediante la necesidad. Pero añade nuevos elementos al proceso relegitimizador, como la equidad de la que se hizo gala, el gran instrumento mediante el cual la ficción se hizo realidad, al determinarse que se respetaba el espíritu de la tradición justo por violar su letra. O incluso la misma eficacia del resultado logrado, pues se saldaba con una mejor delimitación de la prerrogativa real, lo cual concordaba a los fines asignados al gobierno. Por último, se resaltó la continuidad política entre el nuevo acto y la tradición libertaria, pues el nuevo soberano elegido para el trono debió jurar antes el *Bill of Rights* que resumía las libertades de la nación.

3. *Libertades y política*

Hasta el momento hemos tenido ocasión de constatar cómo, a lo largo de la historia, la nación inglesa ha ido arrancando a la soberanía regia parcelas de libertad. Con ellas no sólo puso frenos al arbitrio del monarca, sino que reconfiguró el mapa político existente originariamente y lo metamorfoseó en uno nuevo, en el que cabe reconocer tanto el orden antiguo como las diferencias a favor de la libertad del actual, sustanciadas básicamente en un nuevo reparto de poder entre sus titulares, un desplazamiento de la soberanía del rey al parlamento y el establecimiento de la división de poderes, con pleno reconocimiento de la independencia del poder judicial. Tal es el orden político estatuido por la libertad en Inglaterra, y que el Duque de Almodóvar, par al barón de Montesquieu en su día, quisieran ver exportado hacia pagos respectivamente más próximos y aun más allá¹¹. Veamos la casuística de los diversos poderes.

De “gobierno mixto” ha sido tildado el régimen inglés, en el que el elemento monárquico era individuado en el Rey, y los elementos aristocrático y democrático en las cámaras, en la de los Pares y en la de los Comunes respectivamente. Pero no es el fenómeno de la representación frente a la presencia directa de la plebe en Roma lo que más pone en desacuerdo al Duque con dicha calificación, sino la supremacía histórico-constitucional del Rey frente a las Cámaras, que hacía de aquél el titular “de todas las prerrogativas, y derechos de la

¹¹ El desalentador destino personal del Duque, al que hacíamos alusión en la nota 1, no acabó ni con su deseo, ahíto de *ilusiones*, ni con la idea en que cristalizaba. Ni siquiera dos décadas después, en efecto, en la segunda de sus *Cartas*, dirigida con máxima probabilidad a Albany Christie, José María Blanco White escribirá: “Quiera el cielo que se nos presente una oportunidad para reformar nuestra Constitución de acuerdo con el único sistema político sancionado por la experiencia de muchos siglos: me refiero al de ustedes los ingleses” (J.M. BLANCO WHITE, *Cartas de España*, ed. de A. Garnica, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001, p. 110).

soberanía”, y de éstas el contrapeso político que limitaba su fuerza impidiéndole caer en el absolutismo. De ahí que prefiriese otra calificación, la de “Monarquía modificada”¹². No obstante, esa posición era la original, por así decir —el Parlamento había sido una creación de la Carta Magna, aunque luego evolucionase en otra dirección—, *era* ya historia en la época en la que Almodóvar escribía: la sección anterior, recuérdese, contaba las más significativas de esas *modificaciones* sustraídas por las cámaras a la soberanía, tan importantes como para permitir considerar a la constitución inglesa actual como una “Monarquía ligada”¹³.

La *Constitución Anglicana* está compuesta por el Rey, un Parlamento bicameral y un Poder Judicial independiente, y el “equilibrio de poder” es su nota distintiva.

Cuando se observa la figura del Rey *por fuera* no puede menos que advertirse el brillo de la púrpura de una persona declarada “sagrada” por la ley, el aura de un sujeto muy por encima de cualquier ciudadano en cuanto titular de prerrogativas “indelebles”; mas ese fulgor que rodea su persona anteponiéndola a los demás es ya solo la pompa de la majestad real, en absoluto el resplandor de la soberanía¹⁴. Vista su figura *por dentro*, como uno más de los órganos constitucionales, se advierte a un individuo dotado con un poder político básico y una función simbólica fundamental, pero de ningún modo al poder supremo del Estado.

Preserva, sí, su independencia en el acceso al trono al haber conservado el derecho hereditario, pero la Nación, que se lo ha otorgado indirectamente al mantener en vigor la “ley común” o “el uso” en el que tal derecho se basa, se resguarda frente a privilegio semejante facultando al Parlamento a intervenir en la herencia, llegando incluso a alterar el orden de la sucesión.

Otros atributos y competencias contribuyen a singularizar al Rey dentro del esquema constitucional. La ley le considera irresponsable ante los hombres, pero no lo exime de su responsabilidad ante ella (como ante Dios): le fija sus deberes y exige su cumplimiento mediante juramento. Por otro lado, en una de las numerosas ficciones jurídicas que deambulan por la constitución inglesa, la ley le atribuye “una perfección absoluta”, gracias a la cual preserva intacta una independencia totalmente necesaria para el equilibrio del poder en dicha constitución. De este modo, cuando hay abuso de poder la ficción atribuye al mal consejo de un ministro el origen del mal, y es a él a quien se juzga y condena. A cambio, se concede al “vasallo” la capacidad de presentar demandas contra el Rey, en asuntos concernientes a su propiedad, ante la Corte de la Chancillería; las Cámaras, por su parte, tienen derecho a hacer representaciones y quejas al monarca, e incluso los ministros, destinatarios de los castigos cuando hay delitos en

¹² *CI*, p. 4.

¹³ *CI*, p. 18. Una mala calificación más, cabría añadir, máxime tras reconocer que la soberanía tiene ahora su sede en los Comunes.

¹⁴ Cf. *CI*, p. 19.

el ámbito del poder ejecutivo, cuyo titular es el Rey, se esforzarán por evitar aquéllos no cometiendo éstos¹⁵.

El Rey, decimos, es el titular del poder ejecutivo. Como tal está en disposición de emitir *proclamaciones* –ordenanzas, edictos– que son de obligado cumplimiento para sus súbditos: siempre y cuando, según dictan las leyes, tales proclamaciones se atengan a las leyes. Pero cuando lo hacen vinculan a los vasallos tanto como aquéllas. Incumbe asimismo al Rey el derecho de gracia y el de otorgar honores, ambos basados en la ficción, funcional al ordenamiento, que convierte al Rey en “propietario universal del Reyno”¹⁶. Por último, compete al Rey en relación con el Parlamento la facultad de convocarlo, prorrogarlo o disolverlo. De esto, empero, hablaremos después.

Si el Rey es el titular del poder ejecutivo, el Parlamento –esto es: el Rey y las Cámaras– es el titular del poder legislativo, especialmente las últimas, por cuanto el primero simplemente rechaza o aprueba los proyectos de ley iniciados, debatidos y aprobados en ellas.

En las Cámaras están presentes “los tres estados del Reyno: el Eclesiástico, el Noble, y el General”: los “señores” espirituales y temporales, en la Alta, los “Diputados del Pueblo” en la Baja. Sus miembros se hallan en cierto sentido *personalizados* ante la ley común mediante privilegios, que en el primer caso son vitalicios y en el segundo se hallan asociados a la duración del cargo.

La Cámara Alta presenta otras diferencias notables en relación con la Baja. El número de *Pares* que la integra varía, pues el Rey los crea a voluntad, si bien, en todo caso, es inferior al de los *Comunes*, y transmiten su cargo por derecho hereditario, no mediante elecciones periódicas a lo largo y ancho del reino (si bien el sufragio activo, como el pasivo, se hallan sumamente restringidos¹⁷, como el propio Almodóvar, muy a su gusto, reconoce), como sucede en la Cámara Baja. Es, además, la sede del mérito, y a ella van a parar cuantos se han significado por sus servicios a la patria, cuyos actos sirven de ejemplo y emulación a otros. Por último, la Cámara Alta, en obligada consecuencia corporativa de sus especiales privilegios, se constituye en único tribunal cuando el acusado es uno de sus integrantes, una *anomalía* sólo a ellos consentida¹⁸.

Es verdad que el Parlamento –se supone que en su *integridad*– tiene un poder y una jurisdicción sin “límites”¹⁹; empero, frente al Rey queda clara la su-

¹⁵ Otro atributo, la perpetuidad (cf. *CI*, p. 21), tiene el mismo y singular efecto en la ‘singularización’ del rey: subordina la persona física del monarca a la Corona, ante cuyo brillo aquélla desaparece.

¹⁶ *CI*, p. 24.

¹⁷ La “infame plebe” (*CI*, p. 40), en efecto, queda proscrita como sujeto político.

¹⁸ El Duque detalla bastantes más diferencias entre ambas Cámaras relacionadas con los privilegios de la Alta, pero nosotros las omitiremos aquí, no si antes apuntar la mera condición formalista de todas ellas.

¹⁹ “Por su autoridad soberana puede confirmar, ampliar, restringir, revocar, y explicar las leyes sobre todas las materias posibles, eclesiásticas, temporales, civiles, criminales, militares y

premacía de las Cámaras, en cuanto pueden inmiscuirse en el orden sucesorio, que teóricamente le pertenece por derecho, y designar a otro heredero. E igualmente, porque tienen el poder tanto de presentar reclamaciones y quejas contra él, como de juzgar la obra de su antecesor en el trono y corregir, en sentido *tradicional*, las posibles alteraciones del orden establecido producidas en su operar. Es decir, de devolver la Constitución, con cada nuevo rey, a su punto de partida, y de consolidarla mediante el juramento de obediencia por parte del renovado titular de la Corona.

Empero, es igualmente verdad que el poder de las Cámaras no es idéntico, y aunque el Duque utilice sus colores más brillantes al hablar de la Cámara Alta —queda claro que la cabra tira al monte incluso cuando habla de libertades para *todos*—, hasta el extremo de convertir a la nobleza sociológica inglesa en la aristocracia moral del país, él mismo ya ha detectado y señalado el proceso impareable que la presencia del *Pueblo* en la Cámara Baja supone hacia su auto-proclamación como soberano *único* de Inglaterra, así como de su traducción parlamentaria, esto es, la proclamación por ley de la supremacía de los Comunes frente a los Loes, lo que finalmente tendrá lugar en 1907. Al menos son dos las señales con las que el Duque registra dicho fenómeno; una, al reconocer a la Cámara Baja como la sola con “derecho de imponer contribuciones, reglar los medios de exigir las, y por consecuencia regir los intereses de la Nación”; la otra, justo a continuación, al afirmar que en dicha materia el *celo* de aquélla es tan grande que sólo permite a su oponente “admitir o desechar” la ley, pero “sin sufrir que haga la menor mudanza, ó corrección” de la misma (*prohibición* que también extiende al Rey y a su Consejo Privado)²⁰. Al cifrar en el dinero el nervio de la política, y al reconocer en aquélla a su exclusivo gestor, Almodóvar está identificando correctamente al genuino poder del poder y asignándole su sede en la *Constitución Anglicana*.

Con todo, más aún que la composición y función del Parlamento, meramente respunteada aquí en ambos casos, y con sonoras omisiones²¹ respecto de la exposición del Duque, lo que en ésta nos parece decisivo en lo concerniente a

marítimas”, nos dice Almodóvar (*CI*, p. 34), si bien cabe entender que los procedimientos de elección de los miembros (de las Cámaras) son selectivos, y que el conjunto de condiciones en que se materializan operan a modo de restricciones sobre él. Mas, en todo caso, nada garantiza que el poder moral e intelectual que ahí se crea o se potencia ejerza como un control jurídico al ejercicio del poder político.

²⁰ Cf. *CI*, pp. 39-40.

²¹ Omisiones, en realidad, las hay también en Montesquieu, como ha demostrado Sergio Cotta, donde con suma agudeza hace notar que, en el siglo XVIII, la diferencia entre lo que él llama “monarquía institucional” (de la que la inglesa sería su principal encarnación) y la “monarquía tradicional” (representada por la francesa mejor que por ninguna otra) oculta sólo aparentemente alguno de los aspectos institucionales comunes de ambas, que conciernen tanto a la composición sociológica y territorial de las cámaras como a la importancia que determinadas leyes fundamentales (las *lois du pays*, en Francia, casi replicadas en Inglaterra por el *law of the land*) adquieren en la constitución (S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, en *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, ed. D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 108-109).

las libertades inglesas se halla asociado a su significado político de “balanza de la constitución” o “equilibrio del poder”, tal cual hiciera Montesquieu algunas décadas antes²². Al punto que a veces nos parece estar escuchando la identificación sin más de dicha balanza con “la libertad Inglesa”²³.

En el *equilibrio del poder*, propiedad constitutiva de la Constitución Inglesa, el Duque cree haber (re)descubierto el grial de la política, o mejor, el santo y seña de la libertad, exportable a otras latitudes. Se trata de una estructura constitucional en cuyo juego de relaciones los diversos poderes suponen tanto un freno de unos a otros en su ejercicio como, y a la vez, cooperación entre sí. No habrá ley sin el acuerdo entre ellos y sólo la habrá tras su previo acuerdo. La autonomía de una institución frena la carrera de otra en su usual curso hacia la tiranía, y todas juntas, de consuno al ver sus divergentes intereses satisfechos, concurren a la formación de la voluntad estatal que preserva la libertad de la Nación. Frenos recíprocos y cooperación mutua, por tanto, de unos poderes que, lejos de estar separados, se hallan simplemente divididos: Voltaire ha ganado la partida a Montesquieu cuando, en su epítome de la constitución inglesa, habla más de *heureuse mélange*²⁴ que de *séparation des pouvoirs* (que, contradictoriamente²⁵, es asimismo la posición del Duque).

Ahora bien, ¿cuáles son los *poderes* que se equilibran? La pregunta tiene más sentido del que parece, pues la citada clave de bóveda del sistema político guarda en el Parlamento un número de relaciones más complejas de lo que a simple vista se suele divisar. Con todo, nosotros, aquí, nos limitaremos a poco más que a enumerarlas.

²² En este punto, como quizá aún más en la importancia que concede a la independencia del poder judicial respecto de los otros dos poderes constitucionales, Montesquieu se distancia netamente del que es su más claro antecedente, esto es, John Locke, quien en su *Second Treatise on Civil Government* por un lado declara “supreme” al poder legislativo frente al ejecutivo, y a éste “visibly subordinate and accountable to it”; mientras, por otro, el poder judicial desaparece casi por ensalmo del tratado apenas establecido. Por lo demás, no es la única diferencia, pues Locke adjudica al titular del poder ejecutivo una serie de funciones, que van mucho más allá de las atribuidas a un más que equívoco poder federativo, que Montesquieu habría juzgado como algo más vinculado a un poder *despótico* (sobre el alcance de dicha categoría en la doctrina de dicho pensador, véase D. FELICE, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo*, en *Leggere l'Esprit des lois*, cit., pp. 9-102]); cf. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. de P. Laslett, Cambridge, Cambridge U.P., 1967², pars. 149, 150, 152 y cap. XIII; y al respecto, cf. S. СОГГА, *Montesquieu e la libertà politica*, cit., pp. 114-124; y mi *Ley y poder en Locke*, en *Liberalismo y neoliberalismo. Temas para el debate*, coords. V. Alarcón Olguín y J. Velázquez Delgado, México, Torres asociados, 2007, pp. 113-136.

²³ *CI*, p. 27.

²⁴ VOLTAIRE, *Lettres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986. Cfr. la célebre *Lettre IX*, sobre la Constitución Inglesa. Es también allí donde Voltaire habla de *gobierno mixto* para calificar dicha constitución.

²⁵ Cuando, por ejemplo, habla de la Cámara Alta como tribunal de los Pares no cabe duda de que los *mezcla*, pero su idea de un equilibrio *perfecto* de poderes presupone su total *separación*. Sin duda, los *poderes* judicial y legislativo se hallan aquí totalmente separados; la *función* judicial, en cambio, se halla simplemente *dividida* entre ambos.

La primera *balanza* de poderes²⁶ se da entre ambas Cámaras y el Rey, es decir, entre el poder legislativo y el ejecutivo, nos dice Almodóvar, si bien no se trata aquí de un equilibrio tan perfecto como aparenta, ya que el Rey, recuérdese, también forma parte de la función legislativa desde el momento en que le correspondía la tarea de *rechazar* o *aprobar* las leyes hechas por aquéllas. Como se ve, cuanto más perfecta sea la oposición entre dichos poderes, mayor es su separación, esto es, la definitiva expulsión del Rey, si no del Parlamento, sí al menos de su dimensión legislativa.

La siguiente *balanza* es la existente entre las propias Cámaras parlamentarias, entre la de los notables —eclesiásticos y nobles— y el *Común*; una *balanza*, nótese bien, que es al mismo tiempo política y *social*, siendo el ámbito político el que en este punto reconcilia y aúna intereses y opiniones sustancialmente opuestas entre sí. El Rey es aquí el garante del equilibrio, el poder neutral que vigila por la limpieza y continuidad conflictiva de las partes (en el primer caso no había garante reconocido, pero dado que la Constitución establece la división de poderes, un posible conflicto entre ellos debiera ser resuelto por el poder judicial).

El tercer *equilibrio* tiene lugar entre el poder del Pueblo y el poder del Rey, siendo en este caso la nobleza el fiador del mismo. Es ella la que vigila a los dos sujetos que más naturalmente tienden a concentrar el poder en sus manos, apoyando siempre al más débil a fin de reequilibrar el fiel de la balanza que el ocasionalmente más fuerte descompensara. A la tan reiteradamente afirmada *necesidad* de la nobleza difícilmente se le tributará mejor homenaje.

Hay una cuarta *balanza*, quizá menos reconocida pero de ningún modo menos vital para la existencia de la libertad, y es la que se da entre *cada* uno de los dos cuerpos en los que *cada* Cámara se halla a su vez dividida. Ésa es la vida *política* del pluralismo social, que divide a cada una de las grandes clases de la sociedad *interiormente* en facciones, y que al ser funcionales en cada ocasión, vale decir, al ser *móviles* y no constitutivas, en lugar de anquilosar el conflicto en la sociedad y dejar como solución única la destrucción de una parte por la otra, garantizan su pervivencia en función de la coyuntura, y con ella, asegurándose así, como dijera Maquiavelo en su día y Madison en su tiempo, la existencia de la libertad con la vitalidad de la sociedad.

Esas cuatro dimensiones del equilibrio del poder constituyen a título individual una porción de esa otra balanza superior, que a todas engloba, entre la declarada soberanía absoluta del Parlamento (ya claramente sin el Rey)²⁷ y la proclamada libertad de los individuos.

A decir verdad, cuando hablamos de *libertades de los individuos* nos estamos adentrando en una fase nueva de las relaciones entre política y libertad, diferenciada, si bien no del todo separada, del antevisto equilibrio de poderes. En realidad, se está aludiendo a uno de los elementos definidores del liberalismo de la constitución histórica inglesa, junto a la mencionada separación de poderes y

²⁶ Para todo esto y lo que sigue, véanse sobre todo los caps. III y IV de *CI*.

²⁷ *CI*, p. 34.

el *rule of law* (aspecto éste que el Duque apenas ha llegado, lógicamente, a vislumbrar y que por lo mismo omitiremos por completo en nuestra exposición).

Hasta el momento, al tratar de la libertad nos hemos referido, sobre todo en la primera sección, a su dimensión colectiva de protección frente al arbitrio²⁸, es decir, a la continua sustracción al rey por parte de la sociedad y del Parlamento de ese poder suyo con el que pretende eruirse por encima de las leyes y por debajo de dios, sirviendo de mediación entre la divinidad y los hombres, y con el que pretende transfigurarse como *legibus solutus*. Pero cuando ahora escuchamos las explicaciones del Duque sobre la función socio-política de la prensa en Inglaterra, o sus consideraciones sobre la seguridad de los ingleses frente al intervencionismo autoritario de los poderes públicos, es otra realidad la que nos sale al paso –individual y no colectiva, como antes, igualitaria y no personal, como tantas veces antes–, en la que se ha operado una transformación extraordinaria: la que convierte algunas de las antiguas libertades en *derechos*, es decir: en garantías frente al poder y en títulos para la acción personal –sea de forma individual o asociativa– en las esferas social y política. Será precisamente la extensión y generalización de tales derechos lo que ampliará el caudal de libertad individual, introduzca y consolide en la vida pública el principio de igualdad, antaño humillado por la constelación de privilegios reconocidos, y termine por reconfigurar definitivamente a un viejo sujeto político, el *Pueblo*, conformando otro que comprende a todos los individuos: lo que, en suma, transforme el liberalismo anterior en democracia.

Al considerar “la libertad de la prensa” Almodóvar no usa la pluma del filósofo del derecho que en lenguaje normativo debate sus íntimas conexiones con la libertad de pensamiento y de expresión, la tolerancia o el pluralismo político y social, sino que la suya sigue siendo la del analista que al juzgar el actual mapa político inglés desea simplemente explicar la función y el significado de cada uno de los elementos que contribuyen a configurar la topografía de la libertad. De hecho, la aparición de la mentada libertad tiene lugar a la hora de exponer los riesgos que se corren cuando las leyes se dejan sin aplicar, y al objeto justamente ayudar a paliarlos.

La prensa, nos viene a decir Almodóvar, es una de esas grandes conquistas de la libertad mediante las cuales ella misma se auto-perpetúa²⁹. Su presencia en

²⁸ Quizá convenga puntualizar que cuando aquí hablamos de *arbitrio* lo hacemos de esa dimensión liberticida del mismo contra la cual, precisamente, alzará un día el *rule of law* su cabeza jurídica. Vale decir, que no estamos haciendo referencia a la dimensión *decisionista* obligadamente presente en la acción política, incluso en la jurídicamente reglada, y que tiene necesariamente mucho de *arbitraria*.

²⁹ La idea la retomará más tarde Tocqueville al reconocerla como uno de los medios que la democracia americana produce contra su propia degeneración política y moral, si bien el genial político francés aún le adscribirá otro significado más (junto al de *garantir la liberté*) y no menos importante: el de preservar “la civilisation” (A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 2 vols., ed. de A. Jardin, Paris, Gallimard, 1995); cfr. vol. 1, II, cap. IX y, para las expresiones entrecomilladas, vol. 2, II, cap. 5, p. 161. Puntualicemos que esta última función la reserva para los “journaux”, la sede de la libertad de prensa.

la escena pública es, de suyo, la manifestación en acto de una *nueva* política, en la que los *ciudadanos*, el Pueblo todo, vigila, examina y critica a los hasta ahora únicos actores: el Rey y sus representantes. La libertad de prensa, naturalmente, no elimina ni la jerarquía ni la subordinación, pero sí la división entre *cielo* y *tierra* que, como en la iconografía medieval o en algún cuadro de El Greco, la representaba.

Ahora, en los límites establecidos por las leyes, la libertad de prensa autoriza al ciudadano a actuar contra el Rey y las Cámaras, confiriéndole al respecto el poder de apelar al nuevo sujeto constituido precisamente por dicha libertad, la *opinión pública*, sirviéndose del recurso de la imprenta. Es así cómo gobernantes y gobernados, guardando las distancias, se sitúan frente a frente, y cómo, por ende, la igualdad sigue ganando espacio en el ámbito público; es así cómo el debate público deja de ser cosa de iniciados para ser cosa cada vez más común, y cómo, por ende, la publicidad disuelve ciertas grandes *verdades* sagradas otrora enarboladas por la razón de Estado en el polvo de los mitos; es así cómo la libertad creada se recrea y cómo, por ende, su usuario *real*, los individuos que conforman la sociedad, consolida su presencia en el escenario de la política³⁰.

Por otro lado, son esos mismos individuos, en cuanto ciudadanos, los que poseen ciertos bienes, que “son llamados comúnmente las *libertades*”, y a los que el Duque llama correctamente por su nombre: son “derechos absolutos” (“de todo Inglés”). Las libertades han dejado de estar vinculadas a personas o entidades abstractas y de ser restrictivas para generalizarse al conjunto de los sujetos de una sociedad, la inglesa, como *derechos*. Y entre ellos prevalece el derecho a la seguridad personal, “que consiste en el goce personal, legal, y no interrumpido de la vida, del cuerpo, de los bienes, y de la reputación”³¹.

A tal fin, la legislación sanciona un conjunto de instrumentos que obran como otras tantas garantías para su cumplimiento: el *Habeas Corpus*, que protege a toda persona de la violación de su correspondencia o de la detención y arresto arbitrarios, y que incorpora el principio de legalidad aplicado al ámbito penal, en virtud del cual nadie puede ser encarcelado sin acusación formal, es decir, sin que se le comunique el delito tipificado por la ley o se le garantice el derecho a la defensa. Asimismo, se eliminan los castigos inhumanos, como la tortura, se prohíben los tratos vejatorios a los detenidos, y todo ello, además, luego de ser juzgado por un jurado, esto es, por conciudadanos que ocasionalmente han participado en la administración de la justicia, a algunos de los cuales, como a ciertos testigos, el acusado puede recusar. Casi hubiera podido decir el Duque que Beccaria había regresado a la vida en la jurisdicción inglesa.

Son por lo tanto derechos que hacen que el ciudadano al que se le reconoce el derecho de participación política no pierda su condición de sujeto en la vida privada, ni siquiera en ocasión de un eventual paso por la jurisdicción criminal.

³⁰ Véase todo el cap. V de *CI*.

³¹ *CI*, p. 55.

4. *Libertades y sociedad*

¿En qué medida el orden social ha impulsado la libertad y ha contribuido a preservarla? Tal es la cuestión a la que muy rudimentariamente intentaremos responder en el presente apartado.

Las consideraciones del Duque al respecto son vagas y ambiguas, ya que en vez de afrontar directamente la cuestión tienen otro cometido, por lo que en ese sentido se pierden a veces en recovecos que poco o nada tienen que ver con ella. Ni siquiera cuando parecen tener que ver con el asunto andan sobradas de claridad, desde el momento en que sus páginas acogen dos visiones de la estructura social inglesa —una más tradicional y la otra más moderna— que, al superponerse, conforman la imagen de una sociedad en transición.

La primera de tales visiones es la de una sociedad piramidal tremendamente jerarquizada, coronada por el Rey, y en la que se nos sitúa el lugar que ocupan los diversos miembros de la nobleza principal y de la “segunda nobleza”; ahí tienen reconocido el honor de la mención también los diversos estratos de las clases medias, pero nadie más. Las dos clases, pese a las diferencias, logran un todo armónico³² en el que los intereses llegan a fundirse en algún punto común que deja intacta la pirámide. Almodóvar considera esa unión social nada menos que como “efecto necesario de la constitución misma”³³. Pero, con igual razón, podría haberla considerado como *causa* de la misma —en tanto que, y ése es su débil vínculo con ella, esa estructura social es la base de la división bicameral del Parlamento—, en cuanto la “conexión de los intereses no causa confusión en las Gerarquías”³⁴.

La segunda visión se centra en una fracción de la nobleza, específicamente inglesa, y que nada tiene que ver con la tradicional. Esta nueva, la de los *Gentilmans*, se dedica al comercio, con el que ha acumulado enormes riquezas, es urbana y sus miembros “no pretenden el roze ni igualdad con los Personages y Señores de la alta esfera”³⁵; o lo que es igual, que vive apegada a sus negocios y, por tanto, alejada de la política. Creada por así decir por el comercio, las enormes riquezas atesoradas han dejado sentir su perfume en los altos estratos dominantes de la sociedad, contribuyendo a cambiar parcialmente sus valores. La nueva modalidad de riqueza, como la nueva profesión que la produce, gozan ahora de un alto crédito entre sus antiguos detractores, y quienes la ejercen, de considerable estima en el conjunto de la sociedad. Por lo demás, ningún vínculo, ni directo ni indirecto, se establece aquí entre el *señorío* de la nueva subclase aristocrática y la constitución de la libertad.

³² Son tan fuertes los lazos clientelares que cuando algún sujeto logra escalar por su propio esfuerzo, o lo que es igual, sin la ayuda de una parte, hasta un cargo acorde a sus méritos, todas las facciones se le echan encima y hasta le acusan de enemigo nacional (cf. *CI*, p. 74). El individualismo, ahí, tiene poco futuro.

³³ *CI*, p. 72.

³⁴ *CI*, p. 73.

³⁵ *CI*, p. 78.

5. Epílogo

Expuesto someramente el orden constitucional inglés en el resumen del Duque, ¿en qué medida cabe afirmar que la libertad lo reconoce como suyo? En él, por ejemplo, vemos un Rey ya no soberano, pero sí independiente y dueño del ejecutivo; dos Cámaras que concentran el poder de la nobleza y del pueblo, pero también un buen número de prerrogativas, que, en el caso de los miembros de la Cámara Alta –la meca del prestigio político– son, además, vitalicias; etc. ¿Qué asegura al orden de que el Rey, aprovechando su condición de independiente, es decir, de árbitro del orden, no se aproveche de su condición, máxime con la fuerza del ejecutivo a su disposición? ¿Qué le garantiza de que no quiera convertir su prestigio en poder? ¿O de que dos órganos no pacten entre sí contra un tercero? ¿Qué le defendería de una posible tentativa de la Cámara Baja, la actual soberana, de convertir su soberanía limitada en otra absoluta siendo el amo del dinero, es decir, del resorte que mueve el entero mecanismo y en grado de comprar toda voluntad?

La libertad se vería menoscabada con cada intento, y se extinguiría con el éxito de uno solo de ellos. Y sería una fácil escapatoria apelar al buen funcionamiento del orden en contra de los defectos del orden, no sólo porque las prácticas no resuelven las contradicciones en que pueden incurrir, sino básicamente porque el mismo orden, al cifrar dicho funcionamiento en usos y no en el Derecho, facilita el deseo de un poderoso por inclinar la balanza a su favor³⁶.

Aunque esto no fuera así, ¿garantiza la propia división de poderes la seguridad de la libertad? ¿Y la distribución de las competencias entre los diversos órganos, sirve igualmente de garantía a su existencia? Antes de responder a la primera cuestión, y revisando de nuevo el modelo constitucional inglés, lo que salta a primera vista es más la división de funciones que la de poderes, pues mientras legislar, ejecutar y juzgar son tareas claramente separadas en sí mismas, los órganos que las desempeñan no lo están tanto como el espíritu constitucional parecería exigir. El Rey carece de iniciativa legislativa, pero no de capacidad legislativa, pues dispone del poder de veto ante una ley aprobada por las Cámaras. Las Cámaras intervienen en el derecho sucesorio regio, por lo que añaden a sus facultades legislativas una cierta competencia ejecutiva; finalmente, la Cámara Alta es la sede donde se juzga a sus miembros, y dicha competencia es estrictamente judicial (todo ello, añadamos, sin hablar del valor del precedente en el derecho común inglés, que le confiere en la práctica un preciso significado legislativo al poder judicial).

Con todo, es innegable que con la posición arbitral del Rey, la independencia del poder judicial y la división bicameral, que facilita el control del ejerci-

³⁶ Es verdad que tampoco el Derecho resiste siempre los embates del poder, pero, al menos en el caso inglés, el absolutismo podría llegar antes mediante un cambio en los usos (por ejemplo, haciendo que los Comunes acaben expulsando al Rey del Parlamento y aun de la política inglesa), que mediante un cambio en el Derecho, pues, en el primer caso, el Pueblo inglés seguiría eligiendo a sus representantes como antes, mientras en el segundo tendría, precisamente, que protegerse de sus representantes.

cio del poder de una por la otra, el sistema político inglés, pese a sus contradicciones, es el que mejor ha sabido vencer la tentación absolutista de todo poder constituido. ¿Significa eso que con él ha salido triunfante la causa de la libertad? Sí y no.

Sí, porque lo que de verdad aporta consigo la división de poderes es la protección de la comunidad frente al arbitrio, al exigir la cooperación de los poderes para el buen funcionamiento del sistema, lo que implica un acuerdo de los intereses respectivos y, sobre todo, un obstáculo insuperable al libre ejercicio de la voluntad de cada uno de sus titulares.

No, en cambio, porque todo eso no se traduce obligadamente en un conjunto de garantías de la acción individual frente a los demás individuos y frente a los diversos poderes del Estado, al que tanto éstos como aquéllos deben reconocimiento y, en los límites establecidos, sumisión. Naturalmente, en la lectura de Almodóvar, como en el *texto* en el que lo lee, es decir, el devenir histórico de la constitución inglesa, derechos y equilibrio de poderes conforman un sistema tan intrínsecamente imbricado a lo largo, además, de un periodo tan vasto de tiempo, que juntos forman parte de la cultura política inglesa, lo que redundando en una inimaginable acción parlamentaria contraria a las libertades individuales. Un sinfín de prácticas, usos y costumbres refuerza el poder de las leyes con el de su aprobación por la conciencia de los ciudadanos, y el orden político de ahí resultante resulta en apariencia poco menos que indestructible.

Aun así, los hechos, que en cierto sentido han venido a dar la razón al Duque, nunca han sido tan radicalmente optimistas como la visión que él nos ha dejado de los mismos, y si bien la constitución inglesa ha continuado a imperar por encima de las barreras y de las trampas del tiempo, los numerosos cambios experimentados en su interior —la conversión del rey en una figura meramente decorativa desde el punto de vista legislativo, si bien aumentando su peso simbólico; la degradación legislativa de la Cámara Alta ante el empuje de la Baja; el aumento de la capacidad legislativa del gobierno o la disminución de la separación de poderes, características ambas de todo gobierno parlamentario; etc.—, además de disolver como un fantasma la cacareada perfección del equilibrio de poderes, invitan a multiplicar las cautelas frente a la sanción constitucional de un órgano al que se le atribuye una soberanía ilimitada. Y es que si bien no quepa concebir que el Parlamento, hoy que *sí puede*, se distraiga convirtiendo a un hombre en mujer, sí le es posible, apoyándose en una mayoría partidista siempre ocasional, libar sacrificios de libertad en el altar de la seguridad ganando una simple votación. Ciertos vetos jurídicos ayudarían entonces cuando menos a no simplificarle la tarea.

Con todo, pese a que la pasión por su objeto traslade tranquilamente al *enamorado* ciertas deficiencias lógicas del *ser* amado, y pese a algunas otras que él graciosamente le atribuye cegado en parte por su *parti pris* pro-aristocrático, los fines a los que el Duque aspiraba, así como el concepto constitucional que los traduce, poseían el más alto valor y no era menester refugiarse en los cielos de la utopía para soñarlos. Aspiraba a un orden político regido por la libertad, y se hallaba convencido tanto de que el modelo era exportable como de la necesidad

de exportarlo; y aunque dudaba de su *amable* recepción en una sociedad como la española, en la que el cultivo de la holganza por parte de los mil y un haraganes pobres o ricos flagelaban su presente e hipotecaban su futuro, confiaba en que la luz del modelo acabara por disipar las nubes de prejuicios e ignorancia que impedían el establecimiento en España de un orden político *racional* contrario al arbitrio, y en el que si bien privilegiaba el *momento* de la soberanía y – su contrapeso– el de la obediencia, se distinguiera asimismo por su garantía de los derechos individuales, por su capacidad de limitar y controlar el ejercicio del poder en nombre de la libertad.

Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron

di Simón Gallegos Gabilondo

(CHSPM, Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

Anquetil-Duperron was one of the main critics of Montesquieu's concept of despotism, a tenacious opponent of eurocentrism and an unconventional exponent of anticolonial thought in the Enlightenment. He questioned the philosophical use of travel literature and also denounced that philosophy can be an instrument of conquest, grounding colonization's image of the world. This article focuses on the original relationship that his works disclosed between colonialism and philosophy.

Keywords: *Enlightenment, Political Thought, Anticolonialism, Eurocentrism, Oriental Despotism, Anquetil-Duperron, Montesquieu*

«Il est donc dans l'ordre des choses, que les puissances de l'Inde, frappées déjà de l'appauvrissement que cette conduite violente a produit dans les plus riches cantons, se liguent pour tomber sur des brigands étrangers, armés de fusils, de loix, de raison, même, au besoin, de philosophie»¹.

Le rapport de force entre l'Europe et les autres continents est un thème central et une préoccupation constante dans l'œuvre de l'orientaliste Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805)². Membre de l'Académie des Inscript-

¹ Anquetil-Duperron, *L'Inde en rapport avec l'Europe*, Paris, Lesguilliez, 1798, 2 tomes (IRE), t. I, p. 82.

² Pour une biographie d'Anquetil, je renvoie à son *Voyage en Inde (1754-1762). Relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta*, édité par J. Deloche, M. Filliozat et P.-S. Filliozat, Paris, École Française d'Extrême Orient, Maisonneuve et Larose, 1997 (= VI); *Relation abrégée du voyage que M. Anquetil Duperron a fait dans l'Inde pour la recherche et la traduction des ouvrages attribués à Zoroastre*, in *Extrait du Journal des Sçavans*, Juin 1762, vol. II; L.-P. Anquetil, *Notice sur la vie de M. Anquetil Duperron*, s.i., 1805; B.-J. Dacier, *Notice historique sur la vie et les ouvrages de M. Anquetil Duperron*, Paris, Dubray, 1808; D. Menant, *Anquetil Du-*

tions et belles-lettres, traducteur du Zend-Avesta et des Upanishad, critique de la théorie du despotisme oriental et farouche anticolonialiste, bien qu'il ait consacré sa vie et son érudition à l'étude des langues orientales et des cultures asiatiques, l'intérêt qui parcourt son œuvre excède les marges de l'orientalisme.

D'abord, Anquetil saisit le problème de la relation entre théorie politique et littérature de voyage, en mettant en perspective l'importance de ces récits dans la pensée de Montesquieu, lesquels ont un rôle non négligeable dans l'histoire de la philosophie politique³. Celle-ci, en mettant en œuvre ses moyens spéculatifs pour créer des concepts, dans l'effort de concilier les observations des voyageurs avec ses propres exigences théoriques, laisse subsister des écarts qui témoignent de la complexité de tels rapports⁴. En deuxième lieu, on essaiera de montrer que la critique de la catégorie du despotisme n'était que la première partie du programme de la *Législation orientale*, car cet ouvrage ne se limite pas à démontrer que le philosophe «a peint un monstre qui ne peut pas exister»⁵, mais avec sagacité pousse sa critique à une dénonciation de son usage politique.

Nous consacrerons le présent travail non pas à la critique de Montesquieu par Anquetil⁶, mais à l'usage direct et indirect de cette théorie de la part du colonialisme, à l'image du monde qui y est liée et à ses implications dans la relation de l'Europe avec les autres régions du monde, thèmes sur lesquels l'orientaliste, durant une existence solitaire et éloignée des salons, n'a jamais cessé de réfléchir.

perron à Surate, Paris, Leroux, 1907; R. Schwab, *Vie d'Anquetil Duperron*, Paris, Leroux, 1934; J.-L. Kieffer, *Anquetil Duperron. L'Inde en France au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1983; G. Abbattista, «Profilo biografico di Aquetil-Duperron», in *Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes (1780-1804)*, édité par G. Abbattista, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1993 (*Cph*).

³ Autrement dit, il s'agit de la «relationship between the arguments of political writers and the sources, theoretical and empirical, that they used. In the case of Montesquieu, for example, the seventeenth-century travel writers who largely informed his thought – writers like François Bernier – are no less relevant than Aristotle or Bodin», J.-P. Rubiés, *Oriental despotism and european orientalism: Botero to Montesquieu*, «Journal of early modern history», 9 (2005), n° 1-2, p. 112.

⁴ Pour expliquer le rapport de Montesquieu avec ses sources dans la littérature de voyage, Anquetil écrit: «son système étoit fait», *Législation orientale*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1778 (*LO*), p. 92, c'est-à-dire le concept de despotisme précède ses sources, mais il écrit aussi que «les Voyageurs sont ses garants», *ibid.* p. 12. Quant à la création du concept de despotisme, il a été remarqué que dans la méthode du philosophe il y a «un goût du système qui simplifie pour clarifier et conduit à fausser le réel», P. Vernière, *Montesquieu et le monde musulman*, in *Actes du congrès Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, p. 189. En outre, sur cette ligne interprétative on peut ajouter que la sélection des sources chez Montesquieu consiste à «écarter tout ce qui ne peut être réinvesti dans le concept de despotisme», B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Puf, 1998, p. 219.

⁵ *LO*, p. 17.

⁶ Nous avons consacré à ce sujet «Anquetil-Duperron critico di Montesquieu», *Preprint n° 29/2009, Studi di Storia della Filosofia*, éd. par D. Felice, Bologna, Clueb, 2009.

La pensée anticolonialiste

Le cosmopolitisme du XVIII^e siècle trouve une déclinaison singulière chez Anquetil, qui formule une sévère critique de la manière dont l'Occident s'est établi dans les différentes régions du Globe. En tant qu'orientaliste, il s'intéresse notamment à l'Inde, mais il se consacre aussi à l'étude des peuples américains⁷, et se présente comme un Européen qui après avoir vécu avec les Indiens revendique leurs droits: «Au moins, *malheureux indiens*, peut-être apprendrez-vous qu'en deux cents ans un Européen qui vous a vus, qui a vécu avec vous, a osé réclamer en votre faveur, & présenter au Tribunal de l'Univers vos droits blessés, ceux de l'humanité flétris par un vil intérêt»⁸.

Anquetil n'hésite pas à considérer les traces occidentales en Asie comme des «marques de dévastation qu'imprime l'avidité du conquérant»⁹: cela s'accorde avec l'opinion de plusieurs parmi ses contemporains, comme Diderot ou Raynal, qui ont également critiqué les excès du colonialisme avec un ton similaire. Mais au-delà de cet aspect, la spécificité de ses arguments consiste d'abord dans le fait que ceux-ci s'appuient sur un fondement juridique, comme le souligne le titre complet de son livre¹⁰. Le trait caractéristique des rapports coloniaux à son avis est en effet la violation du droit fondamental de propriété de la part des colonisateurs, auxquels est nié le droit de «s'emparer des terres des naturels»¹¹. Autrement dit, chez Anquetil la dénonciation du colonialisme d'un côté et la revendication des droits des Indiens de l'autre, présuppose le principe fondamental de la propriété comme droit naturel¹², sur l'inexistence duquel se fonde la théorie du despotisme oriental.

Bien que les considérations de Montesquieu aient «fixé les idées sur la na-

⁷ Les *Cph* s'inscrivent dans le débat sur la nature de l'homme américain pour réfuter la théorie de la dégénérescence de Corneille de Pauw: «Ce que je me propose dans cette discussion, c'est de laver l'affront fait à l'Amérique, d'effacer la tache imprimée à l'espèce humaine représentée trop souvent infidèlement», *Cph*, p. 65. Sur cette question je renvoie à l'*Introduction* de cet ouvrage par G. Abbattista et à S. Stuurman, *Cosmopolitan Egalitarianism in the Enlightenment: Anquetil Duperron on India and America*, «Journal of the history of the ideas», Avril 2007, vol. 68, n° 2.

⁸ *LO*, p. II

⁹ *LO*, p. I.

¹⁰ *Législation orientale, ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les principes fondamentaux du gouvernement, on prouve, I. Que la manière dont jusqu'ici on a représenté le Despotisme, qui passe pour être absolu dans ces trois Etats, ne peut qu'en donner une idée absolument fausse. II. Qu'en Turquie, en Perse & dans l'Indoustan, il y a un Code de lois écrites, qui obligent le Prince ainsi que les sujets. III. Que dans ces trois Etats, les particuliers ont des propriétés en biens meubles & immeubles, dont ils jouissent librement.*

¹¹ *LO*, p. 171.

¹² Il s'agit de «l'idea di un diritto naturale alla proprietà, a mostrare un significativo debito di Anquetil verso John Locke», G. M. Zamagni, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, éd. par D. Felice, 2 t., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. II, p. 386.

ture du Despotisme»¹³, Anquetil constate que cette forme de gouvernement n'existe pas dans la réalité. Mais en tant qu'orientaliste érudit, ses compétences sur la matière et l'interprétation qu'il donne de ces problématiques se distinguent des autres attaques du concept de despotisme, comme celles de Dupin, Voltaire ou Linguet. D'une certaine façon il les dépasse en faisant une double critique, car la *Législation orientale* ne se limite pas à une prise de position concernant l'inadéquation de cette théorie. Derrière la constatation du despotisme comme falsification de l'Asie, il y a un second aspect pour nous plus important, qui ne concerne pas la correspondance d'une théorie avec son objet, mais son usage. C'est à travers cet enjeu qu'on peut comprendre comment la critique du despotisme oriental chez Anquetil se trouve profondément liée à la problématique du colonialisme.

Si l'existence de la propriété privée «confirme les droits imprescriptibles de l'humanité»¹⁴, leur violation suppose la négation de ce principe par les nations colonisatrices. L'appropriation des biens qui constituent une propriété légitime des Asiatiques repose «sur cette fausse supposition, que dans un pays où le Despotisme a banni les droits de la propriété, tout est permis à celui qui est le plus fort»¹⁵. C'est pourquoi l'objectif d'Anquetil est de «détruire le phanthôme de Despotisme qu'on a cru jusqu'ici être celui de l'Orient»¹⁶.

Le rapport entre pensée politique et colonialisme trouve une nouvelle configuration qui se montre au-delà des arguments contre la théorie du despotisme, que représente la société et la politique en Orient sous la forme d'une «monstruosité» conceptuelle, en parfaite antithèse aux sociétés libres et à leurs gouvernements modérés¹⁷. Ces derniers se distinguent par les lois et par l'institution de la propriété privée, toutes les deux refusées aux pays asiatiques, où «un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices»¹⁸. Voilà donc le problème, concernant non pas la condamnation d'un «phanthôme», mais sa fonction dans le contexte du colonialisme.

Anquetil consacre la *Législation orientale* à la critique d'une spéculation, non tant pour la dénoncer en tant que telle, mais surtout pour démontrer qu'une théorie peut influencer le cours de l'histoire des peuples colonisés. Dans un passage concernant le despotisme dans l'Empire Mogol, il affirme: «J'ai cru devoir relever des principes qui regardent la constitution de l'Empire Mogol, par amour pour la vérité, & à cause des suites funestes que pourroit avoir l'application de

¹³ *LO*, p. 9. À cet égard Anquetil fut «one of the few dissenters from this orthodoxy», F. G. Whelan, *Oriental Despotism: Anquetil Duperron's response to Montesquieu*, «History of Political Thought», vol. XXII, 1994, p. 619.

¹⁴ *LO*, p. 159. Sur cette base Anquetil peut affirmer que «le droit naturel porteroit à laisser les habitans du Bengale jouir paisiblement des biens qu'ils possèdent», *LO*, p. 177.

¹⁵ *LO*, p. 172.

¹⁶ *LO*, p. 12.

¹⁷ «On ne peut parler sans frémir de ces gouvernements monstrueux», Montesquieu, *De l'esprit des lois (EL)*, III, 9 (Gallimard, Paris, 1995).

¹⁸ *EL*, II, 1.

ces principes»¹⁹. Et de façon plus explicite encore, il écrit que «Le Despotisme est le Gouvernement de ces contrées: Le Souverain se dit propriétaire de tous les biens de ses sujets. Devenons ce souverain, & nous voilà maîtres de toutes les terres de l'Indoustan»²⁰. Les implications du concept de despotisme consistent *stricto sensu* dans le non respect du droit de propriété des Asiatiques – un droit naturel – mais à partir de ceci, et dans un sens plus large, intéressent aussi la représentation générale de l'Orient: «La violence du moment n'éteint pas le droit. L'usurpation soutenue ne forme pas une coutume moins encore la loi d'un pays. Cette manière de juger d'un peuple par ce qui s'y fait en tel tems, peut conduire à de terribles conséquences»²¹.

La critique du despotisme se complète, donc, d'une dénonciation des rapports de force entre l'Occident et l'Orient, dans le cadre d'une spéculation qui, quoique sans fondement réel, a des effets concrets. Dans ce sens, Anquetil ne considère pas le concept séparément de ces implications, il s'agit de laisser paraître un intérêt masqué en allant au delà des apparences: «Ainsi raisonne la passion avide. Mais elle se cache sous des dehors qu'il faut lui arracher»²². La tâche d'Anquetil, que lui-même s'attribue²³, consiste à dénoncer l'instrumentalité de la théorie, afin d'éviter que le despotisme nie le droit de propriété et justifie la violence.

La représentation des despotes asiatiques dans l'imaginaire occidental dérive d'instruments théoriques inadéquats, mais un tel portrait a un lien avec une volonté de conquête. C'est aussi pourquoi, ajoute Anquetil, ce désir crée des despotes alors qu'ils n'existent pas: «Les Anglois, dans le Bengale, prétendent jouir des droits des Princes qu'ils ont dépouillés. Il faut donc représenter ces Princes comme maîtres absolus. Une justice distributive qui les fasse jouir paisiblement des fruits de leur invasion, voilà tout ce dont ils ont besoin»²⁴.

La véritable raison pour laquelle l'Orient est peint comme le lieu naturel de la servitude et comme une masse d'individus isolés, soumis et opprimés par un «esprit d'esclavage»²⁵, ne se trouve pas dans les mœurs de ses peuples ni dans leur système politique non plus. En mettant l'accent sur la complexité des structures politiques de l'Inde, de la Perse et de la Turquie, Anquetil voulait démon-

¹⁹ *LO*, p. 175. Anquetil revient à plusieurs reprises sur cette question cruciale: «On voit les suites funestes pour l'humanité que peuvent avoir des principes avancés trop légèrement, & malheureusement ces suites ont été réalisées», *LO*, p. 172.

²⁰ *LO*, p. 178.

²¹ *LO*, p. 174.

²² *LO*, p. 178.

²³ «Je le dis, je le répète, sans craindre la voix menaçante d'un intérêt avide, qui craint d'être démasqué, si nous avons mieux connu les *loix* des peuples de l'Inde, leurs usages, si nous avons daigné choisir, pour leur parler, un autre truchement que le canon, nous nous serions épargné bien des horreurs», Anquetil-Duperron, *Recherches historiques et géographiques sur l'Inde (RH)*, in J. Bernoulli, J. Tieffenthaler, J. Rennel, *Description historique et géographique de l'Inde*, Berlin, 1786-88, 5 vol., t. I, p. 163, nous soulignons.

²⁴ *LO*, p. 310.

²⁵ *LO*, p. 87.

trer que l'Asie ne pouvait pas être réduite à un concept abstrait et préconçu. L'orientaliste craignait que le despotisme servît de justification au pillage²⁶, qui pouvait devenir une pratique courante, mais infondée, comme le prouve avec efficacité la traduction en français d'un acte de vente d'un immeuble obtenu dans son séjour à Surate et rapporté dans la *Législation orientale*: «L'on me donna la copie d'un contrat de vente de maison pris indifféremment entre beaucoup d'autres. Cette pièce mérite toute l'attention de ceux qui étudient l'homme dans ces mœurs, ses usages, ses loix»²⁷.

C'est pourquoi il dénonce autant la théorie que son usage, en premier lieu par la politique coloniale de l'Angleterre qui s'impose à celle des autres nations d'Europe qui s'intéressaient géopolitiquement à l'Asie. Avec la guerre de Sept Ans, l'Empire britannique s'affirme de manière décisive, dans la même période où l'orientaliste faisait son long voyage en Inde à la recherche des manuscrits zoroastriens et témoigne du conflit²⁸.

Anquetil dénonce le lien entre théorie et pratique dans la reprise de la pensée politique de Montesquieu par Alexander Dow²⁹: «Cet Ecrivain [Dow], habile dans le Persan moderne, & qui paroît connoître très-bien l'Orient, rend le plus souvent justice aux Indiens. Pour ce qui regarde leur Gouvernement, semblable à tous ceux qui ont écrit sur cette matière, il [Dow] suppose, sans le prouver, sans l'avoir examiné, que le Despotisme en constitue l'essence»³⁰. En effet, l'Orient de Dow, malgré son expérience et sa connaissance historique, se ramenait facilement à cette catégorie politique. En suivant de près la pensée du philosophe, il rappelle que «despotism, which is founded on the principles of fear and indolence, derives stability and permanency from the defects of its slaves»³¹. Dans son essai, le cadre général est souvent défini par opposition à

²⁶ «Ciò che Anquetil paventa è che oltre alla fame di ricchezza, la falsa rappresentazione che l'Occidente si è creato dell'India e dell'Asia in generale risulti funzionale, come alibi, per una politica di vero e proprio saccheggio e sterminio», G.M. Zamagni, cit., p. 380.

²⁷ *LO*, p. 160, pour la traduction française du contrat en persan, cf. *LO*, p. 161-166.

²⁸ En 1754 dans la bibliothèque du roi Anquetil trouve la copie d'un manuscrit en avestique, langue inconnue en Europe, qui lui fit prendre la décision de partir pour sa découverte en Inde. Il revient à Paris en 1762 avec une quantité considérable de manuscrits, sur lesquels il travaillera toute sa vie: il publie la traduction du *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, Paris, Tilliard, 1771, 3 vol., et d'une partie des Upanishad sous le titre *Oupkek'hat, id est, secretum tegendum*, Argentorati, 1801-1802, 2 vol. La coïncidence de son séjour indien avec le conflit armé n'est pas secondaire, car «C'est après le dénouement désastreux de la guerre de Sept Ans, après la perte du Canada et l'Inde, que ces questions [les problèmes de la colonisation] prennent place au centre d'un vaste débat», Yves Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme* [1970], Paris, Maspero, 1981, p. 156.

²⁹ Alexander Dow (1735/6-1779), écrivain, capitaine et lieutenant-colonel de l'*East India Company* au Bengale. Traduisit du persan *History of Hindostan* (1768) de Muhammed Frishta.

³⁰ *LO*, p. 11.

³¹ Alexander Dow, *A dissertation concerning the origin and nature of despotism in Hindostan*, dans *History of Hindostan*, T. Becket, London, 1772, (DH) p. xx; «Comme il faut de la vertu dans une république, et dans une monarchie, de l'honneur, il faut de la crainte dans un gouvernement despotique», *EL*, III, 9.

une liberté qui ne trouve pratiquement jamais expression, de sorte que la condition d'esclavage apparaît comme indissociable de l'homme asiatique: «When a people have been long subjected to arbitrary power, their return to freedom is arduous and almost impossible. Slavery by the strength of custom is blended with human nature»³².

Or, pour revenir au problème du rapport de cette théorie politique avec la question du colonialisme, au-delà des aspects généraux, il faut considérer d'abord les lois. En Asie il n'y a pas un corps de lois stable, car la loi est la volonté changeante de celui qui détient le pouvoir: «the voice of the prince is the living law, which moves the whole machine of the state»³³. D'autre part, pour ce qui concerne la question controversée de la possession des biens, le lieutenant-colonel de l'*East India Company* nie l'existence des successions patrimoniales: «The power of disposing of the succession naturally belongs to a despot»³⁴. En s'appuyant sur sa connaissance de l'Asie sur le terrain, Dow confirme avec ambiguïté les aspects principaux de la théorie du despotisme oriental à partir de la soumission des sujets au despote et du principe de la crainte, pour arriver à l'absence de propriété et de lois. Ce qui manque à l'Hindoustan despotique ce sont précisément les fondements de la liberté, au sens de Montesquieu. À cet égard, Anquetil écrit que «Dow propose à l'Angleterre la conquête de l'Indoustan»³⁵, et se demande: «Où est la mission qui les charge de rendre heureux à leur manière des hommes libres qui ne s'adressent pas à eux, qui ne les font pas confidens de leurs prétendus malheurs?»³⁶.

Dans les années qui suivent la publication de la *Législation orientale*, le travail de l'orientaliste approfondit et élargit son engagement dans la critique du colonialisme. En gardant toujours son intérêt pour l'Asie et notamment pour l'Inde, il s'intéresse à l'Amérique et prend part à la controverse sur la nature de l'homme américain dans ses *Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes*, ouvrage qui se proposait de défendre l'Amérique et de démentir la théorie de la dégénérescence de l'espèce humaine formulée par Corneille De Pauw. Dans cette polémique, la façon générale d'affronter le problème n'est pas différente de celle adoptée pour critiquer la colonisation en Asie. En fait, la critique d'une certaine représentation européenne de l'Amérique s'appuie encore une fois sur une lecture politique, c'est-à-dire qu'Anquetil dévoile un lien entre la colonisation d'un continent et son image philosophique. Comme déjà avec la théorie du despotisme, il fait apparaître une

³² *DH*, p. xi; il est affirmé aussi que «the people would revolt against the introduction of freedom», *ibid.*, p. xxi.

³³ *DH*, p. xxxiv; il faut «que la loi soit dans une seule tête; et qu'elle change sans cesse», *EL*, VIII, 19.

³⁴ *DH*, p. xxxiii; «lorsque les voyageurs nous décrivent où il [le despotisme] règne, rarement nous parlent-ils de lois civiles», *EL*, VI, 1; «Il n'y a presque point de lois civiles sur la propriété des terres», *EL*, VI, 1; «La cession des biens n'y peut pas avoir lieu», *EL*, V, 15.

³⁵ *LO*, p. 175.

³⁶ *LO*, p. 176.

relation entre la violation des droits des Américains et une spéculation abstraite qui les décrivait en termes d'infériorité. À son avis, il n'est pas étonnant que les premiers explorateurs de l'Amérique décrivissent ses habitants comme une espèce inférieure: «s'ils ont été sincères ne doit pas étonner. On sait dans quel état sur la fin du 15e siècle étoient en Europe les connoissances humaines: de plus, on n'ignore pas les raisons politiques et religieuses qui ont pu former et dicter ce jugement»³⁷.

Dans les mêmes années où Anquetil se dédie à la défense du Nouveau Monde, dans *L'Inde en rapport avec l'Europe* il affirme la nécessité d'éliminer les colonies pour instaurer une nouvelle relation de commerce pacifique, en radicalisent dans le même temps les arguments de son anticolonialisme, lorsque parmi ses concurrents l'Angleterre renforce sa position dominante, définie comme celle d'«un despote absolu»³⁸. C'est pourquoi la polémique de cet ouvrage se concentre surtout, mais pas uniquement, contre cette nation qui de son point de vue développait une nouvelle économie coloniale dans un territoire désormais trop étendu³⁹. Pour saisir la pensée anticolonialiste d'Anquetil, il est essentiel d'examiner ses observations sur la possibilité d'une insurrection indienne, comparée au «bruit sourd que font les vagues avant la tempête»⁴⁰.

Le risque d'une révolte est bien concret, et pourtant si les Anglais continuent leur politique, ils s'exposent à une situation fort risquée. De la part des Indiens, Anquetil prévoit – et il semble presque favorable – l'éventualité où «il se trouvera quelque brèche, par où 200.000 Marates, par exemple, conduits par un chef habile et intrépide, s'ouvriront un passage»⁴¹. L'Inde occupée par l'Angleterre, dans ce sens, semble être presque destinée à concrétiser un changement: «L'Inde, horriblement spoliée, leur demandera compte de ses trésors, prodigués aux courses de *New-market*»⁴². L'insurrection, tout à fait légitime donc, est inévitable si l'Europe ne redéfinit pas ses rapports avec les Indiens qui, malgré la théorie du despotisme, ont le droit de se révolter pour défendre leur liberté.

Le passage crucial est le lien entre colonialisme et propriété, qu'Anquetil utilise pour dénoncer et délégitimer les intérêts occidentaux. C'est l'existence de la propriété, niée par Montesquieu et par Dow, qui est le fondement de l'injustice du colonialisme: «Ce sont donc des hommes libres, blessés dans leur propriété, des hommes que le besoin presse, qu'un joug de fer peut seul contenir;

³⁷ *CPh*, p. 16. L'idée des Américains comme peuple inférieur «est porté au tribunal de la philosophie», *ibid.* p. 40; sur la représentation des populations extra-européennes par De Pauw, Anquetil remarque: «il leur donne, dans son style *philosophique*, le nom de *monstres* de la nature», *CPh*, p. 59.

³⁸ *IRE*, t. I, p. iii.

³⁹ «Payons, disent les Anglais, les dettes de l'Angleterre avec le revenu de l'Indoustan» *IRE*, t. I, p. 82; «L'immensité de l'Inde britannique est un scandale, une honte pour l'Europe. Riche de la pauvreté de ses voisins, elle semble leur insulter», *ibid.*, p. 15.

⁴⁰ *IRE*, t. I, p. 23.

⁴¹ *IRE*, t. I, p. 83.

⁴² *IRE*, t. I, p. 83.

mais qui, à la première apparence de succès, vont se jeter comme des lions sur leurs tyrans, ravisseurs atroces, infracteurs de toutes les loix naturelles, divines et humaines»⁴³.

L'esprit si polémique et aguerri manifesté par Anquetil dans ses critiques de l'Angleterre a suscité parmi certains commentateurs l'idée selon laquelle sa protestation ne se dirige pas tant contre le colonialisme en soi, mais qu'au fond il s'agit plutôt d'une inimitié avec cette nation. Selon cette position, ses opinions concernant les colonies en Inde seraient réductibles à un sentiment d'hostilité envers le pouvoir croissant de l'*East India Company*, de manière qu'il est inapproprié de parler d'anticolonialisme tout court. C'est l'avis de Joan-Pau Rubiés, qui écrit que «Anquetil-Duperron was in some ways more anti-british than anti-colonialist»⁴⁴, en accord avec Jean-Luc Kieffer qui considère que «son œuvre s'organise alors autour de deux pôles: attaque contre l'Angleterre, défense et illustration de la civilisation indienne»⁴⁵. L'analyse d'Anquetil au sujet de la révolte indienne serait «née sans doute de ses déceptions, de son amertume devant le triomphe anglais»⁴⁶. Girolamo Imbruglia, de son côté, souligne que l'ouvrage en question se dirige «sia contro il comportamento coloniale inglese, sia contro l'*Esprit des lois*»⁴⁷.

Il est indiscutable que la dénonciation de la politique coloniale britannique est un leitmotiv des œuvres de l'Orientaliste. Cependant, sa critique de la colonisation est beaucoup plus large et il est réducteur et faux de penser que l'animosité d'Anquetil contre l'Angleterre s'explique par un simple esprit antibritannique. Si cette dernière position n'était pas équivoque, alors il ne dénoncerait pas avec la même force les autres pays occidentaux et il n'aurait pas non plus un regard critique envers l'Europe dans son ensemble.

Anquetil écrit que «les Anglois & les François qui ont des terres dans ces contrées [l'Inde], savent bien ce qu'elles rapportoient aux premiers possesseurs. Il résulte seulement du changement de Maître, que les subalternes sont moins riches; parce que les Européens aiment à jouir, & à rapporter promptement leur fortune en Europe»⁴⁸. L'accusation de ne pas respecter la légitimité de la propriété en Inde s'adresse aussi aux Français, et finalement c'est l'Europe l'objet de ses critiques. Dans la défense de ce droit, il vise les Français et les Anglais au nom de raisons qui ne concernent aucune nationalité en particulier⁴⁹, l'accu-

⁴³ *IRE*, t. I, p. 84.

⁴⁴ J.-P. Rubiés, cit., p. 172n.

⁴⁵ J.-L. Kieffer, *Anquetil Duperron. L'Inde en France au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 80.

⁴⁶ J.-L. Kieffer, cit., p. 84.

⁴⁷ G. Imbruglia, «Tra Anquetil-Duperron e l'«Histoire des deux Indes». Libertà, dispotismo e feudalesimo», *Rivista storica italiana*, vol. CVI, 1994, p. 166.

⁴⁸ *LO*, p. 29.

⁴⁹ «C'est ainsi que les droits les plus sacrés disparaissent aux yeux d'un vil intérêt. Ne nous faisons pas illusion, François, Anglois! je plaide ici la cause de l'homme. Jamais procès plus important ne fut porté au tribunal de l'univers. Nous frémissons encore à la lecture des horreurs com-

sation se dirige contre la conquête en elle-même dans la tentative de «soutenir le droit des gens, celui de l'humanité, en ramenant mes compatriotes et les autres Nations Européennes établies dans l'Inde, à des principes que l'or voudrait anéantir»⁵⁰. En d'autres mots, «l'Europe qui sent vivement l'impression de l'avidité mercantile de l'Angleterre a, dans la formation et dans la collection de son revenu, les mêmes reproches à se faire. On n'y voit que trop de Gouvernements agir comme si tout était à eux, comme s'ils étaient propriétaires partiels, au moins, de tous les biens des sujets»⁵¹.

L'orientaliste tourne contre l'Europe la critique du despotisme oriental et développe une pensée anticolonialiste fondée sur le droit de propriété, sur lequel il est intransigeant. Encore dans les dernières années de sa vie, il reviendra sur la question de la propriété comme droit naturel, et la considérera toujours comme un argument fort contre le colonialisme⁵². Il n'est pas contraire au commerce avec l'Asie, mais il s'oppose à l'administration coloniale des affaires économiques. En Inde, à son avis le système colonial et commercial établi par les puissances européennes se fonde d'abord, non pas sur une iniquité générique et abstraite, mais, bien au contraire, sur l'injustice spécifique de ne pas respecter le droit de propriété ni les lois locales. Sur cette base, Anquetil envisage la question d'une réforme profonde des rapports politiques et économiques avec l'Inde et dans cet esprit il formule les principes selon lesquels le commerce devrait se fonder.

Le premier principe affirme que les Européens n'ont pas le droit de s'établir en Inde «ans une concession formelle, ou un contrat de vente fait par les propriétaires, les indigènes»⁵³. En second lieu, un projet de conquête est en soi déraisonnable car «jamais l'Europe ne conservera dans l'Inde des possessions très-vastes, simplement par la force des armes»⁵⁴. Les établissements européens, dans le projet d'Anquetil, ont exclusivement une fonction commerciale et n'ont pas le droit de contrôler le territoire: «jamais les Indiens ne verront tranquillement des Européens établis en force dans le centre de leurs domaines»⁵⁵. Il est nécessaire de connaître les langues des peuples de l'Inde et de respecter la religion,

mises contre les Américains, lors de la découverte de cette nouvelle partie du monde. Sans doute que nous nous croyons plus justes, que nos droits sur les Indiens sont mieux établis. L'intérêt & l'ambition, voilà le mobile de toutes les conquêtes: ensuite viennent les manifestes. On fait coupable celui qu'on veut dépouiller: & de quel droit?», *LO*, p. 178.

⁵⁰ *RH*, t. I, p. 142.

⁵¹ Anquetil-Duperron, *Dissertation sur la propriété individuelle et foncière dans l'Inde et en Egypte (DP)*, in Paulin de S. Barthélemy, *Voyage aux Indes orientales*, Paris, Tourneisen, 1808, t. III, p. xxiv; il s'agit de l'édition française du *Viaggio alle Indie Orientali*, Roma, Fulgoni, 1796. Anquetil lut cette dissertation le 26 août 1803 dans la Classe d'Histoire et de Littérature ancienne auprès de l'Institut national.

⁵² «La propriété individuelle des biens est un droit de la nature, consacré par les institutions de tous les peuples policés et non policés: la violence seule a pu y porter atteinte», *DP*, p. I.

⁵³ *IRE*, t. I, p. 27.

⁵⁴ *IRE*, t. I, p. 27.

⁵⁵ *IRE*, t. I, p. 28.

les usages, la souveraineté des princes et les lois: «On fera le négoce dans toute l'étendue que comportent le pays même et les autres contrées avec lesquelles il est en rapport; commerce fondé sur des principes austères d'équité, ayant toujours égard, dans les discussions, aux lois du pays»⁵⁶.

Un tel changement dans les rapports coloniaux et commerciaux exige que soient reconnues aussi bien la propriété que les lois, c'est-à-dire que le projet de réforme auquel Anquetil pense se fonde exactement sur ce que la théorie du despotisme refusait à l'Orient. Durant toute sa vie, Anquetil reviendra sur les limites de ce concept et plus généralement sur la connaissance européenne des autres cultures, à partir du niveau le plus basique, celui du langage⁵⁷. En fait, il rappelle que les premiers Européens à s'établir en Inde, les Portugais, n'ont pas appris les langues locales. La communication entre marchands et les Indiens, Arabes ou Persans, ou entre Européens de pays différents, passait à travers un ensemble de cent-cinquante ou deux-cents mots portugais, «presque sans construction»⁵⁸. Pas seulement dans les rapports économiques, mais aussi dans les relations diplomatiques et politiques, on trouve la même difficulté, d'où dérive toute une série de problèmes. Les interprètes, dépourvus de notions suffisantes de géographie, histoire et politique sont les intermédiaires des plus délicates questions traitées avec les princes indiens. À ce point, il pose la question: «Est-il étonnant que jusqu'ici, avec de pareils moyens, les affaires, qui dépendent partout de la communication des idées, hazardons le mot, aient été si mal faites?»⁵⁹.

La critique de l'eurocentrisme

Anquetil mesure la relation entre l'Occident et les autres continents avant tout par rapport aux droits de l'homme, dont la défense ne comporte pas uniquement une critique de la colonisation, mais aussi une dénonciation des limites et des risques du portrait qu'on fait des autres continents. L'image de cette vision colonisatrice du monde – la «géographie morale»⁶⁰ – fut également un thème central et une préoccupation constante dans l'œuvre de l'orientaliste.

Dans cette perspective, il observe que bien que le progrès de la connaissance de la surface de la Terre soit remarquable, l'Europe ne progresse pas de la même façon dans la connaissance de l'homme⁶¹, dans laquelle Anquetil inscrit ses

⁵⁶ *IRE*, t. I, p. 28.

⁵⁷ «Le plus court est de dire: il n'y a ni histoire, ni géographie ni sciences dans ces pays barbares», *LO*, p. 193.

⁵⁸ *RH*, t. I, p. XII.

⁵⁹ *RH*, t. I, p. XIV.

⁶⁰ «En général, nous sommes portés à croire que le bon sens de l'univers se trouve fixé entre le sud de l'Espagne et le nord du Danemarck, d'un côté, et de l'autre l'Angleterre et les limites occidentales de la Turquie: voilà notre géographie morale», *IRE*, t. I, p. 57.

⁶¹ «Nous devons aux voyages de long cours la connoissance du globe: mais celle de l'homme,

«opérations littéraires»⁶² en Inde, fondamentales aussi pour comprendre l'origine de ses préoccupations sur les problématiques coloniales. À ses yeux, la culture des peuples asiatiques, africains et américains était simplifiée à travers des concepts généralisants, qui finissaient par falsifier la réalité tout en confirmant des préjugés. La polémique de la *Législation orientale*, dans ce sens, était toute dirigée contre de tels préjugés qu'il interprétait comme une dangereuse présomption de savoir.

Anquetil attaque obstinément cette attitude qui consiste d'abord en la dévaluation des sociétés extra-européennes comme objet d'étude: «Des peuples barbares, sans mœurs, sans lois, peuvent, dira-t-on, nous présenter des objets de gain: mais chez eux l'esprit n'a point à profiter»⁶³. C'est essentiellement cette idée qu'il critique dans la littérature de voyage orientaliste, et américaniste aussi, laquelle diffuse une fausse image et fournit un jugement de valeur négatif: «Le Voyageur compose son ouvrage à Paris, à Londres, à Amsterdam, où il est permis de tout dire contre l'Orient»⁶⁴. Même si dans cette littérature il n'y avait pas de traces du despotisme théorisé par Montesquieu, à son tour, les textes des voyageurs étaient trompeurs aussi. Pour ce qui concerne la religion, par exemple, Anquetil remarque que «au lieu des idées sublimes dont la chaîne forme le vrai système théologique des Indiens, [les voyageurs] ne nous présentent chez ce peuple qu'un Polythéisme révoltant»⁶⁵. En Inde, l'incompréhension des Européens se manifeste dans leurs opinions contradictoires, qui ont comme dénominateur commun le fait de rester renfermées dans la même perspective: «L'un a pris pour coutume constante, générale, l'autre pour loi, ce qui se passait sous ses yeux, sans porter ses vues plus loin»⁶⁶.

Il s'agit d'une question délicate et importante pour Anquetil, qui tout au long de ses livres considère à plusieurs reprises le problème de la compréhension d'une autre culture, qui exige des qualités qu'à son avis on trouve rarement chez

si digne d'occuper sérieusement un être pensant, n'a pas fait de grands progrès en Europe, puisqu'on y tue encore celui dont on veut avoir le bien», *IRE*, p. 57.

⁶² «Indépendamment de l'objet principal de ce voyage, les livres de Zoroastre que de Pondichéry je devois aller chercher à Surate, deux motifs soutenoient encore mon courage. J'étois bien-aise de prendre sur les lieux une idée juste du génie et des mœurs des Indiens; ces notions pouvoient m'être d'un grand secours dans la traduction des Vedes, seconde opération littéraire qui m'avoit amené dans l'Inde», *VI*, p. 114.

⁶³ *LO*, p. IV.

⁶⁴ *LO*, p. 32. Il est difficile de ne pas penser à une certaine affinité entre les idées d'Anquetil et les thèses de *Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident* (1978) de E. Said, ouvrage dans lequel l'auteur de *Législation orientale* est mentionné très rapidement. À ce sujet, nous partageons l'opinion de S. Stuurman: «What Said so cavalierly dismisses as an "eccentric" egalitarianism, was in fact a life-long defense of the equality and dignity of non-European peoples, from India to the Americas and the Arctic zone. The story of Anquetil's intellectual trajectory calls into question all interpretations that depict the Enlightenment's thought about the extra European-world, exclusively or predominantly, in terms of Eurocentric arrogance and "Othering"», cit., p. 256.

⁶⁵ *LO*, p. V.

⁶⁶ *LO*, p. 155; «Ce qui est mal en Asie, est toujours une suite du Gouvernement», *ibid.*, p. 32.

les voyageurs. Ceux-ci dans la plupart des cas, comme déjà l'avait remarqué Rousseau⁶⁷, sont trop attachés à leurs propres mœurs pour pouvoir fournir une description objective de celles des autres: «Le défaut de ceux qui font la description des pays étrangers est d'avoir toujours devant les yeux, sans en apercevoir, au moment qu'ils écrivent, la situation dans laquelle ils se trouvent, les mœurs auxquelles ils sont accoutumés. Ces points de comparaison, qu'ils ne s'avouent pas, dictent ordinairement leurs jugemens»⁶⁸.

C'est pourquoi, Anquetil juge fort sévèrement les hommes d'église: «Les désordres sont pour eux des monstres particuliers au pays, les cultes étrangers, des cultes idolâtriques. A les entendre les Orientaux seroient une espèce d'hommes différente des Européens»⁶⁹. Comme avec les autres voyageurs, les difficultés des missionnaires pour comprendre les religions orientales sont reconduites en avant de leur arrivée en Orient, à une formation qui parfois fournit le préjugé selon lequel les autres religions sont réductibles à des cultes primitifs. Il remarque en effet que les missionnaires n'ont pas le bagage linguistique et culturel nécessaire à l'étude des peuples de l'Inde, et c'est pourquoi leurs études sur le sujet ne constituent pas un savoir fiable: «Leur prévention trop générale contre le moral des Indiens, dont la plus part ne pénétrant pas dans les dogmes fondamentaux: voilà ce qui est la cause que, jusqu'ici, leurs travaux ne nous ont pas donné une connoissance exacte de l'Inde»⁷⁰. Bien qu'Anquetil manifeste ici une attitude critique envers l'activité et les méthodes des missionnaires, il faut bien noter qu'il s'éloigne des positions anticléricales de ses contemporains, car sa critique de fond est dirigé non pas contre la religion en soi-même ni contre les hommes d'église, mais contre le lien entre colonisation et christianisation: «Abandonnant, par justice et par nécessité, les conquêtes temporelles, il est naturelle de renoncer de même aux conquêtes spirituelles»⁷¹. Dans ce sens, l'orientaliste affirme aussi plus explicitement que les échanges commerciaux sont parfois cachés par le rideau de la religion: «Les Européens, dans le commerce qu'ils font aux Indes Orientales, n'ont d'autre but, que d'enrichir leur patrie des trésors de cette contrée: l'intérêt, couvert quelquefois du masque de la gloire, de la religion, sera toujours le mobile des entreprises de ce genre»⁷².

L'idée d'un échec historique des rapports entre Europe et Asie parcourt les écrits d'Anquetil et se manifeste dans sa polémique anticolonialiste, mais à cet

⁶⁷ «On n'ouvre pas un livre de voyages où l'on ne trouve des descriptions de caractères et de mœurs; mais on est tout étonné d'y voir que ces gens qui ont tant décrit de choses, n'ont dit que ce que chacun savoit déjà», *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, note 10, Paris, Gallimard, 1985, p. 172.

⁶⁸ *CPh*, p. 103.

⁶⁹ *LO*, p. 87.

⁷⁰ *IRE*, t. I, p. 262.

⁷¹ *IRE*, t. I, p. 263.

⁷² *IRE* t. II, p. 4, ou, pour le dire autrement, «la religion sert seulement à colorer des entreprises, des procédés, dont de simples vues humaines auroient difficilement couvert l'injustice, quelque fois l'atrocité», *IRE*, T. I, p. 68.

égard il ne faut pas oublier son activité de traducteur, dont l'importance et la cohérence acquièrent une signification symbolique. C'est pourquoi il peut affirmer que «il n'est pas surprenant que s'étant fait une si fausse idée de ces peuples, on ait souvent si mal réussi dans ce que l'on avoit à négocier avec eux»⁷³. Dans un style asystématique, ses différents intérêts trouvent un rapport de réciproque enrichissement, grâce auquel l'orientaliste peut soutenir avec intuition que la connaissance des langues et l'histoire des peuples n'est pas une finalité en soi, et que l'élargissement d'un savoir sur l'homme contribuerait au respect de ses droits. À cet égard la *Législation orientale* finit par une considération révélatrice sur le travail de son auteur: «L'étude des Langues & de l'histoire de l'Asie, n'est pas une étude de mots, ou de simple curiosité, puisqu'elle contribue à nous faire connoître des contrées plus considérables que l'Europe, qu'elle offre un Tableau propre à perfectionner la connoissance de l'homme, & surtout à assurer les droits imprescriptibles de l'humanité»⁷⁴.

Pour Anquetil, était nécessaire un nouveau savoir sur l'homme et sur les peuples non européens qui puisse aller au-delà des préjugés d'infériorité qui avaient déterminé jusqu'ici leur représentation. Le problème de l'image de ces peuples implique une erreur de l'ordre de la connaissance et des conséquences maintenues par cette erreur. Cette double critique s'adresse à un savoir qui n'est pas toujours désintéressé, qui est faux et dangereux à la fois, et qui constitue un «portrait tantôt de fantaisie, tantôt d'intérêt»⁷⁵. De façon significative la préface de la *Législation orientale* s'ouvre par les éléments qui empêchent un savoir sur l'homme: «Trois causes arrêtent le progrès des connoissances humaines; l'ignorance brute, certaines institutions religieuses, & la science présomptueuse»⁷⁶. Et ajoute: «Je n'insiste pas sur les deux premiers principes en quelque sorte d'inertie, qui s'opposent aux découvertes souvent les plus utiles: les philosophes les ont examinés, combattus. Mais leur habileté même les a empêchés d'attaquer le troisième, la science présomptueuse»⁷⁷. Il concentre son attention sur cette troisième cause négligée par les philosophes, qui n'ont pas pu l'affronter car ils en sont aussi victimes; dans ce sens, on a parlé de son esprit antiphilosophique⁷⁸ et de son détachement envers les Lumières⁷⁹.

Mais au fond, cette attitude polémique, qui s'exprime souvent à travers l'usage péjoratif de l'adjectif «philosophique», vise plutôt à dévoiler un lien entre colonialisme et philosophie. Le discours «philosophique» sur les autres continents est l'un des principaux objets de la critique d'Anquetil, à partir des cas emblématiques d'usage de la littérature de voyage chez Montesquieu et De Pauw

⁷³ *LO*, p. 88.

⁷⁴ *LO*, p. 181.

⁷⁵ *LO*, p. V.

⁷⁶ *LO*, p. III.

⁷⁷ *LO*, p. IV.

⁷⁸ G. Abbattista, *CPh*, p. 234n.

⁷⁹ G. Imbruglia, cit. p. 142.

à l'image de leurs concepts. Dans ce sens, la philosophie pouvait utiliser ces textes pour la création de «gouvernements monstrueux» au niveau politique, et pour la création de «populations monstrueuses» au niveau anthropologique.

Somme toute, Anquetil se bat contre un savoir qui crée ces «monstres», dans un exercice où le colonisateur et le philosophe peuvent être plus proches de ce qu'on pensait. Chacun d'eux, à sa manière, est un destructeur: «On frémit au récit des cruautés par les premiers conquérans; ils détruisoient l'espèce humaine, emportés par les passions qui maîtrisent le plus souverainement, le fanatisme et la cupidité; ici ce sont des *Philosophes* de sang froid, qui ôtent en quelque sorte aux Américains la qualité des hommes. Cette destruction est plus odieuse que la première»⁸⁰.

⁸⁰ *CPh*, p. 50, comme dans les citations précédentes, c'est Anquetil qui souligne.

Pierre Hadot and Michel Foucault: two readings on self-care in the ancient philosophy

di *Stefano Righetti*
(Università di Bologna)

Between the end of the 70s and the beginning of the 80s Foucault's idea of the subject undergoes some important changes. In that period, Foucault starts a study on sexual practice in the Greek-Roman world to conclude his History of Sexuality on which he has been working since mid 70s. Analyzing the self-care, which ancient philosophy used to give as homework to its students, Foucault realizes that the description of the subject as the result of disciplinary measures represents no longer a valid instrument of interpretation, even if it had characterized his previous researches.

Indeed, unlike the coercive methods of shelter and prison, what strikes Foucault is that old moral sets itself as a practice of freedom where an individual choice can be achieved. Subsequent researches on parresia and cynics confirm this characteristic of the old thought further on. This topic is developed by another French philosopher, Pierre Hadot, a classicist, committed to highlight particularly the "practical" value of ancient philosophy. Hadot sees in self-care the expression of a real spiritual exercise (anticipating the following Christian experiences) which aims at a conscious individual transformation to make the person act properly in the different life circumstances. Hadot's analysis on self-practice differs from Foucault's one. While the first searches above all the original historical meaning, the latter seems to make an internal differentiation, related to Nietzsche's individualism and to its renewal in the subjectivism of the 60s and 70s.

Keywords: *Foucault; Hadot; Nietzsche; self-care; subject; ethic; spiritual exercises*

Verso la metà degli anni settanta, Foucault progetta di scrivere una storia della sessualità in più volumi, in cui affrontare il rapporto fra la cultura occidentale e la pratica del sesso. Il primo volume della serie (dal titolo *La volontà di sapere*¹) appare nel 1976 e ha come tema la questione del divieto e della repressio-

¹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 (tr. it. P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Milano: Feltrinelli, 1977).

ne del sesso in Occidente. Questa concezione, che doveva la sua diffusione a Freud, era sostenuta, in quel periodo, da un certo numero di intellettuali e affermata con successo da Marcuse (per il quale la liberazione della libido avrebbe portato di conseguenza anche alla liberazione dai rapporti di asservimento propri delle società capitalistiche). Ma in modo originale, ne *La volontà di sapere*, Foucault si pone in contrasto con tale idea e ne rovescia i presupposti.

Non è vero – spiega in sostanza Foucault – che la cultura occidentale e quella cristiana hanno represso la sessualità e mortificato la carne con una serie di divieti. Se osserviamo le pratiche più diffuse nell’ambito del discorso, vediamo infatti come il sesso sia ovunque presente in modo ossessivo e insistente, e come il sapere occidentale abbia sviluppato anzi un vasto cerimoniale, e un insieme di pratiche specifiche, per far parlare gli individui sul sesso e sulla loro sessualità. Dalla confessione alla psicanalisi, dal teatro alla letteratura, il sesso è infatti chiamato in Occidente a raccontarsi in ogni sua forma e in ogni suo desiderio come non avviene forse in nessun’altra cultura. Non a caso, la cultura occidentale è l’unica – continua Foucault – ad aver sviluppato un sapere e una scienza del sesso. Mentre in altre culture troviamo la descrizione, anche sofisticata, di un’arte erotica; l’Occidente si è concentrato, al contrario, sulla costruzione di una *scientia sexualis*.

A partire da questa constatazione, Foucault decide di procedere a ritroso, e di ripercorrere i termini in cui è stata compresa la sessualità nel sapere occidentale. Nel 1976, dopo la pubblicazione de *La volontà di sapere*, in una serie di conferenze e di corsi ulteriori, Foucault comincia ad approfondire la condizione della sessualità insistendo, in modo particolare, sul rapporto fra il cristianesimo e la pratica del sesso, mettendo in luce la funzione sociale e riproduttiva che la sessualità aveva assunto nella cultura cristiana. Questo primo livello d’analisi è quindi messo a confronto, a partire dai corsi al Collège de France dei primi anni 80, dedicati appunto agli *aphrodisia*, con la pratica della sessualità che contraddistingue le epoche più anteriori della cultura occidentale. Ma in questo percorso a ritroso, nel momento in cui Foucault si confronta con la cultura romana, e poi con quella greca, egli si rende conto che i presupposti che avevano guidato la sua ricerca fino a quel momento sono ormai insufficienti.

Negli anni 70, Foucault aveva affrontato la questione del potere: in modo diverso, e secondo diversi punti di vista, si trattava di mostrare come agiscono concretamente le relazioni di potere nell’assoggettamento e nella normalizzazione degli individui. Allorché si accinge a scrivere la *Storia della sessualità*, Foucault si rende conto che nel mondo antico il sesso non è costretto né in un semplice sistema di norme o di divieti, e neppure abbandonato alle forme di una libertà assoluta, com’era stato spesso mitizzato. Al contrario, e in modo un po’ inatteso – come spiega Foucault in una delle sue ultime interviste² –, il sesso dell’antichità rivela piuttosto le modalità di

² *L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté*, 1984, intervista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, «Concordia. Revista internacional de filosofía», s. a., 1984/6, pp. 99-116 (trad. it. di S. Loriga, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault*, vol. 3, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 273-294).

una pratica ascetica, dando all'ascetismo un senso molto generale, cioè, non il senso di una morale della rinuncia, ma quello di un esercizio di sé su di sé, attraverso cui si cerca di elaborare sé stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere³.

Si tratta di una nuova scoperta, per Foucault, che modifica i termini dell'assoggettamento disciplinare, così come egli lo aveva elaborato in precedenza; e che, dopo la pubblicazione de *La volontà di sapere*, lo costringe a interrompere il progetto sulla *Storia della sessualità*, a revisionarlo e a modificarne il punto di vista iniziale, attraverso quell'ampio lavoro di indagine che andrà esponendo al pubblico nelle sue conferenze al Collège de France, fino al 1984. Fino a quel momento, ammette Foucault, egli aveva descritto

i rapporti tra il soggetto e i giochi di verità a partire dalle pratiche coercitive – come nel caso della psichiatria e del sistema penitenziario – oppure nelle forme di giochi teorici o scientifici – come l'analisi delle ricchezze, del linguaggio e dell'essere vivente. Nei corsi al Collège de France ho cercato di coglierlo attraverso quella che può essere definita una pratica di sé, un fenomeno che ritengo abbastanza importante nelle nostre società sin dall'epoca greco-romana – anche se non è stato molto studiato⁴.

1.1 *Le pratiche del sé e la soggettivazione occidentale*

Il tema delle *pratiche del sé* scompagina, come abbiamo detto, l'impostazione che Foucault aveva dato alle ricerche precedenti, allorché si trattava di affrontare i meccanismi con cui prende forma l'*assoggettamento* occidentale. A differenza delle pratiche coercitive dell'asilo e della prigione, ciò che colpisce Foucault è che la morale antica si propone agli individui come una pratica di libertà, attraverso cui diventa possibile esercitare – di fatto – una «scelta individuale». Aspetto che appare con evidenza proprio nell'etica sessuale del mondo greco-romano. Il problema degli Antichi rispetto al sesso, infatti, non è quello di reprimere gli impulsi, ma quello di imparare a assecondarli in modo utile allo sviluppo e alla formazione “armonica” dell'individuo. «Saggio», in questo contesto, non è colui che si astiene dalla pratica del sesso, ma colui che sa convivere con i bisogni del corpo senza farsi assoggettare dai propri istinti. Nella sessualità – come nell'etica in generale – si tratta in sostanza di imparare a governare se stessi. E a questo scopo, la morale antica si concentra sullo sviluppo di un insieme di *tecniche* finalizzate alla *cura di sé*, che permettono agli individui di costituirsi come “soggetti”, avendo del proprio corpo la necessaria preoccupazione. Questa attenzione, che riguarda per i Greci l'intera vita quotidiana, con le sue diverse attività, serve a definire per il corpo una «strategia funzionale» di comportamento, basata su regole precise.

³ Ivi, p. 274.

⁴ Ivi, pp. 273-274.

Come leggiamo ne *L'uso dei piaceri* (il secondo volume della *Storia della sessualità*, uscito nel 1984), ciò che questa dietetica

cerca di elaborare non è, come in un'arte erotica, lo svolgimento dell'atto, e non sono neppure le condizioni della sua legittimazione istituzionale, come sarà il caso nel cristianesimo; è piuttosto il rapporto di sé con questa attività "presa in blocco", la capacità di dominarla, limitarla e distribuirla come si deve. Si tratta, in questa *technè*, della possibilità di costituirsi come soggetto padrone della propria condotta, di diventare – come il medico di fronte alla malattia, il nocchiero in mezzo agli scogli o il politico nei confronti dello Stato – l'abile e prudente guida di sé, capace di giudicare nel modo più opportuno e il momento e la misura⁵.

Si tratta di aspetti che non riguardano la sola sfera sessuale, ma che caratterizzano in termini generali anche il senso e la pratica della stessa filosofia antica. Avere cura di sé, saper governare se stessi, essere padroni di sé e trasformare se stessi sono tutte capacità che la filosofia, in quanto sapere che introduce a una corretta pratica di vita, si propone quindi di trasmettere come insegnamento fondamentale ai propri allievi.

Un altro aspetto che Foucault mette in risalto della cura di sé è il rapporto che essa stabilisce – proprio a partire dalla filosofia antica – fra il governo di sé e l'esercizio del comando; o, meglio, tra la cura di sé e la relazione con gli altri. Nell'ambito della sessualità, come abbiamo visto, l'individuo che non voglia abbandonarsi a un'autodistruzione, o a una dispersione delle proprie forze vitali, deve imparare, per prima cosa, ad affermare un dominio sul proprio desiderio. Questo *dominio* è perciò il luogo di una signoria e l'esercizio di una pratica specifica, che le epoche successive investiranno di significati in parte differenti. Resta però costante, per gli Antichi, una condizione: quella secondo cui il controllo di sé permette di dare forma a un individuo eticamente superiore che, grazie a questa capacità, è in grado di esercitare anche il giusto controllo di sé nel rapporto con gli altri e, per questo (nel momento in cui dovesse ricoprire una qualche responsabilità di comando), di esercitare con giustizia anche il governo delle cose e degli uomini. Il filosofo greco, il tribuno romano, il maestro spirituale del medioevo o il principe dell'età classica moderna, portano tutti in sé – conclude Foucault – i segni evidenti di questa qualità superiore derivata da una corretta cura e pratica del sé.

Ecco quindi il motivo per cui la cura di sé è evoluta, nel periodo greco-romano, nel senso della «dietetica»: perché il suo aspetto concreto e non astratto rendeva possibile identificare, in modo preciso, gli atti e le azioni attraverso cui il sé si costituisce in rapporto etico con gli altri. A partire dal periodo greco-romano, l'*altro* assume nelle pratiche del sé una funzione inedita. Il suo ruolo, la sua influenza, la guida che egli offre non servono tanto a imporre all'individuo una sorveglianza o un regime di costrizione, ma servono invece a definire un'esperienza attraverso cui la pratica del sé si afferma come pratica sociale e di scambio.

⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984 (tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 142).

L'esempio tipico di questa relazione, come leggiamo nel corso tenuto al Collège de France fra il 1981 e il 1982, e dedicato a *L'ermeneutica del soggetto*, è – per Foucault – il rapporto che si stabilisce, a partire dall'antichità, con la figura della guida e del maestro: «Non ci si può curare di se stessi senza passare attraverso il maestro, non c'è cura di sé senza la presenza di un maestro», afferma Foucault. «Ma cosa, allora, definisce la posizione del maestro? Precisamente il fatto che egli si prende cura della cura che di se stesso può avere chi egli guida»⁶. Sono però soprattutto due gli autori che, in questo senso, costituiscono, per l'analisi di Foucault, un riferimento sicuro: Seneca e Marco Aurelio. Socrate aveva da parte sua accuratamente distinto, nella cura di sé, la sfera dell'anima dalla dietetica, così come dall'erotica e dalle altre pratiche che attengono al corpo. In Seneca e in Marco Aurelio questa disposizione subisce invece alcuni importanti cambiamenti: gli aspetti che riguardano il corpo sono inclusi nella cura di sé e assunti come un banco di prova per l'anima e, contemporaneamente, come luogo d'applicazione per le tecniche del sé.

Questo mutamento accompagna anche la nascita di una nuova necessità: quella del *riesame* dei propri atteggiamenti e della condotta dell'io, di fronte alle diverse circostanze quotidiane. Ben presto, però, la pratica del «riesame» si trasforma nella pratica della confessione e dell'analisi di coscienza, coinvolgendo la stessa figura del maestro secondo una modalità in parte inedita, e destinata a propagarsi per tutta la cultura occidentale. È in questo senso che l'esame di coscienza dell'antichità anticipa, secondo Foucault, le forme più coercitive che essa assumerà soltanto in seguito:

Il proprio esame di coscienza lo si fa, cioè, con un amico, un amico caro, con il quale si hanno dei rapporti affettivi intensi. Lo si assume come direttore di coscienza, ed è del tutto normale considerarlo come tale, indipendentemente dalla sua qualifica di filosofo [...]. E a nostra volta avremo nei confronti di noi stessi (della giornata trascorsa, del lavoro che abbiamo compiuto, delle distrazioni che ci siamo presi) l'atteggiamento e la posizione di qualcuno che dovrà renderne conto a qualcun altro, e che pertanto vive la propria giornata come se dovesse essere presentata, offerta e decifrata da qualcun altro. Che pertanto fungerà da giudice, o da ispettore, o da maestro o altro ancora⁷.

Dobbiamo considerare quindi lo sviluppo di questa relazione, non tanto come una deviazione successiva, dovuta al cristianesimo, ma come un aspetto originario della pratica del sé, del tutto interno alla cultura occidentale. Ciò che va però sottolineato, continua Foucault, e che distingue il rapporto col maestro dell'antichità da quello che si stabilisce nella confessione cristiana, è che il rapporto con l'altro, per gli Antichi, è sempre caratterizzato a partire dalla cura di sé, secondo un circolo virtuoso: per cui il “giusto” rapporto con gli altri diven-

⁶ M. Foucault, *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001 (tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corsi al Collège de France 1981-1982*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 54).

⁷ Ivi, pp. 145-146.

ta funzionale al raggiungimento di una buona cura di sé, mentre una buona cura di sé permette, a sua volta, di essere “giusti” nel rapporto con gli altri.

Ciò che è essenziale – continua Foucault –, è che la cura di sé consente all’individuo di condurre la propria vita secondo una vera e propria *estetica dell’esistenza*, derivata dai precetti stessi della filosofia. Attraverso gli insegnamenti ricevuti, e attraverso una corretta padronanza di sé, il soggetto può quindi assumere, per la filosofia antica, quel ruolo *attivo*, che lo sviluppo successivo della cultura occidentale avrebbe in qualche modo ridotto o dimenticato. Essenziale, per gli Antichi, è che l’individuo sappia infatti comportarsi, nella propria vita, padroneggiando le diverse situazioni in cui viene a trovarsi. A questo scopo, egli deve attingere, in ogni momento, alle prescrizioni e alle tecniche indicate dai precetti della filosofia, e comportarsi di conseguenza. Questo «di conseguenza», tuttavia, non significa un semplice assoggettamento o una normalizzazione al potere. Senza escludere totalmente questo aspetto, ciò che l’etica antica richiede agli individui è soprattutto la capacità di determinarsi, in quanto soggetti, nelle diverse relazioni che compongono l’esistenza. Per questo, la filosofia prevede la trasmissione di un insieme di pratiche e di atteggiamenti, necessari sia per liberarsi dai condizionamenti interiori (che nascono dagli istinti del corpo), che per dominare se stessi di fronte agli accadimenti esterni (che non dipendono dalla nostra volontà).

L’*estetica dell’esistenza*, come leggiamo ancora ne *L’uso dei piaceri*, è così una maniera di vivere il cui principio non sta «né nella sua conformità a un codice di comportamento, né in un lavoro di purificazione, ma in determinate forme o piuttosto in determinati principi formali generali nell’uso dei piaceri»⁸. E anche l’esercizio della sessualità funziona allora, in questo ambito, come un vero e proprio «regime»: ossia, come una *dietetica* capace di fissare le norme con cui governare se stessi, nella pratica del sesso, secondo quella medesima «arte di vivere» che impronta la morale.

1.2 La declinazione soggettivista dell’etica antica e il confronto con Hadot

L’insieme di questi temi rende comunque evidente come, tra la fine degli anni 70 e l’inizio degli anni 80, Foucault abbia dovuto confrontarsi in modo diverso con la questione del soggetto. L’idea di un *Cogito* capace di “padroneggiare” il mondo, e di mantenere nei confronti dell’Essere un rapporto di libertà quasi assoluta, era stata al centro di un lungo dibattito, anche in epoche recenti, a partire da Heidegger, e poi con la ripresa fenomenologica realizzata da Sartre e, in modo più complesso, da Merleau-Ponty. Il rapporto uomo-mondo appariva già in Heidegger, e poi per i pensatori più vicini alla generazione di Foucault, un rapporto meno “libero” di quanto le filosofie moderne del *Cogito* potevano ammettere. Si tratta di un problema che, come abbiamo visto, per Foucault è af-

⁸ M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 94.

frontato in modo esplicito già a partire da Kant e dal modo in cui il kantismo ha ricondotto il soggetto metafisico del *Cogito* entro l'ambito della finitudine terrena. Ma per la cultura contemporanea l'impulso decisivo, in questo senso, era venuto soprattutto da Freud, i cui studi avevano mostrato come la coscienza sia sempre condizionata da forze istintive (e da strutture di significato) spesso inconsapevoli e, dunque, non controllabili a livello razionale. Lo strutturalismo aveva quindi allargato l'analisi di questi aspetti ad altri ambiti del sapere, operando perciò una riduzione dell'io (e della sua pretesa autonomia) alle strutture che sostanziano la realtà. Tutte questioni che appartengono naturalmente anche all'orizzonte filosofico in cui si formano i filosofi degli anni 60 e 70, compreso Foucault.

Di fronte all'etica antica, questo ampio quadro di riferimento – che aveva guidato il lavoro di Foucault fino a quel momento – sembra dare luogo tuttavia a nuovi approcci e a considerazioni diverse. Ciò che gli Antichi rendono infatti evidente, ben prima che la modernità si interroghi su questo stesso argomento, è una concezione del soggetto molto diversa da quella del *Cogito*, che permette di approfondire in senso etico anche i rapporti di potere esistenti fra l'azione delle strutture e la coscienza (o libertà) dell'individuo. Nonostante alcune evidenti incomprensioni con i “compagni di strada” del post-strutturalismo (la più evidente delle quali riguarda senz'altro Deleuze), questo nuovo atteggiamento di Foucault non è però un caso isolato nella cultura francese del periodo.

Per sua stessa ammissione, le ricerche che egli svolge all'inizio degli anni 80 trovano anzi riferimento nei lavori di un altro studioso francese (di cui Foucault sponsorizza la candidatura, nel 1980, al Collège de France). Esperto del pensiero antico, fin dalle prime prove del 1953 Pierre Hadot interpreta la filosofia (o, meglio: l'«atto filosofico») degli Antichi come un esercizio di *conversione* che il soggetto è chiamato a svolgere su se stesso. A partire da questo tratto distintivo è quindi necessario, per Hadot, affrontare la filosofia antica, non tanto con un approccio sistematico (che imporrebbe di fatto, all'antichità, una concezione del tutto moderna della filosofia), ma attraverso un approccio in grado di metterne in luce il suo carattere essenziale. E il carattere distintivo della filosofia antica sarebbe appunto, per Hadot, quello di essere un insieme di *tecniche*, e di precetti, con cui il soggetto deve occuparsi di se stesso, nella relazione con gli altri e con il mondo, e perfezionare il proprio percorso verso la saggezza. Lungi dall'offrire un campionario di sentenze ultimative circa la verità o la realtà – come invece la si è interpretata a partire dal Medioevo –, la filosofia antica va piuttosto considerata, secondo Hadot, come il lento, ma costante insegnamento di veri e propri *esercizi spirituali* per la trasformazione e la conversione di se stessi. Nelle opere filosofiche degli Antichi, «en effet, la pensée ne peut s'exprimer selon la nécessité pure et absolue d'un ordre systématique, mais elle doit tenir compte du niveau de l'interlocuteur, du temps du *logos* concret dans lequel elle s'exprime»⁹.

⁹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Édition Albin Michel (1993), 2002, p. 66.

Ciò che le scuole greche e romane di filosofia insegnano – continua infatti Hadot – non è un insieme di nozioni astratte sull’essere o sul mondo, ma – in modo più concreto – una serie di «esercizi» che permettono agli allievi di orientarsi nella vita pratica, secondo uno scopo determinato: quello di un cambiamento di sé che trasformi l’esistenza, e le permetta di raggiungere quello stato di vita autentica «dans lequel l’homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures»¹⁰. Nello studio e nell’applicazione di queste tecniche da parte degli Antichi, Hadot vede anche un antecedente degli esercizi spirituali che saranno sviluppati in seguito fino alla cristianità. Sia nelle scuole stoiche, che in quelle epicuree si tratta infatti, in primo luogo, di insegnare agli allievi quel particolare dominio di sé, con cui liberarsi dalle preoccupazioni che impediscono agli individui di vivere in modo *autentico*. Questo “autentico” ha tuttavia, per Hadot, un significato preciso: indica il raggiungimento di un grado particolare di libertà, che non riguarda le condizioni esterne, ma le condizioni e le passioni interiori: dunque, le preoccupazioni per il nostro futuro, il desiderio disordinato, la paura per la morte, la sofferenza in generale.

Come per Foucault, la filosofia degli Antichi, secondo Hadot, è quindi

en premier lieu, comme une thérapeutique des passions. [...] Chaque école a sa méthode thérapeutique propre, mais toutes lient cette thérapeutique à une transformation profonde de la manière de voir et d’être de l’individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation¹¹.

I modi di questa trasformazione sono tuttavia differenti. Alcune scuole (come quella di Plutarco) mirano a sviluppare nell’animo le capacità necessarie con cui frenare la curiosità, la collera o la chiacchiera; altre, aumentando le capacità di concentrazione, privilegiano la meditazione e cercano di indirizzare l’anima verso il cosmo; altre ancora (come vediamo nell’esperienza di Plotino) perseguono la realizzazione di una trasfigurazione completa della personalità. Il risultato che si vuole ottenere, così come il significato dei diversi esercizi, è perciò differente a seconda dei diversi ambiti filosofici: «mobilisation de l’énergie et consentement au destin chez les stoïciens, détente et détachement chez les épicuriens, concentration mentale et renoncement au sensible chez les platoniciens»¹². Tutte queste scuole sono tuttavia concordi nel ritenere che l’individuo, prima della sua conversione filosofica, viva sostanzialmente immerso in uno stato di minorità: dominato dall’inquietudine, vittima delle sue stesse preoccupazioni, lacerato dalle passioni. Ma in modo analogo, esse concordano tutte nel ritenere che egli possa liberarsi da questo stato, e avviarsi a una maggiore perfezione di sé. Gli esercizi spirituali servono appunto a questo scopo:

¹⁰ Ivi, p. 23.

¹¹ Ivi, pp. 23-24.

¹² Ivi, pp. 60-61.

à cette *paideia*, qui nous apprendra à vivre, non pas conformément aux préjugés humains et aux conventions sociales (car la vie sociale est elle-même un produit des passions), mais conformément à la nature de l'homme qui n'est autre que la raison¹³.

Tuttavia, ciò che Hadot mette in risalto è che, per giungere a questa capacità di auto-formazione del sé, le filosofie antiche devono presupporre nell'uomo un grado necessario di libertà (almeno a livello della sua volontà), che gli consenta di agire concretamente su se stesso. Anche secondo Cartesio la filosofia deve condurre a una modificazione sostanziale nel modo di essere e di percepire il mondo da parte del soggetto; ma in quel periodo – spiega Hadot – la filosofia non è più considerata come una maniera di vivere, ma come un modo per apprendere i principi della conoscenza oggettiva relativamente alle cose e al mondo. Per Foucault è lo stesso: la filosofia moderna (che ha il suo avvio in Cartesio), è essenzialmente un *metodo* per ottenere la certezza della conoscenza; anche se i presupposti (teologici e metafisici) di questo metodo rimangono al di fuori (o aldilà) del mondo concreto e della vita pratica del soggetto. Il motivo di questa differenza – aggiunge Hadot –, è che la filosofia moderna ha perso ormai ogni rapporto diretto con la vita pratica, e si è trasformata in una disciplina prettamente teorica, dipendente in tutto da istituzioni statali, universitarie o dal potere politico.

All'opposto di una simile concezione sta invece – secondo Hadot – la figura del Saggio impersonato da Socrate. Campione di una saggezza viva e concreta, confessa Hadot, «la figure de Socrate [...] présentait à mes yeux l'avantage unique d'être celle d'un médiateur entre l'idéal transcendantal de la Sagesse et la réalité humaine concrète»¹⁴, in cui si manifesta la possibilità, oltre che la necessità – per chiunque aspiri alla saggezza –, di vivere mantenendo in equilibrio la Ragione Cosmica e la Ragione Comune degli esseri umani. Vale a dire, unendo la consapevolezza di appartenere a un Cosmo – che ci comprende in sé, e che oltrepassa per questo la nostra individualità –, ai differenti doveri che derivano dall'appartenere anche a una determinata comunità umana, tra cui (appunto) quello di agire secondo il principio di giustizia.

Detto questo, conclude Hadot, l'interpretazione della *cura di sé* che troviamo in Foucault ci mostra come l'attenzione a questi aspetti si sia indebolita, tanto da apparire, nel suo pensiero, sostanzialmente trasformata. Nella *Storia della sessualità* Foucault vede chiaramente come la filosofia antica si sia data principalmente nelle forme di un esercizio spirituale – con cui l'individuo può ottenere una padronanza e un controllo di sé, coerenti con la morale. Ma l'«estetica dell'esistenza», che Foucault ricava dalla cura di sé degli Antichi, per Hadot dipende troppo direttamente dal clima culturale degli anni 60 e 70, e dalle valorizzazioni dell'individualismo – divenuto ormai, per le nuove generazioni di intellettuali nietzschiani, una sorta di parola d'ordine comune. Per questo motivo, gli attuali riferimenti alla *cultura di sé*, all'*estetica dell'esistenza* e alla *cura di se stessi*, appaiono a Hadot decisamente ambigui:

¹³ Ivi, p. 61.

¹⁴ Ivi, p. 101.

Le mot “esthétique” évoque en effet pour nous autres modernes des résonances très différentes de celles que le mot “beauté” (*kalon, kallos*) avait dans l’Antiquité. En effet, les modernes ont tendance à se représenter le beau comme une réalité autonome indépendante du bien et du mal, alors que pour le Grecs, au contraire, le mot, appliqué aux hommes, implique normalement la valeur morale [...]. En fait, ce que les philosophes de l’Antiquité recherchent, ce n’est pas premièrement la beauté (*kalon*), mais le bien (*agathon*); Épicure aussi que les autres. Et tout spécialement, dans le platonisme et le stoïcisme, le bien est la valeur suprême [...]. C’est pourquoi, au lieu de parler de “culture de soi”, il vaudrait mieux parler de transformation, de transfiguration, de “dépassement de soi”. Pour décrire cet état, on ne peut éluder le terme “sagesse” qui, me semble-t-il, n’apparaît que rarement, sinon jamais, chez M. Foucault¹⁵.

Ora, senza entrare nella disputa filologica fra i due pensatori, vorrei mettere in risalto i diversi aspetti su cui essi insistono maggiormente. Per quanto riguarda Foucault, egli si pone continuamente, in realtà, il problema di come accordare, nella lotta politica, le istanze individuali alle rivendicazioni collettive. Ma è evidente, come dimostra il corso sui cinici del 1984 e la rilettura dello «spirito libero» nietzschiano che vi sembra legata, che l’etica antica è interpretata da Foucault in senso propriamente individuale. In questo senso, infatti, nei corsi tenuti al Collège de France tra l’81 e l’82, e in quelli degli anni successivi, egli mette in risalto una differenza sostanziale fra la cura di sé che si praticava nel periodo socratico e la sua ripresa in quello stoico, nel periodo epicureo e, più avanti ancora, nell’età imperiale di Roma e nel cristianesimo (differenza che Hadot non sembra invece tenere in considerazione allo stesso modo, preferendo valorizzare gli aspetti di maggiore continuità fra le diverse scuole e i diversi periodi).

In epoca socratica, spiega infatti Foucault, la cura di sé sembra collegarsi direttamente alle funzioni di comando, e assume una valenza espressamente politica; così che padroneggiare se stessi significa – allo stesso tempo – essere in grado di guidare e di governare gli altri. Nello stoicismo e nell’epicureismo, e poi ancora nell’epoca imperiale di Roma, questo aspetto – secondo Foucault – appare meno evidente. Di fronte all’esercizio di un potere sempre più ristretto e riservato a pochi, il precetto socratico «abbi cura di te stesso» assume – commenta Foucault – una valore meno pubblico e più privato e, dunque, maggiormente individuale. Ma, proprio per questo, in grado di estendersi, potenzialmente, anche alla maggioranza degli individui. Ovviamente, Foucault non intende proporre qui superficiali anacronismi, ma mettere in luce una discontinuità particolare, all’interno della pratica del sé, e della filosofia antica. Tra il I e il II secolo – continua Foucault – la cura di sé si interiorizza: non si tratta più di imparare a governare gli altri, attraverso un continuo esercizio su se stessi, ma gli altri (il popolo, la famiglia, gli amici, gli amanti) potranno ricevere aiuto e appoggio solo se chi ha il comando avrà prima imparato a «salvare» se stesso e la propria libertà.

¹⁵ Ivi, p. 303.

Questo quadro consente a Foucault di valutare anche gli aspetti più negativi, oltre a quelli più positivi, della cura di sé. In un'intervista del 1984 (*Il ritorno della morale*¹⁶), raccolta appena un mese prima della sua morte, Foucault indica molto chiaramente i limiti che derivano dalla tendenza degli Antichi a generalizzare la morale; ma egli mette contemporaneamente in risalto gli aspetti positivi, di libertà, che continuano a essere ispirati da questo modello etico. Gli Antichi, ammette Foucault, «[s]ono inciampati subito in ciò che mi sembra una contraddizione della morale antica: da un lato, una ricerca ostinata di un certo stile di esistenza e, dall'altro, lo sforzo di renderlo comune a tutti, stile a cui si sono avvicinati, più o meno vagamente, con Seneca e Epitteto»; ma che ha avuto la possibilità di esprimersi pienamente soltanto più tardi «all'interno di uno stile religioso»¹⁷. In questo senso, possiamo quindi dire che l'Antichità ha rappresentato anche un «“profondo errore”», conclude Foucault. Tuttavia, se questo è l'aspetto negativo dell'etica antica, possiamo invece «parlarne bene» – continua Foucault –, perché questo “sforzo” non era ancora stato concepito in termini così totalizzanti come avverrà in seguito:

la morale antica si rivolgeva esclusivamente a un ristretto numero di individui, non pretendeva che tutti ubbidissero allo stesso schema di comportamento. [...] Esistevano diverse forme di libertà: la libertà del capo dello Stato o del capo dell'esercito non aveva nulla a che fare con quella del saggio. In seguito questa morale si è estesa. All'epoca di Seneca, e tanto più a quella di Marco Aurelio, essa doveva valere eventualmente per tutti; ma non si trattava mai di renderla un obbligo generale. Era una scelta individuale [...]. Siamo, dunque, molto lontani dalle conformità morali, di cui i sociologi e gli storici elaborano lo schema, pensando a una presunta popolazione media¹⁸.

In termini generali, la svolta che si compie tra il I e il II secolo può essere quindi chiarita in funzione di due aspetti essenziali: il primo, quello che Foucault chiama «l'asse correzione-liberazione» (che lega la pratica del sé agli sviluppi propri dell'assoggettamento occidentale, anche moderno); e il secondo, quello delle tecniche individuali, che permettono l'affermarsi di ciò che appare (in modo diverso dalle sue evoluzioni nel cristianesimo e nella modernità) come la possibilità di una «riforma critica», che consente all'individuo (come aveva visto lo stesso Hadot) di mettere in discussione anche i valori ricevuti dal proprio ambiente di appartenenza. Attività – spiega Foucault – di *eliminazione* e di “*raschiamento*”. Ma questo tratto distintivo dell'etica antica permette a Foucault di rivalutare anche il ruolo politico che la figura del “saggio” è in grado di giocare secondo la filosofia antica.

La cura di sé [...] dovrà rovesciare integralmente il sistema dei valori trasmessi e imposti dalla famiglia. [...] infine, [...] critica della formazione pedagogica, [...] e

¹⁶ *Il ritorno della morale*, intervista con G. Barbedette e A. Scala, cit., in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 262-272.

¹⁷ Ivi, p. 264.

¹⁸ *Ibidem*.

soprattutto dell'insegnamento impartito dai maestri di retorica. È a questo punto che incappiamo nella grande polemica [...] tra la pratica e l'insegnamento dei filosofi da un lato, e l'insegnamento della retorica [dall'altro]¹⁹.

La cura di sé rappresenta quindi, per l'individuo, la possibilità di auto-determinarsi (entro certi limiti) come soggetto, sulla base della propria *capacità critica*.

È certamente vero, come sostiene Hadot, che la lettura della cura di sé proposta da Foucault risente del clima e delle istanze – più propriamente individualiste – degli anni 70. Venute meno le grandi narrazioni collettive della storia (come quella del comunismo), che avevano legato la riduzione del soggetto metafisico alla necessità di privilegiare aspettative e progetti politici comunitari (e perciò stesso sovra-individuali), le contestazioni di quel periodo tendono invece a rivendicare istanze e diritti più chiaramente individuali. La liberazione sessuale, le lotte per l'autodeterminazione, la rivendicazione della differenza in ogni sua forma, risentono certamente anche di questo venir meno delle grandi utopie collettive, e della loro interpretazione tragica della storia. In un'ulteriore intervista (tradotta in Italia nel 2006 dalla rivista *aut-aut*²⁰, ma in forma incompleta), Foucault riconosce espressamente (in disaccordo con la fenomenologia di Sartre) che il sorgere di una diversa problematica del soggetto scaturisce espressamente da questo nuovo clima culturale.

Ma il rapporto tra la cura di sé dell'individuo e la comunità politica non è affatto eluso da Foucault, come dimostrano gli ultimi corsi al Collège de France. Piuttosto, proprio nel corso del 1982-'83, intitolato *Le gouvernement de soi et des autres*²¹, e poi nel corso del 1984 dedicato alla filosofia cinica, col titolo *Le courage de la vérité*²², introducendo la pratica della *parrisia* (la possibilità, cioè, di pronunciare «discorsi veri»), Foucault sembra voler distinguere la funzione critica della filosofia, da ogni pratica o esercizio del potere. I discorsi di verità non sono più analizzati – come avveniva ancora ne *L'archeologia del sapere* – sulla base degli enunciati che dipendono dalle regole (epistemologiche) del discorso, ma in funzione della condotta con cui un individuo si assume il compito, e la responsabilità, di «dire il vero». Si tratta quindi di una «verità» che deriva la sua forza unicamente dalla forma e dallo stile dell'esistenza che se ne fa testimonianza.

Cionondimeno, proprio a partire da Socrate l'esercizio della *parrisia* fa emergere, secondo Foucault, il problema relativo al ruolo del filosofo e della stessa filosofia nei confronti della comunità. Si tratta di un passaggio essenziale, per

¹⁹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 87.

²⁰ *La dépendance du sujet (Foucault e Lacan)*, 1994, intervista di D. Eribon, in *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard (tr. it. di D. Borca, *Foucault parla di Sartre e Lacan*, «aut aut» n. 331, settembre 2006, Milano, Il Saggiatore).

²¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.

²² M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.

l'evoluzione del valore politico della *parrisia* – in cui viene ad approfondirsi anche il ruolo assunto dal maestro nella cura di sé socratica e nel rapporto con l'altro che essa inaugurava. L'insegnamento e la guida del filosofo pongono infatti un problema nuovo ai «discorsi di verità»: quello di definire il tipo di «reale» – e dunque di *verità* – che deve essere specifico della stessa filosofia. E il «reale» di cui la filosofia si occupa, spiega Foucault, non è semplicemente ciò che essa possiede (in termini formali) e che determina la verità del suo discorso; ma è qualcosa verso cui la filosofia si indirizza e che per questo dà significato alla pratica e al discorso filosofico. E questo “qualcosa”, nel quale si manifesta finalmente la realtà e il significato della filosofia è – continua Foucault – la forma particolare con cui (a partire da Socrate e da Platone) la filosofia ha esercitato la *parrisia*: ossia, il coraggio di rivolgersi liberamente al potere e, in particolare, al potere politico.

Esercitando questo coraggio, contrariamente al politico, il filosofo non si pone l'obiettivo di assumere un ascendente sugli altri o di conquistare un potere. Ciò di cui la filosofia deve occuparsi (per gli Antichi) non è la politica in quanto esercizio della sovranità, ma la posizione del soggetto all'interno della politica – e il modo in cui il soggetto è coinvolto in un determinato rapporto di potere. Così, al di là delle ricostruzioni storiche, ciò che Foucault intende mettere in luce, a questo punto, è soprattutto la funzione particolare della filosofia, intesa come critica del potere, che può ancora essere da guida nella condizione attuale.

Come viene infatti descritta, da Foucault, la situazione che contraddistingue attualmente le lotte politiche? Cadute le idee collettive e le utopie della storia – come abbiamo detto –, le rivendicazioni non avvengono più a livello di un individuo-massa, ma (spiega Foucault) in modo *localizzato* e *anarchico*: attraverso insieme e gruppi di individui che si uniscono in vista di uno scopo e sulla base di una lotta determinata. Si tratta certamente, in questo caso, di un'idea di comunità molto più ristretta e provvisoria – che prende di mira inerzie e poteri del sistema, percepiti ormai come insopportabili da un gruppo di soggetti in circostanze determinate (dall'imposizione di un dato trattamento sanitario, al fatto che certe aspirazioni non siano ancora riconosciute come diritti, ecc.). E la *parrisia* greca, l'estetica dell'esistenza, di cui gli antichi ci mostrano un esempio (ma che è riapparsa nella cultura occidentale in forme e in epoche diverse: dalla religione al dandismo, dallo spirito libero nietzschiano, fino all'etica dell'artista moderno), rappresenta allora il modello – per Foucault – con cui ciascuno, nel ruolo che ricopre, può pensare di agire e di confrontarsi con ciò che accade e che lo riguarda, assumendo così un ruolo attivo nella comunità a cui appartiene.

Montesquieu, la sociologia e la medicina

Note su *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*

di Denis de Casabianca

di *Domenico Felice*
(Università di Bologna)

Keywords: *Montesquieu, Sociology, Medicine, Political Science, Legislator, Vetero-Marxism*

Les ruines mêmes ont péri et cependant il faut édifier.
(Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 2253)

Les maladies de l'esprit ne se guérissent guère.
(Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, XXI)

1. Il frutto più avvelenato del vetero-marxismo, o, il che è lo stesso, del marxismo volgare (la faccia vera, a dispetto delle apparenze, dell'ideologia capitalista imperante), è che il pensiero, qualunque pensiero, deve essere *utile, qui e ora*, altrimenti non esiste. La celebre affermazione di Cartesio: *penso, dunque sono*, è falsa. L'affermazione vera è un'altra: *sono utile, dunque sono*. È l'utilità che fonda l'esistenza e le dà senso. Il che è come dire, tutto è profitto. Ovvero, con una formula à la Heidegger: *l'essere è il profitto*.

È questa trita ovvietà 'mercantile' che si propone di dimostrare il seguente libro: Denis de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.

Ciò che a prima vista colpisce (ma l'autore l'ha fatto apposta) è l'incredibile quantità di pagine di cui esso si compone: quasi mille. Il lettore, però, non ha alcuna ragione di 'impressionarsi', perché il 'sugo' o l' 'arrosto' – ossia, la *qualità* rispetto alla sterminata *quantità* – è davvero poca cosa e, per giunta, decisamente stantio: Montesquieu – si legge nella "Conclusion" – non è, *prioritariamente*, uno *scienziato sociale*, ma *solo ed esclusivamente un medico*, ovvero non abita nel silenzio delle biblioteche e delle aule universitarie, bensì in quello delle corsie degli ospedali. Il mondo, secondo Casabianca, è un immenso ospedale e Montesquieu è il suo medico. Egli (solo?) sa qual è il male che affligge gli uomini, qual è la sua causa e qual è la terapia¹. È venuto al mondo per

¹ Ben ottanta pagine del libro (649-730) sono dedicate alla *thérapie législatrice*.

guarirci². Se gli diamo retta, la guarigione è assicurata, ovvero il paradiso è *qui e ora*: potremo così finalmente abbattere dalle fondamenta l'immenso ospedale in cui – miseri – giacciamo, e instaurare il regno millenario della felicità.

Con una terminologia 'filosofico-politica', che è poi quella *peculiare* di Montesquieu: secondo Casabianca, lo *Spirito delle leggi* (1748) non è un'opera di scienza (ovvero non è, come il sottoscritto ha cercato di argomentare qualche anno addietro, il primo trattato europeo-occidentale di una *scienza universale dei sistemi politico-sociali*³), ma è *il manuale del perfetto legislatore* (nel Settecento dicevano: *il breviario del legislatore*; «[...] le bréviaire – scrive persino il nemico dei preti, Voltaire – de ceux qui sont appelés à gouverner les hommes»⁴). Uno dei centri (in realtà: il centro) dell'opera è, infatti, dichiara trionfante Casabianca, il libro XXIX, intitolato "De la manière de composer les lois": «[...] la

² È vero che Montesquieu dichiara, nella "Préface" all'*Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), che si sentirebbe «le plus heureux des mortels» se potesse fare in modo che gli uomini «pussent se guérir», ma dai loro «pregiudizi», ossia del fatto che «ignorano se stessi», e cioè non conoscono – come insegnava l'oracolo di Delfi – i *propri limiti*, vale a dire *ciò che non possono fare* («les êtres intelligents sont bornés par leur nature»: *EL*, I, 1; corsivo mio). Tra le cose che *non possono fare*, o che possono fare solo «raramente» e con «mano tremante», c'è l'interventismo legislativo: «Je n'écris point pour censurer – avverte egli, infatti, sempre nella "Préface" – ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes; et on en tirera naturellement cette conséquence, qu'il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État» (corsivo mio). E nelle giovanili *Lettres persanes* (d'ora in poi: *LP*), Montesquieu aveva già scritto a chiare lettere: «Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu'il arrive, il n'y faut toucher que d'une main tremblante: on y doit observer tant de solennités et apporter tant de précautions que le peuple en conclue naturellement que les lois sont bien saintes, puisqu'il faut tant de formalités pour les abroger» (lettera LXXXVI [CXXIX]; corsivi miei). Non è improbabile che nello scrivere *il n'y faut toucher que d'une main tremblante* Montesquieu avesse in mente, come suggeriscono i curatori della nuova edizione critica delle *LP* (*Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I, Napoli - Oxford, Voltaire Foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004, p. 348, nota 4) il seguente fatto riferito da Michel de Montaigne nei suoi *Essais*: «Le législateur des Thuriens ordonna que quiconque voudrait, ou abolir une des vieilles lois, ou en établir une nouvelle, se présenterait au peuple la corde au col: afin que si la nouvelleté n'était approuvée d'un chacun, il fut incontinent étranglé» (*Essais*, I, 23 [«De la coutume de ne changer aisément une loi reçue»], Paris, «Bibliothèque de la Pléiade», 1950, p. 148).

³ Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olshki, 2005.

⁴ Voltaire a E. Bertrand, 5 gennaio 1759, in *Correspondance*, a cura di Th. Besterman, 13 voll., Paris, «Bibliothèque de la Pléiade», 1977-1993, vol. V, p. 323. Peraltro Voltaire, che è scrittore umorale, ovvero è la contraddizione fatta persona, critica continuamente l'*Esprit des lois* perché non sarebbe un'opera utile: «[...] ce livre, qui devrait être utile, ne serait pas par malheur agréable» (*Remerciement sincère à un homme charitable* [1750], in *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. Moland, Paris, Garnier, 1877-1882, vol. XXXII, p. 457). E d'Alembert prontamente gli risponde nell'*Éloge de Montesquieu* [1755]: «On cherchait un livre agréable, et on ne trouvait qu'un livre utile» (citiamo da d'Alembert, *Elogio di Montesquieu*, a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 119). Su Voltaire e Montesquieu, vedi il mio *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. I, pp. 159-190.

révolution que Montesquieu entend mener dans la façon d'appréhender les lois et les histoires de toutes les nations est porteuse d'une *réforme de l'action législatrice*. La lecture du plan [de *L'Esprit des lois*] que nous avons faite s'est efforcée de restituer cette *dimension pratique*. Dans cette perspective, le livre XXIX n'est pas qu'un appendice de conseils pragmatiques, c'est aussi *un de centres de l'ouvrage*» (p. 910; corsivi miei)⁵. E ancora: «Le savoir des lois n'est [...] pas une science, telle que peuvent l'entendre les interprètes de Montesquieu qui font de lui un sociologue. Il faut voir dans *L'Esprit des lois* un *essai sur l'art de la législation*» (p. 907). Infine: «[...] le *savoir des lois se rapproche plus de l'art de la médecine* que de la science des corps inertes, et ce n'est pas tant la recherche des *causes* qui importe à Montesquieu, que l'interrogation du *sens*⁶. Il nous semble ici que le *regard médical* est éclairant pour mettre en évidence l'unité du dessein: étudier les lois, c'est bien les évaluer. Mais il ne s'agit pas de les évaluer à l'aune d'une norme élaborée extérieurement au champ de la pratique historique des lois. Si *le médecin dispose d'un savoir universel*, c'est parce qu'*il est capable de déterminer pour chaque patient ce qu'est la santé*, comme *le législateur sait ce qui convient à la société et à chaque société*, parce qu'*il s'est exercé à comprendre les histoires de toutes les nations*. L'un et l'autre saisissent l'ordre dynamique qui s'est constitué dans une histoire, ils savent l'orientation de ce devenir singulier et les inflexions que l'on peut donner par correction. Comme *le médecin* se forme en étudiant les maladies et les remèdes, le *peintre* [«*Et moi aussi, je suis peintre*»⁷] en étudiant les œuvres des génies, le *législateur* se forme en étudiant la jurisprudence, les essais de la raison législatrice, la façon dont la raison humaine s'est appliquée en situation [...]. Le législateur est moins le destinataire exclusif de l'œuvre, que la *focale* qui permet à chacun d'exercer son esprit. Instruire le lecteur, c'est l'élever au regard que le législateur doit porter sur les lois. C'est en ce sens qu'il nous a semblé que Montesquieu constituait un nouveau miroir. Au centre des rapport, comme l'araignée dans sa toile, le législateur est l'âme de *L'Esprit des lois*» (pp. 911-913; corsivi nostri).

⁵ Per una lettura fine ed equilibrata del libro XXIX dell'*EL*, assai distante da quella proposta da Casabianca, vedi G. Cristani, *L'«esprit du législateur»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. II, pp. 681-691.

⁶ Questa contrapposizione *causa-senso* è, a mio avviso, del tutto infondata, perché l'intera riflessione di Montesquieu è finalizzata alla comprensione / spiegazione dell'*esprit*, ossia dei *rapporti*, ossia dell'*anima*, ossia – come scrive giustamente S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 7-8 – del «*senso* dell'umana condizione sociale» (corsivo mio). Vedi il manoscritto dell'*EL* che si è conservato: «Ce n'est point le corps des lois qu'il faut chercher, c'est leur *âme*» (*De l'esprit des lois, Manuscrits*, I-II, textes établis, présentés et annotés par C. Volpilhac-Augier, tt. 2-3 delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford - Napoli, Voltaire Foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2008, vol. I, p. 735; corsivo mio).

⁷ «Preface» all'*EL*, *in fine*. Su questa affermazione di autoconsapevolezza, da parte di Montesquieu, della propria grandezza, Casabianca 'ricama' parecchie (troppe) pagine, perché vi vede la «*formation*» del «*regard artiste*» (cap. 12 del suo libro, «*Formation du regard*», pp. 735-819), ovvero dell'*alter ego* del «*regard médical*» o «*regard*» del legislatore (cap. 13 del suo libro, «*L'art de la composition*», pp. 821-902). Come è noto, Montesquieu fa sua l'esclamazione di Correggio: «Ed io anche son pittore».

2. Ora, per rispetto alla pazienza del lettore, io farò qui l'opposto di Casabianca. Sarò, cioè, telegrafico e, programmaticamente, schematico.

(a) Casabianca è convinto, non si sa in base a quali 'fonti', che *scienza e agire pratico* siano incompatibili, per cui, dovendosi necessariamente scegliere, non si può che scegliere, a suo giudizio, l'agire pratico (stante che, come si diceva più sopra, *l'essere è il profitto*). Al che obietto: lo *Spirito delle leggi* non è del genere – o, se si preferisce, non appartiene alla famiglia – del *Che fare?* di Lenin⁸, ma de *Il capitale* di Karl Marx, ovvero è scienza+prassi. Ha quindi ragione Raymond Aron (e non già Casabianca, che 's'illude' di demolirlo: pp. 907-909), quando mette insieme e in successione, nel sottotitolo del suo fondamentale *Le tappe del pensiero sociologico* del 1967: *Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*⁹.

(b) Casabianca è convinto che la mente di Montesquieu sia letteralmente 'pervasiva', in sintonia con l'«ordre dynamique» (p. 912) *inscritto* nella storia del mondo tanto naturale quanto umano, da archetipi 'fluidi', 'dinamici', 'liquidi', ovvero dall'idea che 'tutto è movimento', dunque 'azione': essendosi interessato, soprattutto da giovane, di fisica, geologia, botanica, fisiologia umana, anatomia, paleontologia, ottica ecc.¹⁰, la sua *forma mentis* si è indelebilmente *modellata* sui *concetti-linguaggi-immagini* di queste discipline ed è 'traghettata', pari pari, nello *Spirito delle leggi*. Al che obietto: non è attraverso questi scritti che si arriva allo *Spirito delle leggi*, ma attraverso le *Lettere persiane* (1721). Attraverso questi scritti si arriva solo a dimostrare che Montesquieu si è interessato seriamente, da competente, e ha saputo dire la sua, anche riguardo al campo della filosofia naturale¹¹. Ma non sono gli interessi 'scientifici', né gli

⁸ Con ciò non intendo minimamente 'sminuire' Lenin, il quale sapeva perfettamente il fatto suo: infatti, *prima e dopo* del *Che fare?* (= agire pratico) (1902), scrive, rispettivamente, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (= scienza) (1899) e *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* (= scienza) (1917).

⁹ Aron sottolinea chiaramente la 'coesistenza' in Montesquieu di *scienza a agire pratico*: il libro XXIX dell'*EL*, scrive infatti, si presenta come «un'elaborazione pragmatica delle conseguenze» deducibili dallo studio scientifico tracciato nei libri precedenti (*Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Paris, Gallimard, 1967, p. 30). Lo stesso aveva fatto in precedenza S. Cotta nella sua fondamentale monografia su *Montesquieu e la scienza della società*, scrivendo che nel suo capolavoro «Montesquieu si propone di elaborare una scienza *empirica* della società, studiando quello che è per ricavarne le leggi dello sviluppo sociale» (*Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 339; reperibile anche online sul sito <<http://www.montesquieu.it>>; corsivi nel testo).

¹⁰ Si allude qui in particolare ai cosiddetti 'scritti scientifici' giovanili di Montesquieu (*Discours sur la cause de l'écho, Discours sur l'usage des glandes rénales, Projet d'une histoire physique de la terre ancienne et moderne, Discours sur la cause de la pesanteur des corps, Discours sur la cause la transparence des corps* ecc.), sui quali vedi G. Cristani, *Nota introduttiva a Montesquieu, Scritti scientifici giovanili*, a cura di G. Cristani, «montesquieu.it», 1 (2009), p. 1: <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Scritti_scientifici.pdf>.

¹¹ Lo sottolinea ottimamente G. Cristani: «Gran parte della critica si è interrogata sui possi-

‘schemi-archetipi’ delle scienze naturali che lo portano allo *Spirito delle leggi*, bensì, e soprattutto, i suoi interessi per il mondo umano (per la religione, la morale, la politica, il diritto ecc.), interessi che hanno una prima, eccezionale, concretizzazione nelle *Lettere persiane*. Insomma, a portarlo allo *Spirito delle leggi*, non è l’ambizione di fare il medico dell’umanità, bensì quella di diventare, al pari di Platone (con le sue opere politiche), di Aristotele (con le sue opere politiche e morali), di Cicerone (con le sue opere politiche e morali), di Agostino di Ippona (con *La città di Dio*), di Machiavelli (con i *Discorsi* e le *Istorie fiorentine*), uno *scienziato della società e della politica*¹². Di questa sua ambizione il primo, straordinario, frutto sono appunto le *Lettere persiane*. A questo proposito, Casabianca non può non essersi accorto che Montesquieu, mentre presenta i *Discours* ‘scientifici’ all’Accademia di Bordeaux, scrive anche la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, il *Discours sur Cicéron*, l’*Éloge de la sincérité*, *De la considération et la réputation* ecc., e, soprattutto, un *trattato filosofico-politico* quali sono appunto le *Lettere persiane*. Si noti: non già un’*opera letteraria*, come si continua, sempre più stancamente, a ripetere, e tanto meno un’opera solo ed esclusivamente ‘militante’, ‘politica’¹³, bensì un *trattato filosofico-politico*, ‘scientifico’, che contiene *in nuce* tutte le categorie gnoseologico-esplicative (*rapporto, relatività, spirito generale di una nazione, grandezza / decadenza*¹⁴) e tutti i capisaldi teorici (*in primis*, la contrapposizione Asia-Europa, dispotismo-governo moderato, oppressione-libertà¹⁵)

bili influssi di questo giovanile tirocinio scientifico del *Président* sull’elaborazione del suo pensiero politico e della sua analisi della società, sul piano teorico ed epistemologico. Gli scritti scientifici di Montesquieu, tuttavia, offrono soprattutto stimolanti prospettive di ricerca riguardo alla sua personale concezione della filosofia naturale. In una fase della storia del pensiero scientifico in cui non è possibile ancora ravvisare un alto grado di specializzazione delle diverse discipline e in cui, d’altra parte, la fisica cartesiana e la sintesi newtoniana, ma anche altri settori di ricerca, dalla chimica stahlianiana alle teorie epigenetiche, esercitano su tutta la comunità letteraria e filosofica un’influenza determinante e una fascinazione irresistibile, l’analisi del punto di vista di un personaggio come Montesquieu su questi temi appare estremamente interessante e rilevante» (*Nota introduttiva*, cit., p. 1).

¹² Illuminante, da questo punto di vista, è il fatto che nell’ultimo capitolo del libro XXIX dell’*EL*, dedicato ai “legislatori”, Montesquieu menzioni, non già un qualche medico o i politici di professione, ma proprio – accanto a Thomas More e a James Harrington – Platone, Aristotele e Machiavelli (*EL*, XXIX, 19).

¹³ È l’idea che domina incontrastata il volumetto di C. Spector (*Montesquieu. Les «Lettres persanes»: de l’anthropologie à la politique*, Paris, Puf, 1997), la quale non fa altro che ‘esasperare’, com’è sua abitudine, le interpretazioni precedenti prevalenti del capolavoro giovanile di Montesquieu.

¹⁴ Si tratta delle «quattro categorie che presiedono [in Montesquieu] alla comprensione della realtà umana» (S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 20). Per la categoria gnoseologica di *rapporto*, vedi *Lettere persiane* (d’ora in poi: *LP* [ed. di riferimento: a cura di P. Vernière, Paris, Classiques Garnier, 1992]), LXXXIII; per quella di *relatività*, ivi, XXXIV, LXXX, LXXXIX; per quella di *spirito generale di una nazione*, ivi, XXIV, XXXIV, LXIII (dove figura la locuzione: «caractère général de la nation»), LXXVIII, CXXIX; per quella di *grandezza/decadenza*, ivi, CXXXI, CXXXVI, CXII-CXXII.

¹⁵ È questo il tema cruciale, il nodo di tutte le riflessioni di Montesquieu, sia nelle *LP* (XIX,

dello *Spirito delle leggi*¹⁶. A ciò si aggiunga, poi, che nel 1725 Montesquieu legge all'Accademia di Bordeaux i primi capitoli di una sua opera intitolata *Trattato dei doveri*, che forse è andato definitivamente perduto, ma di cui ci sono pervenuti numerosi e ampi «morceaux» nelle *Mes Pensées* (cfr. nn° 220-224, 1008 e 1251-1280) e l'importante frammento *De la politique*¹⁷. Orbene, domando: in tutti questi scritti, che contengono 'pezzi' importanti del *Trattato dei doveri*, dove sono le immagini (o gli archetipi) 'liquide', 'fluide', 'dinamiche'? Non è forse vero, invece, che proprio in essi, ovvero nel *Trattato dei doveri*, Montesquieu: 1) mette definitivamente a fuoco la sua idea di Dio¹⁸ e il suo grande apprezzamento della religione cristiana (essa «nous [a] donné de l'équité pour tous les hommes»¹⁹); 2) fa i conti, una volta per tutte, con Hobbes e con Spinoza²⁰; 3) e

XXIII-XXIV, XXIII, XXXVIII, XLVIII, LV, LX, LXIII, LXXIII, LXXV, LXXX, LXXXV, LXXXVIII, LXXXIX) sia nell'*EL* (in particolare, nel nevralgico libro XVII): vedi, in proposito, F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1961, 1995, pp. 86-107, e il mio *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000 (reperibile anche online sul sito: <<http://www.montesquieu.it>>).

¹⁶ Cfr. S. Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., che considera giustamente lo *Spirito delle leggi* come la «compiuta sintesi (pur articolata con cura) e [il] perfezionamento dei risultati raggiunti negli scritti precedenti» (p. 20), in *primis* le *Lettere persiane* e le *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* (1734; d'ora in poi: *Romains*). Schematicamente: Montesquieu studia (analizza e interpreta) 'scientificamente', dapprima, il presente (*Lettere persiane*); poi, il passato (*Romains*); infine, il passato e il presente insieme (*EL*).

¹⁷ Casabianca cita una sola volta, e in nota (p. 596), il *Trattato dei doveri*, e tre volte *Della politica* (pp. 316, 597, 833).

¹⁸ «Le premier chapitre est sur les Devoirs en général. Dieu en est l'objet universel, dans le sens qu'il doit remplir tous nos désirs et occuper toutes nos pensées: il en est encore l'objet particulier dans le sens que nous lui devons un culte. "Ceux qui ont dit, ajoute l'auteur 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 produit des êtres qui ne le sont pas? Si Dieu est plus puissant que nous, il faut le craindre; s'il est un Être bienfaisant, il faut l'aimer; et comme il ne s'est pas rendu visible, l'aimer c'est le servir avec cette satisfaction intérieure que l'on sent lorsque l'on donne à quelqu'un des marques de sa reconnaissance. Enfin, continue l'auteur, nos devoirs envers Dieu sont d'autant plus indispensables qu'ils ne sont pas réciproques, comme ceux que les hommes se rendent, car nous devons tout à Dieu et Dieu ne nous doit rien"» (*Analyse du Traité des devoirs*, in *Œuvres complètes de Montesquieu* [d'ora in poi: *OC*], éd. R. Caillois, 2 tt., Paris, «Bibliothèque de la Pléiade», 1949-1951, t. I, p. 109; trad. it. in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 84). Cfr. anche *Mes Pensées*, n° 1266.

¹⁹ *Analyse du Traité des devoirs*, cit., p. 110.

²⁰ Cfr. *Analyse du Traité des devoirs*, cit., p. 110, e soprattutto la *pensée* n° 1266, le cui tesi di fondo saranno riprese, senza mutamenti sostanziali, nell'*EL* (I, 1-2) e nella *Défense de l'Esprit des lois* (1750), "Première Partie, I", dove Hobbes e Spinoza vengono bollati come autori che «reverse[nt] [...] toute morale e toute religion» (*OC*, cit., II, p. 1123). Casabianca parla in lungo e in largo di Hobbes (è l'autore moderno da lui più citato dopo Cartesio e Malebranche) senza tuttavia mai arrivare a dire qualcosa di veramente nuovo o originale, tanto meno sul rapporto tra il filosofo inglese e Montesquieu, su cui, invece, vedi il nostro *Pace e guerra in Hobbes e Montesquieu, o le alternative della modernità*, in *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, pp. 145-170.

precisa ulteriormente tre delle quattro categorie-cardine della sua successiva metodologia di ricerca, vale dire quelle di rapporto²¹, di spirito generale di una nazione²² e di grandezza / decadenza²³? È dunque – lo ripeto ancora – soprattutto attraverso questi testi, in primo luogo le *Lettere persiane* e il *Trattato dei doveri*, che si arriva alle *Considerazioni sui Romani* (1734) e allo *Spirito delle leggi*.

(c) Casabianca contesta a ogni piè sospinto, rinviando sempre al sottoscritto (pp. 346, nota 19 e 780, nota 150)²⁴, che Montesquieu sia un dualista, benché egli parli continuamente di corpo e di anima, di cause fisiche e di cause morali ecc. Al che obietto: il dualismo non l'ha inventato Cartesio, ma Platone, di cui Montesquieu è un grande estimatore, anche dal punto di vista 'artistico' («Les quatre grands poètes: Platon, le père Malebranche, milord Shaftesbury, Montaigne»²⁵) e che conosce meglio e menziona più spesso di Aristotele (nell'*EL*, a cominciare dalla "Prefazione"²⁶). In un libro di quasi mille pagine le principali 'fonti' classiche di Montesquieu (di cui lo *Spirito delle leggi* è pieno zeppo), se si eccettua Aristotele, o non sono affatto citate o lo sono con estrema avarizia:

²¹ La giustizia, che è «le fondement de la société», è «un *rapport général*» che «concerne l'homme en lui-meme» e «par rapport à tous les hommes» (*Analyse du Traité des devoirs*, cit., p. 110). Cfr. *LP*, LXXXIII, e *Mes Pensées*, n° 1008. Che a Casabianca sfugga del tutto il 'sugo' della nozione cruciale di *rapport* lo attesta, in modo plateale, il suo assoluto silenzio sul capitolo 8 del libro XVIII dell'*EL* intitolato "Rapport général des lois". Ma la ragione/spiegazione è semplice: egli ignora questo capitolo sul rapporto tra modi di sussistenza e codice delle leggi (è questo il *rapport général* di cui si tratta) perché l'avrebbe portato dritto dritto al Montesquieu 'sociologo', come ha ampiamente e convincentemente mostrato, circa un quarantennio addietro, il nostro S. Landucci nei suoi *I filosofi e i selvaggi* (Bari, Laterza, 1972) e *Montesquieu e l'origine della scienza sociale* (Firenze, Sansoni, 1973).

²² «Dans toutes le société, qui ne sont qu'une union d'esprit, il se forme un *caractère commune*. Cette *âme universelle* prend une manière de penser qui est l'*effet d'une chaîne de causes infinies*, qui se multiplient et se combinent de siècle en siècle. Dès que le ton est donné et reçu, c'est lui seul qui gouverne, et tout ce que les souverains, les magistrats, les peuples peuvent faire ou imaginer, soit qu'ils paraissent choquer ce ton, ou le suivre, s'y rapporte toujours, et domine jusque à la totale destruction» (*De la politique*, in *OC*, I, p. 114; corsivi miei).

²³ Vedi il passo citato nella nota 22, dove si afferma che una «catena di cause infinite» fa sorgere, dominare e declinare «fino alla totale distruzione» il «carattere comune» di un popolo.

²⁴ Cfr. anche, sempre di Casabianca, la sua recensione alla mia edizione del *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri* di Montesquieu (Pisa, Ets, 2004), in «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 234-235, e il suo saggio *Voyages et traversée des airs: l'exercice du regard et les lieux de la législation*, «Cromohs», 15 (2010), § 16, nota 120: <http://www.cromohs.unifi.it/15_2010/casabianca_voyages.html>.

²⁵ *Mes Pensées*, n° 1092.

²⁶ «Platon remerciait le ciel de ce qu'il était né du temps de Socrate; et moi, je lui rends grâces de ce qu'il m'a fait naître dans le gouvernement où je vis, et de ce qu'il a voulu que j'obéisse à ceux qu'il m'a fait aimer» (*OC*, cit., II, p. 229). Su questo 'accostamento' tra se stesso e Platone – ben più ambizioso, a mio giudizio, di quello con Correggio –, che Montesquieu effettua nelle prime righe della "Preface", Casabianca non dice neppure una parola. Eppure, è Platone e non già Correggio che il Nostro menziona come "legislatore" nell'ultimo capitolo del libro XXIX dell'*EL* (cfr. *supra*, nota 7).

Tucidide (citato solo due volte²⁷), Platone (citato solo quattro volte); Polibio, «le judicieux Polybe»²⁸ (una sola volta); Cicerone, a cui Montesquieu voleva in tutto assomigliare²⁹ (cinque volte); Sallustio (mai)³⁰; Tito Livio (mai); Seneca, che il Nostro conosce a menadito (una sola volta)³¹; Tacito, l'autore antico più menzionato nello *Spirito delle leggi* (2 volte); Plutarco, da cui Montesquieu era sempre «incantato»³² (una volta); Flavio Arriano, il discepolo di Epitteto (mai)³³; Marco Aurelio, i cui *Ricordi* il Nostro considerava il capolavoro dell'antichità³⁴ (mai); Giuliano l'Apostata, il suo sovrano preferito³⁵ (mai); Agostino di Ippona

²⁷ Per giunta non in riferimento a Montesquieu, ma a Hobbes. Eppure, almeno su due temi cruciali, Tucidide è un vero e proprio 'maestro' per Montesquieu: intendo dire, il tema del legislatore 'moderato' (Tucidide – scrive in un frammento di *De la politique* – «disait [*Le storie*, III, 37, 3] que le gens médiocres étaient les plus propres au gouvernement. Il faut commencer par là»: *OC*, II, p. 118), e quello della caduta / corruzione 'dal basso' delle antiche repubbliche greche, ossia il tema del *dispotismo della maggioranza* (cfr. *Mes Pensées*, nn° 32 e 884: «Comme, dans une monarchie corrompue – si legge, ad es., nella 884 –, les passions du prince peuvent devenir funestes aux particuliers, dans une république corrompue, la faction qui domine peut être aussi furieuse qu'un prince en colère, et on peut voir là-dessus le beau passage de Thucydide [*Le storie*, III, 82-84] sur l'état de diverses républiques grecques»). I due temi sono ovviamente presenti nell'*EL*: per il primo, vedi V, 3 («Le bon sens et le bonheur des particuliers consiste beaucoup dans la médiocrité de leurs talents et de leurs fortunes. Une république où les lois auront formé beaucoup de gens médiocres [...] se gouvernera sagement»: *OC*, II, p. 275; corsivi nostri); per il secondo, VIII, 2 e 6 (dove viene adoperata l'espressione *despotisme de tous*).

²⁸ *EL*, IV, 8, in *OC*, II, p. 270.

²⁹ Cfr., in proposito, il citato *Discours sur Cicéron*. Vedi anche *Mes Pensées*, n° 773: «Cicéron, selon moi, est un des grands esprits qui aient jamais été». Tra le opere ciceroniane che Montesquieu tenne in somma considerazione v'è il *De officiis*, sul cui modello egli 'costruì' il *Traité des devoirs*.

³⁰ Tra le tante cose di questo grande 'classico' che influenzano Montesquieu, oltre ovviamente allo stile straordinariamente denso e conciso, campeggia il tema cruciale della concentrazione dei poteri in Roma ai tempi di Pompeo e di Cesare: cfr. *Considérations sur les Romains*, XI, in *OC*, p. 125.

³¹ Del grande autore latino Montesquieu possedeva, nella sua biblioteca di La Brède, ben tre edizioni di *Opera* (*Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, édité par L. Desgraves et C. Volpilhac-Auger, Napoli, Liguori / Paris, Universitas / Oxford, Voltaire Foundation, 1999, nn° 1547-1549), parecchie opere in traduzione francese (*Catalogue*, cit., nn° 1550-1557), le *Tragedie* e le *Epistole* tradotte da François de Malherbe (*Catalogue*, cit., nn° 2185, 2305).

³² «Plutarque me charme toujours» (*Mes Pensées*, n° 607).

³³ Di Arriano Montesquieu conosce bene soprattutto l'*Anabasi di Alessandro*, che cita ripetutamente nell'*EL* e da cui aveva tratto molti «materiali» per metterla a confronto con la *Storia di Alessandro* di Quinto Curzio Rufo: cfr. *Mes Pensées*, nn° 2178, 2204.

³⁴ Cfr. la sua lettera dell'8 ottobre 1750 all'arcivescovo di Soissons, François de Fitz-James, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction d'A. Masson, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955, t. III, p. 1327. Vedi anche *Mes Pensées*, n° 576: «Marc-Antonin. Jamais philosophe n'a mieux fait sentir aux hommes les douceurs de la vertu et la dignité de leur être: le cœur est touché, l'âme agrandie, l'esprit élevé».

³⁵ «Il n'y a point eu après lui de prince – scrive Montesquieu nell'*EL* – plus digne de gouverner les hommes» (*EL*, XXIV, 10). Tra le edizioni degli scritti di Giuliano presenti nella biblioteca di La Brède v'era l'*Opera omnia* curata dallo studioso ugonotto Pierre Martini: cfr. *Catalogue*, cit., n° 1896.

(mai). Diversi di costoro sono, ognuno a modo proprio, ‘dualisti’. Sembra che per Casabianca Montesquieu, la cui erudizione è sterminata (sottolineo: sterminata), abbia studiato solo Descartes e Malebranche (gli autori più citati nel suo libro): ma non è questo fargli un ‘immenso’ torto? Per giunta: Montesquieu non ha forse detto di essere un francese solo «per caso»?³⁶.

Può forse non far piacere a Casabianca, ma Montesquieu è soprattutto un “classico” (nel linguaggio dei Francesi: è soprattutto un “antico”³⁷), ovvero sta con Platone, Sallustio (si vedano, ad esempio, gli straordinari proemi alle sue monografie su Catilina e Giugurta, incentrati sul dualismo *corpus-animus*) e Agostino (la cui *Città di Dio*, che il filosofo di La Brède conosce benissimo³⁸, non è un’opera qualunque, ma è la *summa*, ovvero il *compendio*, di tutto il pensiero politico, morale e religioso greco-romano), e cioè con i dualisti. In altri termini, Montesquieu *non* è Spinoza (come Casabianca mostra palesemente di credere col suo parallelismo tra *ordre dynamique* del mondo e *forma mentis* ‘dinamica’ montesquieuiana). Aggiungo: se proprio non poteva non scrivere, perché non riusciva a tenere a freno la sua penna, quasi mille pagine su Montesquieu, non doveva dedicare almeno cinquanta pagine a testa ai suoi grandi ‘antenati’, e cioè a Platone, Aristotele, Cicerone, Tacito, Plutarco, gli stoici, Agostino di Ippona ecc.? In ogni caso, io credo di aver capito dove, alla fin fine, vuole andare a parare Casabianca: intende dimostrare, cioè, che Montesquieu non è cristiano (è il cristiano, infatti, il dualista per eccellenza). Ci ha già provato, discettando sulla presunta, e infondata, «tentation matérialiste» del Nostro³⁹. Insomma, Casabianca aspira a far parte, o fa già parte, della *coterie* Larrère-Spector-Barrera⁴⁰ (con

³⁶ *Mes Pensées*, n° 350.

³⁷ Casabianca non lo sa, ma anche in Francia c’è chi la pensa allo stesso modo: ad esempio, Victor Goldschmidt nella sua “Introduction” (ovviamente da lui ignorata) all’edizione Flammarion dell’*EL* (Paris, 1969, t. I, pp. 22-24, 33-34). E già nel Settecento v’era chi aveva le idee affatto chiare in proposito: «[...] un ouvrage [l’*EL*] – gli scrive, ad es., monsignor Gaspere Cerati il 18 febbraio 1749 –, qui vous égale aux nomothètes les plus célèbres de l’antiquité» (*Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. Masson, cit., t. III, p. 1184).

³⁸ La cita, tra l’altro, nella *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (1716), nell’*Éloge de la sincérité* (1719 ca.), nei *Romains* e nell’*EL*.

³⁹ Cfr. il suo *Des objections sans réponses? À propos de la «tentation» matérialiste de Montesquieu dans les «Pensées»*, «Revue Montesquieu», 7 (2003-2004), pp. 135-156.

⁴⁰ Guillaume Barrera esagera oltremisura, a proposito di religione in Montesquieu, le tesi interpretative già di per sé molto esagerate di Céline Spector: vedi il mio *Montesquieu, lo Stato e la religione* sul sito elettronico <<http://www.montesquieu.it>>. Per giunta, ha finalmente sfornato, anche lui, il suo ponderoso volume (501 pagine!), annunciato dal 2005: *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard («L’Esprit de la cité»), 2009. Ecco ne il sunto, o meglio, il sugo, l’arrosto (reperibile online sul sito internazionale dedicato a Montesquieu: <<http://montesquieu.ens-lsh.fr>>): «L’ambition du présent ouvrage est de restituer non pas tel pan ou telle leçon d’une pensée étincelante, mais qui souvent se dérobe. Elle est de saisir toute l’ampleur d’une philosophie soucieuse d’embrasser la condition humaine dans ses formes les plus riches: le cœur de l’homme, le commerce des deux sexes, les passions politiques, l’esprit des nations, la force et la violence. Dans le triangle que constituent la liberté, la religion et le com-

i quali mi sono già ‘cimentato’, proprio in tema di religione in Montesquieu⁴¹).

(d) Casabianca scrive: «Si le médecin dispose d'un savoir universel, c'est parce qu'il est capable de déterminer pour chaque patient ce qu'est la santé, comme le législateur sait ce qui convient à la société et à chaque société, parce qu'il s'est exercé a comprendre les histoires de toutes les nations» (già cit.: cfr. *supra*). Domanda: Montesquieu considera come «pazienti» che possono «guarire», e cioè «curabili», anche i musulmani (un miliardo di credenti), anche i Cinesi (un miliardo e trecentomilioni di individui), anche gli Indiani (un miliardo e centocinquantomilioni di individui), anche gli Africani (un miliardo di individui), cioè i tre quarti del genere umano? A me non sembra proprio: per poter ricevere la libertà (o anche solo delle leggi migliori) occorre – secondo Montesquieu – esservi «préparés»⁴², il che non è il caso degli Asiatici (o degli Africani), inclini o predisposti come sono – a causa anzitutto del contesto geo-climatico in cui si trovano a vivere – alla sottomissione e alla schiavitù: «Il semble – egli asserisce in un importante passaggio della CXXV lettera persiana – que la liberté soit faite pour le génie des peuples d'Europe et la servitude pour celui des peuples d'Asie. C'est en vain que les Romains offrirent aux Cappadociens ce précieux trésor: cette nation lâche le refusa et elle courut à la servitude avec le même empressement que les autres peuples coururent à la liberté»⁴³ [tradotto: per i popoli orientali, non può esserci alcun liberatore dall'esterno⁴⁴]. In Asia

merce, l'auteur de *L'Esprit des lois* explore les multiples combinaisons qui déterminent, ou qui entravent, l'accès des États à la puissance et à la prospérité: tel est, écrit Guillaume Barrera, le vrai dessein de Montesquieu. Ce penseur est d'abord un politique. *Il n'est ni le philosophe ni le sociologue qu'on décrit ordinairement; il fait bien autre chose qu'une œuvre de science: il entend agir par son œuvre*» (corsivo mio). Un solo commento: ciò che in Larrère, Spector e Casabianca è pacato ragionare, nel caso di Barrera è cieco furore. Chissà se Montesquieu-medico non riesca a trovare una medicina anche per lui, nonostante la malattia disperata che l'affligge. Posso comunque rassicurarlo: a dispetto di quello che vuol farci credere, Montesquieu non è un anti-cristiano, né sarebbe salito mai sulle barricate, né tanto meno avrebbe mai sottoscritto ‘proclami sulle magnifiche sorti e progressive’.

⁴¹ *Religione e politica in Montesquieu. Considerazioni intorno a una pubblicazione recente*, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna, Clueb (“Preprint”, n° 29), 2009, pp. 145-173.

⁴² *EL*, XIX, 2 (titolo).

⁴³ L'esempio dei Cappadoci che rifiutano la libertà è anche in S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, VII, 6, 5 (nella trad. fr. di J. Barbeyrac, Basle, Thourneisen, 1732⁴, t. II, p. 294).

⁴⁴ In passato, forse l'unica eccezione è stata quella di Alessandro Magno, il quale, durante le sue conquiste in Asia, lasciò ai popoli vinti le loro leggi e i loro costumi e «résista à ceux qui voulaient qu'il traitât les Grecs comme maîtres, et les Perses comme esclaves» (*EL*, X, 14). Ma la sua impresa finì presto e il vasto impero da lui costruito fu subito suddiviso tra i suoi generali. D'altra parte, se ciò non fosse accaduto, sarebbe stato inevitabile, per impedire la «dissolution», instaurare un «pouvoir sans bornes», e cioè il dispotismo (*EL*, VIII, 17). Circa l'Africa, a cui accenno nel prosieguo del discorso, è vero che Montesquieu, con riferimento alla funzione della religione cristiana come fattore di progresso universale, dichiara: «C'est la religion chrétienne qui, malgré

e in Africa⁴⁵ – dichiara sprezzante il Nostro nell’*opus magnum* – «*il n’est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre*» [tradotto: per gli Asiatici e gli Africani, non ci sono né mai ci saranno *liberatori* neppure *dall’interno*]: *on n’y verra jamais que l’héroïsme de la servitude*» [tradotto: un Asiatico/Africano può essere sì un *eroe*⁴⁶, ma solo nell’istituzione che è stata e rimane «le plus violent abus» mai perpetrato contro la natura umana, ovvero la schiavitù⁴⁷]. E in termini altrettanto duri e sprezzanti, nel capitolo 2 del libro XIX, Montesquieu osserva – sempre con riferimento in primo luogo agli Asiatici – che così come l’aria pura è «nuisible» a chi è vissuto a lungo in paesi malsani, altrettanto la libertà è «insupportable» a popoli che non sono abituati a goderne⁴⁸.

Di nuovo: può non piacere a Casabianca e ai Francesi in genere (i quali, a dispetto della Rivoluzione dell’Ottantanove, e pur dando continue prove, al pari tutti gli altri popoli, di intolleranza e di razzismo, restano sempre saldamente convinti che la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo* riguardi *tutti* gli esseri del Pianeta, e cioè *anche* gli Arabi, nonostante il *Corano*, *anche* i Cinesi, nonostante Confucio, *anche* gli Indiani, nonostante Buddha e i *Veda*, ecc.), ma Montesquieu è (maledettamente) *eurocentrico*: la storia della libertà si svolge, per lui, *solo ed esclusivamente* nei paesi europei, e in modo per giunta difforme (i paesi nordici ne avrebbero molto di più – di libertà, s’intende – dei paesi mediterranei⁴⁹). Dunque: Montesquieu è sì, come ho avuto modo di sottolineare, uno

la grandeur de l’empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s’établir en Ethiopie, et a porté au milieu de l’Afrique les mœurs de l’Europe et ses lois» (*EL*, XXIV, 3), ma si tratta di un frammento di una linea argomentativa priva di sviluppi o, se si preferisce, di un’*eccezione alla regola*. Ad immediata correzione del giudizio appena riportato, compaiono infatti – sempre nell’*EL* – la dichiarazione dell’impossibilità, oltre che dei rischi, che una religione si impianti stabilmente in climi diversi da quello originario, e l’ancoramento rigido dei limiti di espansione del cristianesimo all’ambiente naturale: «Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion musulmane» (*EL*, XXIV, 26). Vedi, sul punto, R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., p. 309.

⁴⁵ «Voilà ce qui je puis dire sur l’Asie et sur l’Europe. *L’Afrique est dans un climat pareil à celui du midi de l’Asie, et elle est dans une même servitude*» (*EL*, XVII, 7). Cfr. R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, cit., pp. 305-306.

⁴⁶ I Francesi, che si compiacciono in continuazione di rilevare, ovunque capita, l’*ironia* di Montesquieu, farebbero bene, invece, a riflettere, e molto, su questo *atroce insulto* che egli scaglia contro i tre quarti della popolazione del Pianeta.

⁴⁷ *Mes Pensées*, n° 2194. Seppure solo in appunti privati, Montesquieu inneggia a Spartaco: la sua guerra è stata «la plus légitime», «la plus juste» che sia stata mai intrapresa (*Mes Pensées*, nn° 174, 2194).

⁴⁸ Per un’analisi più dettagliata degli ultimi passaggi montesquieuiani riportati nel testo, vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., cap. IV (“Imperi e Stati del Mediterraneo antico e moderno”), pp. 169-216, e il già citato R. Minuti, *Ambiente naturale, società, governi*, pp. 304-311.

⁴⁹ Per quanto la zona temperata sia molto estesa in Europa – ciò che la rende un continente unico nel suo genere – esiste tuttavia un’indubbia differenza, sottolinea Montesquieu in un breve ma importante capitolo del libro XXI dell’*EL*, tra le sue nazioni del Sud (in primo luogo, l’Italia e la

scienziato universale (perché ha l'ambizione di descrivere e spiegare anche l'Est e il Sud del Mondo)⁵⁰, ma non è affatto un *medico* «senza frontiere»: l'Oriente e l'Africa sono eternamente immobili, stazionari, privi di storia, o meglio, la cui storia è *il ripetersi del sempre uguale, l'uniformità perpetua*. Per nessuno dei dispotismi che li avvelenano c'è guarigione: varia solo il loro tasso di *bestialità/mostruosità*, ossia varia solo la *gravità* della loro *malattia* (il dispotismo cinese, ad esempio, è meno bestiale/mostruoso, meno malato, di quello giapponese⁵¹), ma da essa – per ragioni legate alla *geografia* e alla *storia*, alla *natura* e alla *cultura* – i paesi asiatici e africani non guariscono né mai guariranno.

Lo dico anche a Casabianca (che per la verità lo sa già): continuare a mettere all'angolo il *dispotismo asiatico*, è amputare irrimediabilmente l'*Esprit des lois* e finire, di fatto, per essere partecipi, e complici, dell'*ideologia dell'uomo bianco europeo* (è solo a costui, e a nessun altro, che si rivolgono l'*Esprit des lois* e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*) quale modello *universale, planetario*.

(e) L'autore dedica pagine su pagine al *regard* in Montesquieu⁵². Il che va benissimo. Il guaio (*le mal*, direbbe Montesquieu) è che questo *regard* viene qualificato, lo si è già segnalato, come *médical*. Io ho proposto *sguardo d'aquila* ed ho messo in guardia contro la mania, diffusa soprattutto in Francia, di trasformarlo in *sguardo di piccione*⁵³, a cui inevitabilmente finisce per approdare anche Casabianca con la sua pretesa di 'sfrattare' Montesquieu dalle biblioteche e dalle aule universitarie e di 'alloggiarlo' nelle corsie degli ospedali. Aggiungo: il Nostro è, e sapeva perfettamente di essere (lo attesta, in modo inequivo-

Spagna) e quelle del Nord. Infatti, mentre le prime hanno «toutes sortes de commodités pour la vie, et peu de besoins», le seconde hanno «beaucoup de besoins, et peu de commodités pour la vie». A porre rimedio a questo squilibrio è, a suo avviso, la natura stessa (o «le climat et la nature», come si legge nella *pensée* n° 789, che affronta lo stesso tema), la quale ha dato alle une «la paresse», alle altre «l'activité» e «l'industrie». I popoli settentrionali «sont obligés de travailler beaucoup, sans quoi ils manqueraient de tout», e «ont besoin de la liberté, qui leur procure plus de moyens de satisfaire tous les besoins que la nature leur a donnés». I popoli meridionali possono farne a meno: la limitatezza dei bisogni «a naturalisé» in essi «la servitude». Sicché, conclude Montesquieu, «les peuples du nord sont [...] dans un état forcé, s'ils ne sont libres [...]: presque tous les peuples du midi sont, en quelque façon, dans un état violent, s'ils ne sont esclaves» (*EL*, XXI, 3; corsivo mio).

⁵⁰ Cfr. *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit.

⁵¹ Per Montesquieu, il dispotismo cinese è «le meilleur» tra tutti i dispotismi (*Mes Pensées*, n° 1880), quello giapponese, invece, è il peggiore di tutti («le gouvernement le plus despotique qui ait jamais été»: *De l'esprit des lois, Manuscrits*, I, cit., p. 116). Vedi, sul punto, il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 94-95, 177-179.

⁵² Ultimamente anche da noi in Italia: vedi il suo già citato saggio *Voyages et traversée des airs: l'exercice du regard et les lieux de la législation*.

⁵³ Vedi *Religione e politica in Montesquieu*, cit., nei passaggi dove discuto le tesi interpretative di Catherine Maire. L'immagine dell'aquila mi è stato suggerita dallo stesso Montesquieu, là dove scrive: «Je disais de Shakespeare: "Quand vous voyez un tel homme s'élever comme un aigle, c'est lui. Quand vous le voyez ramper, c'est son siècle"» (*Mes Pensées*, n° 1307).

cabile, l'orgogliosa epigrafe dell'*EL: prolem sine matre creatam*), un 'gigante' tra i 'giganti' – ossia un'aquila tra le aquile – della filosofia politica occidentale, in *primis* Platone, Aristotele e Cicerone, per l'antichità, Machiavelli e Locke, per l'età moderna. È dunque prioritariamente con costoro che bisogna confrontarlo per afferrarne appieno l'“immensa” impresa scientifica e non, come sempre più stancamente e noiosamente accade, pressoché esclusivamente con le proprie 'glorie' nazionali (o con Hobbes, con cui ha ben poco a che spartire⁵⁴).

(f) L'autore discetta diffusamente di *moderazione*, ma da nessuna parte segnala che essa è per Montesquieu *la virtù più rara* («Par un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes modérés sont rares» [*EL*, XXVIII, 40]; «la modération [...] comme *la vertu la plus rare*» [*Mes Pensées*, n° 1987])⁵⁵. Ricorda che Montesquieu parla del governo moderato come di un «capolavoro di legislazione», ma non dice una parola sulla sua affermazione che tale capolavoro è attuato *rarement* dal «caso» e *rarement* dalla «prudenza»⁵⁶. È inutile parlare in lungo e in largo di *prudenza umana*, se non si dice che per Montesquieu essa ha pochissime *chances* (per dirla coi Francesi) di incidere sul reale. Insomma, l'autore scambia la moderazione, la virtù più difficile da praticare, con il riformismo, il gradualismo riformistico, l'interventismo legislativo, ovvero riduce Montesquieu a Voltaire. Per giunta, e la cosa è ancora più grave, minimizza al massimo la connessione, di importanza capitale, tra *moderazione* e *governo/Stato misto*. Ne accenna solo, in un volume di ben 966 pagine!, nella nota 25 del capitolo 9 (p. 503). E che cosa dice? Dice che nel capitolo 12 del libro XI dell'*Esprit des lois*, dedicato all'analisi del governo dei mitici sette re di Roma, Montesquieu «*semble reprendre la description que fait Polybe du gouvernement mixte parfaitement équilibré (référence donné en XI, 17)*». E aggiunge: «*Mais c'est comme si Montesquieu réservait cette idée [del governo misto] pour le gouvernement des rois. On ne retrouve nulle part ailleurs dans L'Esprit des lois une telle présentation [cioè il governo misto]*» (corsivi miei). *Sfrattato* così – ovvero, in quattro e quattr'otto – Polibio dall'*Esprit des lois* (è citato solo nella nota in questione, lui, che è il teorico per eccellenza del governo misto), Casabianca riserva subito lo stesso trattamento anche a Cicerone (un altro grande teorico, com'è noto, del governo misto) e *sfratta* pure lui: «*On peut penser – scrive, infatti, sempre nella stessa nota – que le texte de XI, 12, reprend les analyses de Cicéron lorsque celui-ci présente l'idée d'un gouvernement mixte et harmonieux (La République, II, 41): ces considérations interviennent pour présenter l'époque de Servius Tullius, dont il est aussi question à la fin de XI, 12.*

⁵⁴ Cfr. *supra*, nota 20.

⁵⁵ E già nelle *Lettere persiane* aveva usato, proprio parlando dell'*art de législation*, che tanto piace a Casabianca (l'ha messa perfino nell'*Index de notions*), il termine *rare*: «Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l'esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais *le cas est rare* [...]» (lettera LXXVI). Vedi *supra*, nota 2.

⁵⁶ «[...] c'est un chef-d'œuvre de législation, que le hasard fait *rarement*, et que *rarement* on laisse faire à la prudence» (*EL*, V, 14; corsivi miei).

Mais – ecco lo sfratto – alors que Cicéron avance dans l’histoire romaine (à partir de Romulus) pour saisir l’Etat dans sa perfection (méthode présentée en II, 21, qui aboutit à la question de l’harmonie et de la justice dans la fin du Livre II), Montesquieu *déplace son propos en le renvoyant au temps des rois*. En avançant dans l’histoire romaine (Servius Tullius et Tarquin déjà changent cette constitution harmonique), on passe à une autre problématique politique, à une autre conception de l’harmonie et de l’histoire».

Tutto qui: due ‘fonti’ capitali dell’*Esprit des lois* sfrattati e, con loro, il *governo misto*, in una nota di quindici righe! Mi limito a osservare: anzitutto, Casabianca ripete esattamente le stesse corbellerie di Patrick Andrivet⁵⁷: «Polybe, auquel Montesquieu se réfère dans *L’Esprit des lois*, XI, 17, considérait le gouvernement romain comme mixte, mais parfaitement équilibré [...]. *Cependant nulle part dans L’Esprit des lois le “gouvernement de Rome” n’est présenté ainsi* [cioè, come un governo misto], *sauf sous les rois*»⁵⁸ (corsivo mio). In secondo luogo: io e tanti altri abbiamo sostenuto e sosteniamo, testi alla mano, che Montesquieu parla di governo misto, perché tale la considera, anche, anzi *soprattutto*, quando analizza – in ben 6 capitoli del libro XI (dal 13° al 18°), capitoli tuttora largamente trascurati dalla critica – la Repubblica romana (una *Repubblica perfetta*, come diceva Machiavelli e come ripete pure lui, e *perfetta* appunto perché Stato/governo misto⁵⁹), e che Polibio è il suo nume tutelare o la sua musa ispiratrice⁶⁰: «On souhaiterait peut-être que j’entrasse ici – scrive infatti – dans le détail du gouvernement politique de la République romaine; mais je renverrai à Polybe, qui a admirablement bien expliqué quelle part les consuls, le Sénat, le Peuple, prenaient dans ce gouvernement; d’autant mieux qu’il parle d’un temps où la République venait d’échapper à de si grands périls et faisait actuellement de si grandes choses»⁶¹. Asseriamo, inoltre, che uno Stato misto è

⁵⁷ Anni addietro, ho dimostrato *ad abundantiam* la quantità incredibile di errori, e di vere e proprie sciocchezze, di cui Andrivet ha corredato le *Considérations* di Montesquieu, trasformando quella che doveva essere la prima vera edizione critica dell’opera, nella peggiore edizione che sia mai apparsa dal 1734 (anno della sua prima pubblicazione) ad oggi. Vedi nota 58.

⁵⁸ Nota 23, in *Considérations sur les cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*, texte établi et présenté par F. Weil et C. Courtney, introduction et commentaires de P. Andrivet et C. Volpilhac-Augier, t. II delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford - Napoli, Voltaire Foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2000, pp. 158-159.

⁵⁹ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2; Montesquieu, *De l’esprit des lois*, *Manuscrits*, I, cit., p. 253.

⁶⁰ È vero che Montesquieu cita sovente, quando parla delle fasi monarchica e repubblicana dell’antica Roma, lo storico Dionigi d’Alicarnasso (60 - 7 ca. a.C.), ma questi non dice nulla di più né nulla di meno di quanto su tali fasi, in materia di governo misto, aveva già detto Polibio e ripetuto, a suo modo, Cicerone: vedi, in proposito, P.-M. Martin, *Denys d’Halicanasse, source de Montesquieu*, in *L’Antiquité gréco-romaine vue par le siècle des Lumières*, Tours, 1987, pp. 301-336.

⁶¹ *Pensées*, n° 1672, una *pensée* ignorata, *of course*, da Casabianca. In tempi non sospetti, e cioè nel 1999 (*Imperi e Stati del Mediterraneo nell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, in A. Casani - D. Felice [a cura di], *Civiltà e popoli del Mediterraneo: immagini e pregiudizi*, Bologna, Clueb, 1999, pp. 176-177) e poi nel 2000 (*Oppressione e libertà*, cit., pp. 189-190), ho scritto: «Per

anche il *gouvernement gothique* («la meilleure espèce de gouvernement que les hommes aient pu imaginer»: *EL*, XI, 8), governo che è il «tronco» da cui discendono sia la monarchia ‘francese’ dei *poteri intermedi* sia la monarchia ‘inglese’ dei *poteri divisi*, a loro volta anch’essi governi misti⁶². Affermiamo, infine, che discutere di governo moderato (e di moderazione) senza parlare mai o quasi, come fa Casabianca, del potere giudiziario⁶³, ovvero dell’architrave della dottrina costituzionale di Montesquieu, significa precludersi di fatto una comprensione non dico adeguata, ma passabile di tale tipo di governo. La monarchia

quanto concerne [...] l’organizzazione costituzionale della repubblica romana, Montesquieu ne tratta in numerosi luoghi, e in particolare nel [...] libro XI dell’*Esprit des lois*, segnatamente nei capitoli 13-18, dove ne offre, riprendendo a suo modo la teoria del governo misto di Polibio e di Machiavelli, un’analisi distesa e organica. Dopo la cacciata dei re il governo di Roma fu di tipo aristocratico, dal momento che i patrizi erano i soli a poter ricoprire tutte le cariche religiose, politiche, civili e militari (XI, 13-14). A poco a poco, tuttavia, i plebei riuscirono a guadagnare – mediante una serie di importanti riforme politiche, quali il diritto di poter accedere anch’essi a quasi tutte le magistrature e l’istituzione del tribunato (XI, 14) – porzioni importanti di potere, trasformando così lo Stato, in particolare dopo il breve governo tirannico dei decemviri (451-450 a.C.) (XI, 15), da aristocratico in democratico o «populaire». Prese così avvio una lunga fase della storia della repubblica – quella che nel manoscritto dell’*EL* che ci è rimasto viene definita della *république parfaite* – in cui, al pari che nell’altro grande sistema politico dettagliatamente descritto nel libro XI, vale a dire la monarchia costituzionale inglese settecentesca, venne realizzato, attraverso un complesso sistema di distribuzione dei poteri, un equilibrio politico – o, come si legge nei *Romains*, una «union d’harmonie» (*Romains*, IX) – tra le «puissances» fondamentali dello Stato (senato e popolo), che impedì o corresse nell’Urbe ogni abuso di potere (XI, 16-18) e che fu la causa fondamentale della maggiore stabilità, nonché della superiorità, della sua costituzione rispetto alle altre grandi costituzioni repubblicane antiche, *in primis* quella della sua più potente e pericolosa rivale nella lotta per il predominio politico-militare sul Mediterraneo, Cartagine (al tempo della decisiva seconda guerra punica, diversamente che a Roma, in questa città regnavano, secondo Montesquieu, abusi e corruzione [*Romains*, IV, VIII; *EL*, III, 3; VIII, 14])».

⁶² Cfr. A. Postigliola, *En relisant le chapitre sur la Constitution d’Angleterre*, «Cahiers de philosophie politique et juridique de l’Université de Caen», 7 (1985), pp. 11-27; Id., *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 83-107, 253-268; Id., *Une «république parfaite»: Roma, i poteri, le libertà tra le «Considérations» e l’«Esprit des lois»*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 331-338. Vedi, inoltre, W. Kuhfuss, *Mässigung and Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquiueus*, München, Fink, 1975; Id., *La notion de modération dans les «Considérations» de Montesquieu*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 277-292; G. Benrekassa, ‘Modéré’, ‘modération’, ‘modératisme’, in Id., *Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue*, Paris, Puf, 1995, pp. 263-280, *passim*; A. Riklin, *Die gewaltenteilige Mischverfassung Montesquiueus im ideengeschichtlichen Zusammenhang*, in P.-L. Weinacht (a cura di), *Montesquieu 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Baden Baden, Nomos, 1999, pp. 15-29. È superfluo segnalare che tutti gli studi appena citati sono ignoti a Casabianca, così come gli sono ignoti gli importanti saggi di U. Roberto, *Diritto e storia: Roma antica nell’«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l’«Esprit des lois»*, cit., pp. 229-280; Montesquieu, *i Germani e l’identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 277-322 (i due saggi sono ora raccolti anche in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 601-680).

⁶³ L’unico cenno è nella nota 22 di p. 502. Casabianca vi cita il seguente passo di *EL*, XI, 18: «Car, comme la compétence des uns et des autres dépendit de la grandeur de la peine et de la nature du crime, il fallut qu’ils [senato e popolo] se concertassent ensemble».

greca dei «tempi eroici» cade, secondo Montesquieu, per la cattiva collocazione del giudiziario (*EL*, XI, 11); lo stesso accade per la monarchia dei mitici sette re di Roma (*EL*, XI, 12⁶⁴); lo stesso accade pure per la Repubblica romana (*EL*, XI, 18⁶⁵). Casabianca vuol farci credere, invece, ancorato com'è al suo 'immaginario medicale', che, per il Nostro, la Repubblica romana perisce *solo* ed *esclusivamente* – anziché *anche* – per la sua eccessiva espansione territoriale⁶⁶: «Dans le chapitre 19 [XI, 19], qui étudie comment cette harmonie-équilibre des pouvoirs s'est perdue – scrive infatti –, on retrouve, comme dans le chapitre IX des *Considérations*, le problème de l'expansionnisme romain. Dans les deux textes, la perte de l'harmonie est donc rapporté à la question de la grandeur de la république» (pp. 502-503)⁶⁷.

Aggiungo: dietro la totale sottovalutazione del ruolo del potere giudiziario c'è – e la cosa non è meno grave – la totale sottovalutazione (e incomprensione) da parte di Casabianca del ruolo della *nobiltà*, tanto nella monarchia di tipo francese quanto in quella di tipo inglese (e, quindi, del governo moderato o misto). Tra le tante considerazioni che si possono fare, mi limito ad accennarne una sola: in Francia, la nobiltà è un «potere intermedio» che frena, stempera e media il potere del monarca (*EL*, II, 4; V, 10, ecc.); in Inghilterra, essa svolge lo stes-

⁶⁴ «Le gouvernement des rois de Rome avait quelque rapport à celui des rois des temps héroïques chez les Grecs. Il tomba, comme les autres, par son *vice général* [...]», e cioè, appunto, per la cattiva collocazione del giudiziario (*EL*, XI, 12). Lo stesso *vice* si riscontra anche nel periodo imperiale di Roma: «Il faut remarquer que la puissance des empereurs pouvait plus aisément paraître tyrannique que celle des prince de nos jours; comme leur dignité était un assemblage de toutes les magistratures romaines, que dictateurs sous le nom d'empereurs [...], ils exerçaient souvent la justice distributive [...], au lieu que les rois d'Europe, législateurs et non pas exécuteurs des lois, princes et non pas juges [...] (*Romains*, XVI).

⁶⁵ «Il faut remarquer que les trois pouvoirs peuvent être bien distribués par rapport à la liberté de la constitution, quoiqu'ils ne le soient pas si bien dans le rapport avec la liberté du citoyen. A Rome, le peuple ayant la plus grande partie de la puissance législative, une partie de la puissance exécutive, et une partie de la puissance de juger, c'était un grand pouvoir qu'il fallait balancer par un autre. Le sénat avait bien une partie de la puissance exécutive; il avait quelque branche de la puissance législative; mais cela ne suffisait pas pour contrebalancer le peuple. Il fallait qu'il eût part à la puissance de juger; et il y avait part lorsque les juges étaient choisis parmi les sénateurs. *Quand les Gracques privèrent les sénateurs de la puissance de juger, le sénat ne put plus résister au peuple. Ils choquèrent donc la liberté de la constitution, pour favoriser la liberté du citoyen; mais celle-ci se perdit avec celle-là. Il en résulta des maux infinis.* On changea la constitution dans un temps où, dans le feu des discordes civiles, il y avait à peine une constitution. Les chevaliers ne furent plus cet ordre moyen qui unissait le peuple au sénat; et la *chaîne de la constitution fut rompue*» (*EL*, XI, 18; corsivi miei). Vedi anche *EL*, VIII, 12.

⁶⁶ È peraltro la tesi già sostenuta, con analoghi riferimenti alla medicina, da J.N. Shklar, *Montesquieu* (1987), Bologna, il Mulino, 1990, pp. 59-63, la quale, però, diversamente da Casabianca, che la ignora del tutto, è ben consapevole che «la medicina del diciottesimo secolo non aveva cura affidabili, e [che] la storia di Montesquieu mirava ad ammonire piuttosto che a prescrivere rimedi» (pp. 60-61).

⁶⁷ Per una trattazione dettagliata del potere giudiziario e delle cause fondamentali della caduta della Repubblica romana, vale a dire (a) la cattiva collocazione del giudiziario e (b) l'eccessiva estensione territoriale dello Stato, vedi il mio *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., cap. II («Autonomia della giustizia e filosofia della pena»), pp. 73-118.

so ruolo. Montesquieu lo dice esplicitamente: «Des trois puissances dont nous avons parlé [législative, exécutive, de juger], celle de juger est en quelque façon nulle. Il n'en reste que deux; et comme elles ont besoin d'une *puissance réglante* pour les tempérer, la partie du corps législative qui est composée de nobles est très propre à produire cet effet» (EL, XI, 6)⁶⁸.

Conclusioni. *Primo*, per la coppia moderazione / governo misto vale il detto: *simul stabunt simul cadent*. *Secundo*, l'*art de la législation*, di cui Casabianca parla pressoché in tutte le pagine del suo libro, non è una categoria gnoseologica-esplicativa dell'*Esprit des lois*, né tanto meno 'la' categoria gnoseologica-esplicativa: ovviamente, essa non vi è assente, ma non vi ricopre affatto né il ruolo né lo spazio che egli pretende di attribuirle. *Tertio*, se Casabianca vuole cominciare a farsi un'idea sia delle fonti 'antiche' di Montesquieu sia della nozione di governo (o Stato) misto, può leggersi, profittevolmente, nel sito elettronico <<http://www.montesquieu.it>>, i seguenti saggi: Giuseppe Cambiano, *Platone e il governo misto*; Silvia Vida, *La «politia» aristotelica e l'elogio della medietà*; Umberto Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*⁶⁹.

(g) Casabianca accenna a più riprese – ovviamente sempre con la terminologia che gli è cara, tipo *dynamique du devenir historique* (pp. 216 ss.) – alla concezione montesquieuiana della storia⁷⁰, ma non sembra afferrarne davvero i tratti salienti. L'eccezionale abbozzo di macrostoria delle istituzioni politiche del Pianeta contenuto nella CXXXI lettera persiana gli è ignoto, come pure gli è ignoto il miglior saggio finora scritto (ovviamente, a mio parere) sulla visione montesquieuiana della storia nelle *Lettere persiane*, ossia *Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les «Lettres persanes»* di Jean-Marie

⁶⁸ Sul ruolo della nobiltà nella monarchia di tipo francese ha scritto pagine illuminanti M. Goldoni, *L'onore del potere giudiziario: Montesquieu e la monarchia dei poteri intermedi*, in D. Felice (a cura di), *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, cit., pp. 1-66 (ora anche in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 67-123); su quello della nobiltà nella monarchia di tipo inglese, vedi L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 370-410, *passim*. È assai probabile che Montesquieu derivi questa sua idea circa la funzione della nobiltà nel governo misto da Polibio e da Cicerone i quali, nella loro teorizzazione di tale forma di governo, assegnano entrambi un ruolo cruciale al Senato romano: cfr. U. Roberto, *Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano*, in questo fascicolo. Sarei oltremodo curioso di conoscere come Casabianca riuscirebbe a far 'interagire' con il suo *équilibre dynamique* (p. 503) la *puissance réglante* della nobiltà inglese...

⁶⁹ Ai quali Casabianca può profittevolmente aggiungere, per quanto riguarda l'epoca medievale e moderna, la lettura, sempre sul sito <<http://www.montesquieu.it>>, del saggio di Stefano Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardo-medievale*, e di quello di Riccardo Caporali, *Vico e la «temperatura»*. *Sull'idea di Stato misto nel Diritto Universale*. Il saggio di S. Vida, come quello di U. Roberto, figura anche in questo fascicolo.

⁷⁰ Vedi in particolare il cap. 4 del suo libro, dedicato a "Les références à la physique dans *L'Esprit des lois*: la mise en œuvre d'une physique sociale?", pp. 163-282.

Goulemot⁷¹. Prendendosela proprio con quanto quest'ultimo ha sostenuto, però in un suo volume del 1975⁷², Casabianca scrive ad un certo punto: «Jean-Marie Goulemot insiste sur la vision cyclique du devenir qui resterait présente chez Montesquieu [...]. Cette thèse s'appuie essentiellement sur des passages des *Lettres persanes* qui révéleraient “une fatalité de la politique et de l'histoire” [...].»; e così conclude: «Dans les *Lettres persanes*, le mouvement du roman, qui doit permettre de faire prendre conscience au lecteur du risque despotique, accentue cette impression de fatalité. *L'image qui y est donnée du devenir des monarchies est sombre et incomplète*» (p. 221, nota 175; corsivo mio). Ora, lasciando qui perdere la sua diatriba con Goulemot, a me sembra, piuttosto, che «l'image [...] du devenir des monarchies» offerta dalle *Lettere persiane* è chiarissima e completa (ed è sostanzialmente la stessa ri-proposta nelle *Considérations sur les Romains* e nell'*Esprit des lois*). Basta esaminare con un po' d'attenzione proprio la CXXXI lettera persiana e poi la CXXXVI⁷³. La maggior parte degli Asiatici – si legge nella prima, dedicata al tema dell'origine e della storia delle repubbliche e zeppa di reminescenze tacitiane⁷⁴ – «n'ont pas seulement d'idée de cette sorte de gouvernement» e «l'imagination ne les a pas servis jusques à leur faire comprendre qu'il puisse y en avoir sur la Terre d'autre que le despotique». Le repubbliche sono nate in Grecia. È vero che inizialmente in questo paese – assieme all'Italia, l'«Europe d'autrefois»⁷⁵ – si sono avute, importate dall'Asia e dall'Egitto, delle monarchie, ma la «tyrannie» di questi governi facendosi «trop pesante», il giogo fu scosso e dalle loro rovine sorsero quelle repubbliche che lo resero tanto fiorente e l'unico «civilizzato (*poli*)» in mezzo ai barbari. Dalla Grecia il sistema repubblicano si propagò negli altri paesi del Mediterraneo fin dove arrivò la sua influenza: tutte le colonie che le *póleis* repubblicane fondarono furono, infatti, governate allo stesso modo e animate dallo stesso «esprit de liberté», cosicché in quei tempi remoti «on ne voit guère [...] de monarchies dans l'Italie, l'Espagne et les Gaules», ma solo repubbliche. Anche i popoli del nord d'Europa e della Germania vivevano allora sotto regimi repubblicani, e se tra loro si è creduto di trovare «des vestiges de quelque royauté», è perché sono stati scambiati per dei re «les chefs des armées ou des républiques».

Tutto ciò – sottolinea Montesquieu – avveniva in Europa: perché, quanto all'Asia e all'Africa, esse «ont toujours été accablées sous le despotisme, [...] ex-

⁷¹ Pubblicato su «Dix-huitième siècle», 21 (1989), pp. 13-22.

⁷² Jean-Marie Goulemot, *Le règne de l'histoire. Discours historiques et révolutions XVII^e-XVIII^e siècle* (1975), Paris, Albin Michel, 1996.

⁷³ In *OC*, I, pp. 327-329, 335-336.

⁷⁴ Lo sostiene a chiare lettere uno studioso che se ne intende come Umberto Roberto: «Già nitida appare – scrive infatti – l'influenza della Germania sulla riflessione di Montesquieu in *Lettres persanes* CXXXI dove attraverso la citazione di passi tacitiani è descritto il ruolo dei Germani nella storia politica d'Europa» (U. Roberto, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*, cit., p. 279, nota 3).

⁷⁵ *Mes Pensées*, n° 639.

cept[é] quelques villes de l'Asie Mineure [...], et la république de Carthage en Afrique».

Ad un certo punto il Mediterraneo si trovò diviso fra due «puissantes républiques», quella cartaginese, appena menzionata, e quella romana. Quest'ultima, vittoriosa sulla prima, pervenne ad uno straordinario sviluppo che sarebbe stato un gran bene per il mondo, «s'il n'y avait pas eu cette différence injuste entre les citoyens romains et les peuples vaincus; si l'on avait donné aux gouverneurs des provinces une autorité moins grande; si les lois si saintes pour empêcher leur tyrannie avaient été observées; et s'ils ne s'étaient pas servis, pour les faire taire, des mêmes trésors que leur injustice avait amassés».

Di lì a poco, comunque, Cesare oppresse la Repubblica romana e la sottomise a un «pouvoir arbitraire», che durò per molto tempo, e cioè fino a quando una moltitudine di popoli «libres» scese dal nord dell'Europa e pose termine alla «cruelle oppression» dell'Impero romano, frantumandolo e fondando dappertutto dei «royaumes», i cui sovrani, tuttavia, ebbero un'autorità assai limitata (di fatto, non furono che «des chefs ou des généraux»), cosicché in essi, pur instaurati con la forza, «[on] ne senti[t] point le joug du vainqueur»⁷⁶. Al contrario, allorché i popoli dell'Asia, come i Turchi e i Tartari, fecero delle conquiste, essendo sottomessi nei loro paesi d'origine alla volontà dispotica di uno solo, non pensarono ad altro che a procurargli nuovi sudditi e «à établir par les armes son autorité violente».

Anche i nuovi regni sorti dalla dissoluzione dell'Impero romano d'Occidente, tuttavia, perdettero ad un certo punto – sottolinea Montesquieu nella lettera CXXXVI, completando così il rapido abbozzo di macrostoria proposto nella CXXXI – la loro «douce liberté», e precisamente allorché, dopo vari secoli, si trasformarono da monarchie limitate o moderate in monarchie assolute. Accadde così che i popoli che li avevano fondati divenissero effettivamente «barbari», giacché prima, essendo «liberi», non lo erano affatto⁷⁷.

Come il lettore può agevolmente vedere, la raffigurazione del divenire storico delle monarchie *europee* (in Asia vi è stato sempre e solo il dispotismo) è affatto limpida: si va dalla «tirannie» delle monarchie greche arcaiche⁷⁸ alla «li-

⁷⁶ Sempre nella CXXXI lettera persiana, il tema è ripreso e ampliato poco più avanti, là dove si sottolinea che in tutti i regni che si formarono sulle rovine dell'Impero romano «l'autorité du prince était bornée de mille manières différentes: un grand nombre de seigneurs la partageaient avec lui; les guerres n'étaient entreprises que de leur consentement; les dépouilles étaient partagées entre le chef et les soldats; aucun impôt en faveur du prince; les lois étaient faites dans les assemblées de la Nation».

⁷⁷ Cfr. LP, CXXXVI: «Un nombre infini de peuples barbares, aussi inconnus que les pays qu'ils habitaient, parurent tout à coup, inondèrent [l'Empire Romain], le ravagèrent, le dépecèrent, et fondèrent tous les royaumes que vous voyez à présent en Europe. Ces peuples n'étaient point proprement *barbares*, puisqu'ils étaient *libres*; mais ils le sont devenus depuis que, soumis pour la plupart à une puissance absolue, ils ont perdu cette douce liberté si conforme à la raison, à l'humanité et à la nature» (corsivi miei).

⁷⁸ Nell'EL Montesquieu espliciterà, come si è già accennato, la ragione di questa loro «tiranide», ossia la cattiva collocazione del giudiziario.

berté» delle repubbliche greche e di quella romana; dal «gouvernement militaire et violent» degli imperatori romani all'«autorité [...] bornée de mille manières différentes» dei sovrani dei regni barbarici (CXXXI); per finire alla nuova perdita della libertà in seguito all'affermarsi e consolidarsi delle moderne monarchie assolute, quali in *primis* – come si sottolinea nella già citata lettera CXXXVI e si ribadisce, con rigorose e dettagliate motivazioni, nell'*Esprit des lois* – quelle francese e spagnola⁷⁹.

Conclusione: se invece di *arzigogolare* con le «analogies physiennes», il «vocabulaire mécanique», il «questionnement dynamique», il «mouvement des fluides», i «dérèglements mécaniques», la «dynamique des fluides», le «métaphores physiennes», la «machine vivante», la «dynamique machinale» ecc. ecc., Casabianca avesse *ragionato* sull'*alternarsi di oppressione* (o *barbarie*) e di *libertà* (o *civiltà*) che contraddistingue la concezione montesquieuiana 'eu-rocentrica' della storia, ovvero con le categorie gnoseologiche-esplicative adoperate *effettivamente* dal Nostro, come quella di *grandeur / décadence*, avrebbe davvero reso un servizio importante (magari scrivendo solo duecento pagine!) a Montesquieu e a tutti i suoi studiosi.

(h) E veniamo di nuovo al dispotismo. Al pari di molti tra i suoi compatrioti, da Louis Althusser in poi, Casabianca cerca di ri-avvalorare la tesi interpretativa esattamente opposta alla mia. Io ho sostenuto che Montesquieu è prioritariamente uno scienziato e secondariamente un polemista, ovvero che la categoria del dispotismo è prioritariamente una categoria *analitica* e secondariamente una categoria *polemica*. Casabianca sostiene, invece, che l'intento pratico è nettamente prevalente su quello scientifico: «La typologie [governo moderato / dispotismo] apparaît moins comme un souci scientifique de classification, que comme *effort pour orienter la pratique législative*» (p. 549; corsivo mio). Ovvero, la bipartizione governo moderato / dispotismo è una tipologia 'dinamica': «[...] c'est la *dynamique* typologique que doit permettre de saisir l'unité du dessein [de *L'Esprit des lois*]». Per cui, se è vero, come io sostengo, che il dispotismo non è in «une allégorie du pouvoir», ciò nondimeno «les jeux d'écritures (notamment l'usage de la fiction persane *doublée* des métaphores physiennes)» e le tensioni che essi implicano «disent bien quelque chose d'essentiel à l'Européen qui veut réfléchir le despotisme qu'il a sous les yeux et qu'il ne voit pas» (pp. 549-550, nota 187; corsivi nel testo). Tradotto: se il dispotismo non è un'allegoria, è però uno strumento essenziale (*dit bien quelque chose d'es-*

⁷⁹ Per un'illustrazione-analisi particolareggiata della concezione montesquieuiana della storia e delle monarchie francese e spagnola nelle *LP* e nell'*EL*, vedi il mio *Oppressione e libertà*, cit., pp. 119-148, 172-179, 198-207. Circa il tema dell'evoluzione storica della monarchia francese, Montesquieu aggiungerà, nel suo *Discours prononcé à la rentrée du Parlement de Bordeaux* del 1725 (in *OC*, I, p. 45), alcuni elementi ulteriori, che poi amplierà ancora e perfezionerà libri XVIII (su cui vedi Th. Casadei - D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice [a cura di], *Leggere «Lo spirito delle leggi» di Montesquieu*, cit., pp. 313-351) e XXXI (su cui vedi il già citato saggio di U. Roberto, *Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea*) dell'*EL*.

sentiel) per spalancare gli occhi agli Europei e consentire loro di vedere quello che non vedono, ossia il dispotismo.

Ora, al di là delle apparenti concessioni (il dispotismo non è un'allegoria), Casabianca contesta alla radice la mia tesi interpretativa e rilancia in piena regola, come si diceva, la *vulgata* althusseriana: l'unica differenza (apparente) è che, invece di «avvertimento», come fa Althusser⁸⁰, lui parla di *strumento essenziale* per consentire agli Europei di 'vedere' il dispotismo che hanno sotto gli occhi. Come a dire: «se non è zuppa, è pan bagnato»...

Cerco di spiegarmi. In primo luogo, Casabianca pare assimilare, in tema di dispotismo, *Lettere persiane* e *Spirito delle leggi*. Invece, a mio giudizio, mentre nelle *Lettere persiane* Montesquieu dichiara che, di fatto, in Francia c'è il dispotismo, nello *Spirito delle leggi* egli parla chiaramente di monarchia francese *tendente* al dispotismo (di «monarchie qui va au despotisme»: II, 4). Inoltre: nelle *Lettere persiane* Montesquieu non vede vie d'uscita, nello *Spirito delle leggi*, invece, sì, cioè ritiene sia possibile invertire la *degenerazione* verso il dispotismo e tornare al «governo gotico» («il tipo migliore di reggimento politico che gli uomini abbiamo mai potuto immaginare»: XI, 8). Infine: che in Montesquieu il dispotismo costituisca anche un avvertimento, io non lo nego affatto, ma dico solo che questo suo intento è *secondario*, ovvero che lo scopo pratico (l'interventismo legislativo) è secondario, in lui, rispetto all'intento scientifico⁸¹.

Dunque: non è cambiato nulla. I 'discendenti' del vetero-marxista Althusser non riescono proprio a fare a meno dell'ideologia e della militanza: *l'agire pratico è tutto, il resto è nulla*. Sono testardamente 'allergici' al dispotismo come categoria analitica. Eppure Voltaire, che capiva infinitamente di più dei suoi 'variopinti' epigoni, va su tutte le furie proprio perché Montesquieu concepisce il dispotismo *sia* come categoria analitica (nell'*Esprit des lois*, scrive nelle *Pensées sur le gouvernement* [1752-1756], «on a compté le despotisme parmi les formes naturelles de gouvernement»⁸²) *sia* come categoria polemica e respinge con durezza entrambe le 'accezioni'⁸³. Gli studiosi francesi 'allievi' di Althusser continuano a contestare me, ma in realtà contestano Voltaire e tutti coloro che, come lui, hanno capito – alla perfezione – gli usi che Montesquieu fa della categoria del dispotismo. Insomma, io ho capito di Montesquieu quello che ha capito il grande Voltaire (perciò, sono in buona compagnia); i miei critici, invece, hanno capito di Montesquieu quello che avrebbe capito il vetero-marxista, per giunta staliniano di ferro (ha persino rivalutato il *Diamat!*), Louis Althusser (dunque, si trovano in cattiva compagnia⁸⁴).

⁸⁰ L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris, Puf, 1992⁷, p. 97: «Un régime existant [le despotisme], certes, mais aussi et surtout une leçon de politique, un avertissement clair au roi tenté de pouvoir absolu» (corsivo mio).

⁸¹ Il tutto è illustrato e discusso diffusamente nel mio *Oppressione e libertà*, cit.

⁸² *Œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. XXIII, p. 530 (corsivo mio).

⁸³ Vedi il mio *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, cit., pp. 172-177.

⁸⁴ Un ulteriore caso esemplare (si fa per dire) di questa 'cattiva compagnia' è Francine Markovits con il suo volume *Montesquieu. Le droit et l'histoire* (Paris, Vrin, 2008). Ella infatti, da sem-

(i) Casabianca menziona, con sovrana indifferenza, opere edite da Montesquieu e opere da lui lasciate incompiute e inedite, scritti a stampa e appunti privati, *Lettere persiane* e relazioni accademiche, dando a tutti, secondo un malcostume tipicamente ‘decadente’ (è questo il ‘disastro’ regalatoci dalla psicoanalisi), lo stesso valore. Domando: questo modo di trattare testi *strutturalmente* (e *intenzionalmente*: basti por mente alle *Pensées* qualificate espressamente come appunti “non digeriti”⁸⁵) eterogenei, non è segno di un totale disprezzo verso l’autore dell’*Esprit des lois*, le sue ambizioni, il suo *onore*? Aggiungo: avendo Montesquieu scritto anche, in un appunto privato, che «tutta la filosofia

pre saldamente ancorata al vetero-marxismo in salsa althusseriana, ‘sfratta’ (ossia, *s’illude di sfrattare*) Montesquieu dal liberalismo e lo ‘arruola’ nel ‘repubblicanesimo’ inventato da John G.A. Pocock e compagni: «L’essence de la philosophie politique de Montesquieu – scrive un suo compiacente e compiaciuto recensore – est, dit-on depuis les travaux de Raymond Aron, le libéralisme. Pourtant, en décrivant l’individu comme l’émanation des rapports juridiques, l’auteur de *L’Esprit des lois* contestait déjà, en 1749, cette interprétation: il n’est donc pas un libéral car, pour lui, l’individu n’est pas indépendant des rapports sociaux. Au contraire, Montesquieu semble partager la conception républicaine du pouvoir, proche de Cicéron, selon laquelle la loi rend possible l’homme et sa liberté dès lors que sa détermination est institutionnelle. Telle est, en ce brillant ouvrage, la thèse de la philosophe Francine Markovits. Celle-ci, en effet, Montesquieu revient sur les usages faussés de Montesquieu, dont les libéraux Pierre Manent et Bernard Manin sont aujourd’hui coutumiers. Pour elle, le positivisme de Montesquieu demande, si on le lit, de bien saisir que la société n’est jamais composée d’individus mais toujours de corps auxquels ils appartiennent: tantôt les villes, tantôt les corporations, l’Etat, les magistrats. En ce sens, l’individu n’est jamais essentialisé, à l’inverse de Tocqueville, mais toujours pris dans un nœud de relations que *L’Esprit des lois* s’applique à connaître par l’usage d’une méthode expérimentale, typique du siècle des Lumières. Par ailleurs, en insistant sur le fait que la loi est chez Montesquieu rapport et non volonté subjective dans la fabrication des normes et des règles, l’auteur souligne le fait que les lois sont donc l’expression et la solution de problèmes liés à des situations particulières, des conflits par exemple. En ce sens, on comprend mieux leur fonction dont parle Montesquieu et dont il analyse l’esprit pour retrouver l’histoire de l’humanité. Pour Francine Markovits, loin d’une méfiance du peuple, le philosophe de la distinction des pouvoirs lui accorde au contraire toute son attention. Celui-ci distingue en effet peuple et multitude et considère toujours le premier comme un corps de citoyens pourvus de bon sens. De fait, parce qu’il n’est pas libéral, parce qu’il pense l’homme comme l’effet du droit, parce qu’il tire les lois des rapports de la nature des choses entre elles et, enfin, parce qu’il suggère de réduire l’arbitraire et de participer à la législation, Montesquieu est aujourd’hui un auteur qu’il est instructif de connaître. L’ouvrage de Markovits arrive à temps et facilite fort agréablement cet enjeu» (in «République!», Lettre n° 24, jeudi 18 décembre 2008: <<http://www.le-groupe-republique.fr/index.php?theme=lettresmensuelles&number=24&articlenum=362>>). Che cosa dire? O meglio, vale la pena di dire qualcosa? Io proprio non ce la faccio. Mi limito a dare un suggerimento (alla studiosa e al suo recensore): la lettura del seguente saggio di F. Battaglia, in cui Montesquieu viene ‘arruolato’ nel fascismo, ossia nella società e nello Stato fondati sulle *corporazioni delle arti e dei mestieri*, nelle quali l’individuo «n’est pas indépendant des rapports sociaux» e il popolo è «un corps de citoyens pourvus de bon sens»: *Il problema della libertà in Montesquieu*, «Civiltà fascista», 17 (1938), pp. 40-58.

⁸⁵ «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 spicilège*, notes, bibliographie et index par L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, pp. 188 e 593).

si riduce a tre parole: io me-ne frego / fotto» («Je disais: “C’est une chose extraordinaire que toute la philosophie consiste dans ces trois mots: Je m’en fiche / fous”»)»⁸⁶, se ne deve per caso dedurre – se *tutti* i suoi scritti sono *uguali*, ovvero se hanno *tutti* lo stesso valore ‘probatorio’ – che egli sia, anziché un accanito riformista e un *guaritore universale*, un *gran menefreghista*?

(l) Casabianca scrive: «Le législateur-médecin doit guérir les “plaies” du genre humaine (p. 729; corsivo mio), e rinvia in nota a *EL*, IV, 6. Si guarda bene, però, dall’informare il lettore che il legislatore-medico di cui sta parlando qui Montesquieu sono i gesuiti, i quali in Paraguay, all’opposto degli Spagnoli, che avevano unito «l’idea di religione» con la «devastazione» (è questa la «piaga»), avevano invece unito, a suo giudizio, «l’idée de religion [...] à celle de l’humanité» e intrapreso e realizzato «grandes choses», come nutrire, vestire, rendere «industriosi» gli indigeni che lo abitavano. E poi il Nostro aggiunge: «Ceux [cioè i legislatori] qui voudrons faire des institutions pareils [a quelle dei gesuiti o di Licurgo] établiront la *communauté des biens* de la République de Platon», il «respect» che quest’ultimo «demandait pour les dieux», la «séparation d’avec les étrangers pour la conservation des mœurs» e, infine, «proscriront l’argent, dont l’effet est [...] de nous corrompre les uns les autres» (*ibidem*).

Domande: per caso, sotto sotto, il legislatore-medico che ci propina Casabianca vuole abolire la società borghese e instaurare il comunismo? Lo *Spirito delle leggi* è davvero il *Che fare?* per assaltare il Palazzo d’Inverno? O, peggio ancora: il legislatore-medico è un *legislatore-gesuita*? O ancora: il legislatore-medico è un Licurgo, il quale mescolava «le larcin avec l’esprit de justice, le plus dur esclavage avec l’extrême liberté» (IV, 6), e le cui «institutions» erano «dures», perché avevano come unico scopo di formare un «esprit belliqueux» (XIX, 16), ovvero di produrre *guerrieri*, e cioè di ridurre *il mondo a una caserma*?

(m) In sintonia con la sua ferrea convinzione che *tutto si muove e nulla sta fermo*, l’espressione che Casabianca adopera più spesso, in pratica ad ogni pagina del suo libro, è «en situation». Il legislatore-medico «vit et œuvre en situation» (p. 729); l’*Esprit des lois* reca in se stesso null’altro che il «devenir législateur qui permet à chacun d’interroger la situation dans laquelle il vit ensemble avec d’autres hommes. Chacun est alors en position de réfléchir ses devoirs en situation» (p. 730); la ragione umana si istruisce solo ed esclusivamente «dans l’application de la raison législatrice en situation» (*ibidem*); ecc. ecc. Conclusione: Casabianca pare avere una natura ciclomotoria, e questo è affar suo. Ma perché mai vuole inculcare questo suo desiderio irrefrenabile di mobilità *anche* a tutti i suoi simili, i quali, in nettissima maggioranza, hanno invece una natura tranquilla, amano stare quieti, riposarsi, riflettere senza agitarsi, dormire ecc., insomma essere degli individui calmi? Mi permetto allora di ricor-

⁸⁶ *Mes Pensées*, n° 1178.

dargli che l'idea secondo cui *il movimento è tutto e il resto* (ovvero, la *quiete*) è *nulla* è, al pari di quella per cui *o sei utile o non esisti*, l'essenza dell'ideologia capitalista, l'essenza del profitto. Dobbiamo per forza vivere ogni momento della nostra vita *roteando* come fa il profitto, e cioè essere sempre e comunque *en situation*?

(n) Carmen Iglesias “catedrática de Historia de las Ideas en la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid) y académica de número de la Real Academia de la Historia” ha scritto, non molto tempo addietro, un grande libro che tratta esattamente, ma pervenendo a conclusioni del tutto opposte, le cose di cui si occupa il libro che stiamo discutendo: *El pensamiento de Montesquieu. Ciencia y filosofía en el siglo XVIII* (Madrid, Alianza Editorial, 1984; nuova ed.: Madrid, Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores, 2005). Casabianca ne ignora completamente l'esistenza. Gli domando: per caso ha ereditato il profondo, e totalmente infondato, disprezzo di Montesquieu per gli Spagnoli?

(o) Pochi anni or sono ho progettato e coordinato la più ampia raccolta di studi sulle *lettture* sette-otto-novecentesche di Montesquieu: il Montesquieu *scienziato* vi campeggia. L'autore lo cita solo per il mio saggio su Voltaire e per quello su Condorcet. Forse se avesse letto *meglio* (perché l'ha letto, ma 'sbrigativamente', per buttare giù una recensione 'd'ufficio' dell'intera raccolta⁸⁷) il saggio di Giovanni Cristani su d'Alembert, avrebbe visto che il Montesquieu tutto rivolto al *fare, riformista* ad ogni costo, *illuminista à la Voltaire* che lui propugna, l'ha già propugnato, da padre 'nobile' degli enciclopedisti e con sobrietà e precisione assolute, il condirettore dell'*Encyclopédie*. Se poi avesse letto meglio anche il saggio di Carlo Borghero su Durkheim, non avrebbe liquidato quest'ultimo, come di fatto fa, in quattro battute; così pure, se avesse letto meglio il saggio di Manlio Iofrida su Aron, magari avrebbe afferrato *qualcosa di più e di più congruo* circa l'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu⁸⁸.

Mi fermo qui. A mente più serena e più distaccata, avrò modo di tornare distesamente su questo 'immenso' volume (quanto si dice: *la grandeur!*) di Casabianca. Tanto sono sicuro – visti i 'maestri' che egli ringrazia – che diventerà, accanto ai libri di Céline Spector (la studiosa più citata nel volume, dopo Jean Ehrard), un nuovo *bestseller* per gli studiosi francesi (e non) di Montesquieu. Non è da escludere, poi, che dal male sortisca – cristianamente – il bene, ovvero che dal dibattito che inevitabilmente il volume provocherà, e al di sopra o al

⁸⁷ Cfr. la sua recensione a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., in «Revue Montesquieu», 8 (2005-2006), pp. 239-244.

⁸⁸ Cfr. G. Cristani, *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu*, C. Borghero, *Durkheim lettore di Montesquieu* e M. Iofrida, *Montesquieu letto da Raymond Aron*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., vol. II, pp. 3-44, 671-712, 839-866.

di là della marea di elogi⁸⁹ che, altrettanto inevitabilmente, lo coprirà, non venga fuori – non *sortisca* – una qualche idea buona, che faccia davvero progredire lo studio e la conoscenza dello *scienziato politico-sociale* Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu.

⁸⁹ Un primo esempio di codesta marea di elogi lo offre B. Binoche nella recensione al libro di Casabianca da lui scritta per il sito elettronico della Société Montesquieu: <<http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article810>>.

Il problema morale nei *Pensieri* di Montesquieu
Note su *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*
(Bologna, Clueb, 2010) e su *Pensieri diversi*
(Napoli, Liguori, 2010) di Montesquieu

di Lucia Dileo

Keywords: *Montesquieu, Mes Pensées, Politics, Ethics, Religion*

Nei due volumi¹ sono raccolti alcuni dei più importanti «pensieri» che sin dall'età giovanile Montesquieu aveva annotato in una sorta di “opera-cantiere” (che va tradizionalmente sotto il nome di *Mes Pensées*), pubblicati poi per la prima volta tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Trattasi di un insieme eterogeneo di riflessioni comprendenti sia pagine autobiografiche o di diario sia appunti che dovevano confluire nelle opere già redatte o ancora da redigere, sia, in generale, annotazioni che dovevano contribuire a chiarire le idee che l'autore si era venuto formando in vari campi di indagine. Si va dal diritto e dalla politica alla storia, alla letteratura e all'arte, dai problemi relativi all'ambito economico agli argomenti tratti dalle scienze. Una grande sensibilità è inoltre mostrata per le questioni morali in senso stretto nonché per i problemi metafisici. In generale, potremmo dire che le *Pensées* attestano la vastità degli interessi e delle conoscenze dell'Autore, i quali andavano in definitiva ad abbracciare tutto il sapere sugli uomini.

Se da un lato le *Pensées* ci confermano l'immagine di Montesquieu come di uno storico, di uno scienziato della politica, di un giurista nonché consigliere negli affari di Stato, quale ci è pervenuta dalle celebri opere a stampa (*Lettere persiane*, 1721; *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, 1748; *Lo spirito delle leggi*, 1748), dall'altro lato è innegabile, come evidenziato puntualmente da Domenico Felice, che dalla lettura di quest'opera emerge un'immagine inusuale del grande pensatore francese, quella dell'uomo innanzitutto, ma anche quella di un vero e proprio *filosofo morale*

¹ Il primo volume, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, riporta il testo tradotto e pubblicato da Leone Ginzburg presso l'editore Einaudi nel 1943. Il secondo, *Pensieri diversi*, è un traduzione dell'edizione curata da Louis Desgraves (*Pensées – Le Spicilège*, Paris, Laffont, 1991) ed è impreziosito da un'appendice in cui troviamo pensieri in lingua originale, tratti dal manoscritto conservato presso la Bibliothèque Municipale di Bordeaux. D'ora in poi i testi, entrambi curati e introdotti da Domenico Felice, saranno citati, rispettivamente, con le seguenti abbreviazioni: *Riflessioni e Pensieri*.

che addita agli uomini la via della felicità, che riflette, oltre che sui grandi temi della giustizia, della libertà e dell'uguaglianza, anche sull'amicizia e sull'amore, e che si pone interrogativi circa dio e l'immortalità dell'anima.

È su questa immagine un po' "inusuale" che intendiamo soffermarci qui, considerando i suddetti argomenti, per cercare di chiarire il significato e il fine che l'etica riveste nell'universo concettuale montesquieuiano, l'idea dell'uomo, e in generale della vita e del mondo, che egli portava dentro sé.

Da una parte Montesquieu pensa che la natura degli uomini non sia facilmente definibile, vuoi a causa del continuo progredire delle nostre conoscenze² vuoi perché le passioni umane non si lasciano ricondurre facilmente ad uno schema³ vuoi ancora perché su di essa pesano anche fattori esterni, attribuibili al caso, che sfuggono al governo della libertà, e che a lungo andare contribuiscono a modificarla⁴. Montesquieu è consapevole cioè che il più delle volte le cause delle nostre scelte e delle nostre decisioni non sono chiare e che, in generale, le circostanze giocano un ruolo importante nella formulazione e nell'attuazione delle nostre norme. D'altra parte, tuttavia, egli cerca di individuare dei principi che dovrebbero fungere da guida nelle azioni di ognuno, non soltanto degli individui singoli, ma anche delle istituzioni e delle società nel loro complesso.

Come i filosofi dell'antichità Montesquieu è persuaso infatti che la filosofia debba avere primariamente un fine pratico, *etico* e *politico* insieme⁵. Il bene umano ed il bene comune derivano per lui dagli stessi presupposti, anzi potremmo dire che nelle *Pensées* vi è il riconoscimento del ruolo "architettonico", di guida, che la morale dovrebbe svolgere in rapporto alla politica⁶. Il valore al tempo stesso etico e politico di quest'opera deriva non soltanto dalla ripetuta affermazione dell'uguaglianza naturale degli uomini, e non soltanto dall'accento posto sulla loro possibile libertà, ma soprattutto dall'importanza annessa dall'Autore al principio-virtù della *giustizia*. La giustizia, infatti, è per lui la più generale delle virtù.⁷ Mentre le altre virtù si fondano su di un rapporto tra un uomo e un altro uomo, la giustizia, egli spiega, chiama in causa il rapporto con tutti gli uomini⁸. Tale rapporto generale, fondandosi essenzialmente sui doveri reciproci, fa sì che la giustizia si configuri ai suoi occhi come una "grande rete", in cui i pesci, pur essendo catturati, credono di essere liberi⁹. Ovvero si tratta di una visione che coniuga il bene personale da un lato (la libertà tanto esteriore quanto interiore), con la ricerca della pace e dell'ordine sociali dall'altro

² *Pensieri*, p. 37.

³ *Riflessioni*, p. 16.

⁴ *Pensieri*, pp. 37-38.

⁵ *Riflessioni*, p. 194.

⁶ Cfr. *Pensieri*, p. 43; p. 125.

⁷ Cfr. la traduzione, a cura di G. Zamagni, del *Discours sur l'équité qui doit régler les jugements et l'exécution des lois*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili (1716-1725)*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, pp. 61-69.

⁸ *Pensieri*, p. 86.

⁹ *Pensieri*, pp. 58-59; Id, *Pensieri*, p. 113.

lato. La giustizia dunque è ciò che rende possibile l'armonia tra i beni individuali presupponendo l'adesione interiore (libera) alle "leggi della natura", potremmo dire a tutti quei comandi della ragione che concretamente si manifestano (o dovrebbero manifestarsi) attraverso le norme degli uomini e che sono per così dire intellegibili. Ma questa condizione, spiega Montesquieu, è propria del regno morale più che del regno politico¹⁰.

Significativamente Montesquieu riconosce il carattere razionale sia della morale antica sia di quella cristiana, del complesso sistema di doveri e di virtù che esse hanno promosso e perseguito. Egli apprezza tanto virtù "eroiche" classiche come il coraggio, la fedeltà, il senso della dignità e del valore personale, quanto la pietà, il perdono, l'umiltà cristiane. Non solo le pagine dedicate alla sua autobiografia, ma anche l'immagine dell'"uomo onesto" che Montesquieu va costruendo attraverso le *Pensées* sembrano confermarlo. Queste virtù per lui non soltanto devono regolare le relazioni interumane ma devono essere un attributo degli stessi governanti. Molto importante è il principio che ci obbliga a non mentire, ma è soprattutto la *moderazione*, come governo nelle azioni e nelle passioni, che spicca nella sua riflessione, sia in rapporto al problema della felicità umana, sia in rapporto al tema dell'educazione dei principi¹¹ sia in generale in rapporto a quello dell'azione e del fine delle istituzioni politiche e giuridiche¹², sia ancora in quella critica dello spirito economico predominante già ai suoi tempi, il quale porta ad anteporre la ricerca dell'utile o del vantaggio personale alla probità¹³, e in generale ad una legittimazione della ragione strumentale¹⁴ e del consequenzialismo («... è vero che si giudicano sempre le azioni dal loro successo, ma questo giudizio degli uomini è esso stesso un abuso deplorabile della morale»)¹⁵.

Quanto al Cristianesimo, Montesquieu sembra attribuirgli un elevato valore morale non soltanto per l'impulso che esso ha dato ai principi di giustizia, tra cui soprattutto l'eguaglianza¹⁶, ma anche per aver individuato il limite cui può giungere la ragione umana nella ricerca, attraverso l'umiltà. Se per un verso, infatti, Montesquieu sembra condividere con i filosofi dell'antichità l'idea che la virtù costituisca di per se stessa un apice nel quadro di un'esistenza, per altro verso il concetto cristiano di umiltà è forse quello che meglio definisce l'immagine dell'uomo onesto di cui si diceva.

Tale principio ci impone di considerare la nostra virtù come un bene imperfetto¹⁷. E la necessaria imperfezione di tale bene dipende per Montesquieu

¹⁰ *Riflessioni*, p. 103; Id. *Pensieri*, p. 113.

¹¹ *Riflessioni*, pp. 92-95.

¹² *Riflessioni*, p. 103; *Ivi*, p. 213.

¹³ *Riflessioni*, p. 7.

¹⁴ *Pensieri*, p. 67.

¹⁵ *Pensieri*, p. 128.

¹⁶ *Pensieri*, p. 91.

¹⁷ *Riflessioni*, p. 33.

dalla stessa natura degli uomini, dalla sua ambiguità, nonché da una condizione esistenziale per molti aspetti complessa e difficile. Com'egli spiega, non solo l'uomo non ha una chiara visione dei propri fini («... siamo liberi e insicuri»)¹⁸, ma è anche fatto di contraddizioni dovute alla sua duplice natura, materiale e spirituale insieme, cosicché le ragioni morali in lui sono quasi sempre contrapposte a quelle fisiche, anzi la maggior parte dei suoi vizi traggono origine proprio da questo conflitto¹⁹. Inoltre, proprio quando egli giunge al culmine del proprio processo di maturazione intellettuale il suo corpo inizia ad invecchiare²⁰. E le malattie e in generale l'azione del caso lo privano il più delle volte della sua autonomia e libertà. Si tratta della continua dialettica tra *libertà* e *necessità*, che domina nella visione dell'Autore tutta la condizione umana, e che di conseguenza fa sì che la ricerca della felicità si configuri per noi come problema²¹.

Ora, è proprio la sua riflessione intorno a questa condizione che meglio spiega il significato che l'etica ha nelle *Pensées*, che è in definitiva quello di guidare l'uomo nelle azioni ricordandogli i suoi doveri e le sue responsabilità, di sollevarlo dalla miseria in cui talvolta cade a causa delle proprie inclinazioni, e di offrire un conforto di fronte alle paure e alle sofferenze della vita. Così, nel parlare della natura della felicità l'Autore sembra allontanarsi dalle teorie morali convenzionali per fare appello più che altro al senso comune, a ciò che risulta intuitivo per noi.

Com'egli spiega, i filosofi morali spesso sbagliano a fondare i loro ragionamenti sul puro intelletto, quando invece bisognerebbe che essi si rivolgessero ai sensi e all'immaginazione²². È infatti da questi che dipende concretamente la percezione della condizione in cui ci troviamo e di conseguenza anche la nostra capacità di saper godere del bene della felicità. Più che alla conoscenza tale bene si lega nella visione montesquieuiana alla stessa *esistenza*, e soprattutto alla nostra attività, alla capacità che abbiamo di raffigurarci degli oggetti di desiderio, alla fiducia di poterli conquistare, nonché ad un continuo adattamento alla vita. Più che della virtù morale, esso ha bisogno per così dire di una sorta di virtù naturale che ci porti ad amare e desiderare la vita e a saperne accogliere i momenti felici, in modo quasi spontaneo o irriflesso²³. La natura secondo Montesquieu ci ha fornito un potente antidoto contro l'infelicità, ovvero l'immaginazione, in virtù di cui siamo in grado di rendere gli stati dolorosi più tollerabili²⁴.

¹⁸ *Pensieri*, p. 114.

¹⁹ *Riflessioni*, p. 44; Id. *Pensieri*, p. 45.

²⁰ *Pensieri*, p. 40.

²¹ Cfr. il saggio di C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni*, in D. Felice (a cura di), *Leggere "Lo spirito delle leggi" di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 353-408.

²² *Riflessioni*, p. 247.

²³ *Riflessioni*, p. 23.

²⁴ *Riflessioni*, p. 18.

Essa ha lavorato molto per noi, per i nostri piaceri soprattutto, di cui la vita sembra essere piena²⁵.

D'altra parte, proprio perché spesso non siamo in grado di adeguarci alla natura, e proprio perché, come si diceva, la vita è per molti aspetti dolorosa, è necessario il richiamo alla virtù morale. Più precisamente, se da un lato Montesquieu ci presenta la felicità come una condizione spontanea e naturale, potremmo dire a portata di mano, dall'altro lato egli la intende anche come una costruzione umana, e soprattutto come un continuo progredire attraverso i mali e le sofferenze della vita. Anzi in questa visione appare chiara la necessità della stessa sofferenza in rapporto al bene («... la prosperità ci fa uscire di senno più che non le avversità: poiché le avversità ci mettono in guardia, e la prosperità ci rende dimentichi di noi stessi»)²⁶. Qui il pensiero di Montesquieu si avvicina molto a quello degli stoici, anche quando afferma che la fortuna non è un bene («... quando parliamo della felicità o dell'infelicità, in realtà ci sbagliamo sempre, per il fatto che giudichiamo delle condizioni e non delle persone»)²⁷, o quando riflette sui timori legati alla brevità e alla fragilità della nostra vita («... mi rimangono soltanto due impegni: l'uno, saper essere malato; l'altro, saper morire»)²⁸.

La riflessione intorno alla “drammaticità” della condizione umana apre e si lega in realtà ad un altro argomento centrale nelle *Pensées*, che è quello della fede, e in generale della metafisica. Scrive Montesquieu: «Facciamo uno sforzo per strappare dal nostro cuore l'idea di Dio;... 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!...»²⁹. Dunque è proprio la nostra condizione secondo l'Autore che rende necessaria la fede. La fede si lega qui ai nostri sentimenti, alle nostre paure e alle nostre speranze, è la fede che salva proprio in quanto procura un conforto. D'altra parte, questa finalità pratica che la fede ha non deve essere confusa con il celebre argomento di Pascal in base a cui credere sarebbe più conveniente del non credere³⁰. Proprio perché la felicità è anche (e forse essenzialmente) una costruzione umana, proprio per questo è necessario che anche la fede si configuri come ricerca razionale in sé autonoma rispetto a quello che potremmo sperare o temere. Per Montesquieu la fede è razionale, non ha nulla a che vedere con i nostri sentimenti (si pensi al suo disprezzo per ogni forma di superstizione)³¹. Non solo. L'idea di Dio è essenzialmente per lui un'idea che “spiega”, che dà signifi-

²⁵ *Riflessioni*, pp. 17-18.

²⁶ *Riflessioni*, p. 26; Id. *Riflessioni*, p. 177.

²⁷ *Pensieri*, p. 69.

²⁸ *Pensieri*, p. 36.

²⁹ *Riflessioni*, p. 230.

³⁰ *Pensieri*, p. 138.

³¹ *Pensieri*, p. 140.

cato al mondo, alla nostra stessa libertà e, in ultima analisi, alla nostra felicità («Si parlava dell'esistenza di Dio. Io dissi: "eccone una prova in due parole: c'è un effetto, dunque c'è una causa"»)³².

È pur vero che è proprio l'autonomia della ragione che rende legittimo il dubbio («da venticinque anni» scrive Montesquieu «lavoro ad un libro di diciotto pagine, che conterrà tutto quello che sappiamo di metafisica e di teologia, e quello che i nostri moderni hanno dimenticato negli immensi volumi che hanno scritto su quelle discipline»)³³. È pur vero dunque che non abbiamo il diritto di credere a ciò che non sia fondato sulla scoperta razionale, e tuttavia, il desiderio di una felicità "infinita", spiega Montesquieu, in un certo senso ci obbliga a "sperare"³⁴. Le prove dell'esistenza di dio per lui non sono soltanto nel mondo³⁵, ma sono prima di tutto nell'uomo, nella sua libertà e dignità. Occorre pertanto respingere, egli sostiene, tanto l'epicureismo quanto lo spinozismo, il primo perché ci presenta l'esistenza di dio come indipendente e separata dalla nostra³⁶, il secondo perché nega l'idea stessa di libertà umana, ovvero l'identità e la particolarità di ognuno, riconducendo tutto alla necessità e alla materia³⁷.

Potremmo dire infatti che, al di là del conflitto tra libertà e necessità di cui Montesquieu è consapevole, nella sua visione è predominante la fiducia nella libertà e nella crescita umana. L'uomo è fondamentalmente libero, non soltanto perché, come abbiamo visto, egli è in grado di costruire la propria felicità, ma anche perché è capace di giudicare in modo autonomo dai dogmi nonché di scegliere le proprie ragioni per agire, e di costruire il proprio carattere affrancandosi dai precetti e dall'educazione. Ma, cosa più importante, egli è in grado di creare le condizioni della giustizia.

Certamente, egli spiega, non è cosa facile praticare la morale³⁸, poiché il bene richiede forza per essere attuato³⁹. E tuttavia bisogna lavorare molto sull'anima, perché è l'anima che ci guida⁴⁰: virtù e conoscenza sono ciò che maggiormente (e veramente) ci rende liberi⁴¹.

Ora, questa virtù morale ha bisogno secondo Montesquieu soprattutto della fiducia e del rispetto nei confronti degli altri. Anzi è una virtù che non può realizzarsi senza gli altri, pertanto la fede nella libertà e nell'individuo è inseparabile in questa visione dal riconoscimento dell'uguaglianza morale degli uomini, della comune capacità che essi hanno di realizzare il bene. Ciò appare chia-

³² *Pensieri*, p. 120.

³³ *Pensieri*, pp. 99-100.

³⁴ *Riflessioni*, p. 167.

³⁵ *Pensieri*, p. 139.

³⁶ *Pensieri*, p. 58.

³⁷ *Riflessioni*, p. 231.

³⁸ *Pensieri*, p. 168.

³⁹ *Pensieri*, p. 45.

⁴⁰ *Pensieri*, p. 37; p. 45.

⁴¹ *Pensieri*, p. 48.

ro se si considerano i temi dell'amicizia e dell'amore dei quali si diceva all'inizio e dei quali l'uguaglianza costituisce il fondamento. Si tratta di due temi affini da cui non si può prescindere nell'indagine filosofico-morale intorno ai *Pensieri* di Montesquieu, sia per l'importanza che egli sembra aver dato a tali sentimenti nella sua vita (lui stesso si ritrae come un autentico amante nelle sue relazioni con le donne nonché come un amico fedele) sia, soprattutto, perché in essi dovrebbe realizzarsi quella equazione tra il bene personale dell'individuo ed il bene degli altri, ovvero quella virtù della giustizia da cui siamo partiti, che in ultima analisi rappresenta il fondamento della sua etica pratica. La giustizia, infatti, è tale proprio perché rende possibile la libertà morale dell'individuo attraverso il rapporto paritario con l'altro, rapporto che si realizza tanto nell'amore quanto nell'amicizia, i quali a loro volta per essere delle virtù, ovvero delle condizioni razionali, avranno bisogno di configurarsi soprattutto come rapporti generali, rapporti cioè che abbraccino tutti, e non soltanto individui particolari⁴².

Ciò non comporta un annullamento della personalità individuale ma anzi la presuppone, l'amore razionale presuppone cioè l'amore verso se stessi, ma nello stesso tempo tale amore verso se stessi deve sempre coniugarsi secondo Montesquieu con quella umiltà di cui abbiamo detto sopra, ovvero con il riconoscimento della "piccola differenza" che passa tra un uomo e un altro⁴³.

⁴² Cfr. *Pensieri*, p. 22; *Pensieri*, p. 19; Id. *Riflessioni*, p. 224.

⁴³ *Riflessioni*, p. 33.

«Montesquieu.it»
Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni

1, 2009

Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale, di *Stefano Simonetta*. - El poder de la virtù en *El Príncipe* de Maquiavelo, di *Antonio Hermosa Andújar*. - Vico e la «temperatura»: sull'idea di Stato misto nel *Diritto Universale*, di *Riccardo Caporali*. - Montesquieu, *Riflessioni sulla monarchia universale in Europa*, a cura di *Domenico Felice*. - Montesquieu, *Saggio sul gusto nelle cose della natura e dell'arte*, a cura di *Riccardo Campi*. - Montesquieu, *Scritti scientifici*, a cura di *Giovanni Cristani*. - Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo), di *Piero Venturelli*. - Cultura e istituzioni all'origine dell'Occidente: Note su *Settimo non rubare* di Paolo Prodi, di *Emanuele Felice*.

Norme editoriali

1. Gli autori devono inviare le proposte di contributi al Direttore della rivista all'indirizzo di posta elettronica: domenico.felice@unibo.it. La redazione, sentito il consiglio scientifico e gli anonimi referee, comunicherà il parere sull'accettazione del pezzo entro 90 giorni dalla presentazione. Gli elaborati, in forma definitiva e rispondenti alle norme editoriali, devono indicare l'Università o ente di provenienza e un indirizzo di posta elettronica. L'articolo deve contenere in inglese un abstract di massimo settecento battute spazi inclusi, 5 keyword inerenti il contenuto del lavoro e, se l'argomento lo richiede, i codici della JEL classification.
2. I testi, di massimo ottantamila battute spazi e note inclusi, realizzati in file word con il carattere Times New Roman di dimensione 12, vanno suddivisi in paragrafi titolati. La redazione si riserva la facoltà di apportare modifiche ai titoli. Le note vanno collocate a piè di pagina con richiamo in apice e scritte con carattere dimensione 10.
3. Le brevi citazioni di massimo tre righe, corredate da un preciso riferimento alla fonte, vanno racchiuse tra virgolette *a caporale*: «.....». Nel testo le citazioni più estese devono essere riportate in un capoverso a sé stante, separate da un rigo vuoto al principio e al termine e con dimensione del carattere 10. Le citazioni delle opere oggetto di ricorrenti richiami vanno indicate con un acronimo. Nella prima citazione va riportato il titolo esteso e accanto la sigla tra parentesi. Esempio: *La scienza della legislazione* (Lsdl). In alternativa all'acronimo può impiegarsi una abbreviazione.
4. L'evidenziazione di parole o termini particolari va indicata con le virgolette ad apice ".....". Non vanno utilizzati il grassetto e il maiuscoletto. Il corsivo è limitato ai vocaboli di una differente lingua.
5. Bibliografia. *Modello A* (richiami bibliografici completi nelle note a piè di pagina):
 - Libri: A. Santucci, *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza, 1971, p./pp.
 - Articoli in volume: D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-1002, t. I, p/pp.
 - Articoli in riviste: W. Cavini, *Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)*, «Antiquorum philosophia», 1 (2007), p./pp.
6. Bibliografia. *Modello B* (richiami bibliografici completi al termine del contributo):
 - i richiami bibliografici, nel testo e nelle note, devono indicare il cognome dell'autore e l'anno di pubblicazione racchiusi tra parentesi tonde, mentre l'eventuale anno dell'edizione originale richiede le parentesi quadre. Es.: (Santucci 1997, p./pp.); (Hume 2006 [1751]). I riferimenti agli autori devono essere corredate dall'anno di pubblicazione riportato tra parentesi. Es.: Mill (1848).
 - La bibliografia finale consiste nell'elenco completo delle citazioni inserite nel testo e nelle note e va compilata come segue:
 - Santucci, A. (1971), *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza.
 - Felice, D. (2001), *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.
 - Cavini, W. (2007), *Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)*, «Antiquorum Philosophia», 1, pp. 123-170.

Instructions for authors

Potential contributors will send the final version of their paper to the editor-in-chief at domenico.felice@unibo.it. Editors will communicate if the paper has been accepted within 90 days from its submission, after consulting the scientific committee and the anonymous referees.

Each contribution must follow the style sheet instructions and it must include an abstract in English (max. 700 characters), 5 keywords, the JEL classification code (if necessary) together with 'bio-data' details (name, e-mail address, affiliation) using the same font and format as for the article.

Style sheet instructions

1. Each article must be written using a Word file. It must contain max. 80.000 characters, including spaces.
2. Use character 12 of Times New Roman for the main part of your text.
3. Divide your article in titled paragraphs (editors will reserve the faculty to modify titles).
4. Notes must be footnotes, using Times New Roman, character 10.
5. Short quotations (max. 2-3 lines) must be put in inverted commas (e.g. «.....») and followed by their source.
6. Quotations, which are longer than 2-3 lines, will not be put in inverted commas. They must be preceded and followed by a blank line. Use Times New Roman, character 10.
7. If you often quote one or more works, which are the subject matters of your dissertation, use the acronym of their titles, except for the first quotation which must refer to the whole title followed by its acronym in round brackets.
8. Foreign words must be in italics. If you want to underline words or particular terms, put them in quotation marks (e.g. "..."), without using bold type or small capital letters.
9. References, both in the text and notes, must specify the author's surname and the date of publication in round brackets, e.g. (Santucci 1997) or (Santucci 1997, p./pp.). References to authors must be followed by the date of publication. If the publication date of the original version is also quoted, it must be put in square brackets, e.g. (Smith 2006 [1976]).
10. The final bibliography must list all the references which have been included in the text and notes.
 - a) Books
Santucci, A. (1971), *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza.
 - b) Articles in volumes
Felice, D. (2001), *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (ed.), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.
 - c) Articles in reviews
Cavini, W. (2007), «Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)», *Antiquorum Philosophia*, 1, pp. 123-170.