



GIUSEPPE CAMBIANO

Platone e il governo misto

JOHN THORNTON

La costituzione mista in Polibio

CLAUDIO FIOCCHI

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

PIERRE-LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS

Elogio di Montesquieu
(a cura di Domenico Felice e Piero Venturelli)

VOLTAIRE

Spirito delle leggi (dai *Quesiti sull'Enciclopedia*, 1771)
(a cura di Domenico Felice)

RICCARDO CAMPI

Divagazioni su temi voltairiani: gusto, stile, lusso, ironia

CORRADO MALANDRINO

L'«invenzione» della complementarità del pensiero federalista
di Kant e Hamilton in Italia

ELISA REATO

Filosofia, politica, letteratura: Jean-Paul Sartre, 1938-1946

FABIANA FRAULINI

Qualche considerazione sulle *Pensées* di Montesquieu

montesquieu.it

Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni



Montesquieu.it

Rivista elettronica annuale del Dipartimento di Filosofia dell'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 International 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 978-88-491-3607-4

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 2011

da Studio Rabbi - Bologna



Indice

- 5 GIUSEPPE CAMBIANO
Platone e il governo misto
- 23 JOHN THORNTON
La costituzione mista in Polibio
- 69 CLAUDIO FIOCCHI
Questioni di lessico politico tra traduzioni di testi latini
e trasmissione della *Politica* di Aristotele:
libertas e *liberté* nelle traduzioni di Oresme, Foulechat
e del *Songe du Vergier*
- 83 PIERRE-LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS
Elogio di Montesquieu
(a cura di Domenico Felice e Piero Venturelli)
- 103 VOLTAIRE
Spirito delle leggi (dai *Quesiti sull'Enciclopedia*, 1771)
(a cura di Domenico Felice)
- 117 RICCARDO CAMPI
Divagazioni su temi voltairiani: gusto, stile, lusso, ironia
- 141 CORRADO MALANDRINO
L'«invenzione» della complementarità del pensiero federalista
di Kant e Hamilton in Italia
- 165 ELISA REATO
Filosofia, politica, letteratura: Jean-Paul Sartre, 1938-1946
- 191 FABIANA FRAULINI
Qualche considerazione sulle *Pensées* di Montesquieu

Platone e il governo misto

di Giuseppe Cambiano

(Scuola Normale Superiore di Pisa)

This paper discusses Plato's political philosophy in the light of Polybius's theory of mixed government or regimen mixtum. The article focuses mainly on Plato's Statesman and Laws.

Keywords: *Mixed Government, Plato, Polybius*

1. Per affrontare la questione dell'assenza o presenza di uno o più concetti di costituzione mista nel pensiero di Platone può essere utile assumere a termine di confronto alcuni punti della trattazione di questo concetto svolta da Polibio nel frammentario libro VI delle sue *Storie*, la quale costituirà una delle più importanti pezze d'appoggio per le utilizzazioni moderne di questa nozione¹. Polibio prende posizione contro non precisati sostenitori di due tesi (probabilmente connesse fra loro), ossia che esistano soltanto tre tipi di costituzione (*politeia*), da essi denominate *regalità*, *aristocrazia* e *democrazia* e che queste siano le costituzioni ottime (3, 5-7). La prima tesi gli appare smentita dall'osservazione dell'esistenza di costituzioni monarchiche e tiranniche, assai diverse dalla regalità, benché con punti di somiglianza con questa; e lo stesso discorso vale per la relazione tra oligarchie e aristocrazie e tra forme di democrazia (3, 9-12). Regalità non è qualsiasi tipo di governo di uno solo (*monarchia*), ma soltanto quella che gode del consenso dei governati e che governa mediante la saggezza (*gnome*) e non con la paura e la violenza (4, 2). Così non ogni oligarchia è aristocrazia, ma solo quella nella quale il governo è nelle mani degli uomini più giusti e saggi, né è democrazia semplicemente quella in cui la moltitudine è pa-

¹ Cfr. G. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Alterthum*, Amsterdam, Hakkert, 1968; F.W. Walbank, *Polybius*, Berkeley - Los Angeles - London, The University of California Press, 1972, pp. 130-156, e W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980. Cfr. anche C. Carsana, *La teoria della "costituzione mista" nell'età imperiale romana*, Como, New Press, 1990, e, per gli usi moderni della nozione di costituzione mista, G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

drona di fare tutto ciò che vuole, ma propriamente solo quella in cui le decisioni dei più sono ancorate alle tradizioni patrie che comportano venerazione degli dèi, cura dei genitori, rispetto dei più anziani, obbedienza alle leggi, ossia, potremmo dire, quella in cui sono rispettati una serie di rapporti gerarchici (4, 3-5). Bisogna dunque concludere che i generi di costituzione sono sei: oltre ai tre predetti, le forme negative connaturate a ciascuno di essi, ossia *monarchia*, *oligarchia* e *oclocrazia* (4, 6). Più precisamente, tra queste forme esiste una successione naturale, secondo cui da ciascuna forma positiva si genera la corrispondente negativa e dalla negativa la positiva successiva, con la parziale eccezione del governo di uno solo che presenta una sequenza più complessa. In questo caso infatti il punto di partenza è la monarchia, il governo di uno solo senza ulteriori qualificazioni, che si corregge e perfeziona in regalità, la cui corruzione è la tirannide. Poi dalla tirannide si genera l'aristocrazia, che si muta in oligarchia, da cui si genera per opposizione la democrazia, che per *hybris* e illegalità si converte in oclocrazia². Polibio sa che il tema del mutamento naturale (*metabolé katà physin*) delle forme costituzionali è stato accuratamente esplorato da Platone (5, 1-3), ma a lui interessa soltanto nella misura in cui gli è utile per comprendere le vicende della storia di Roma, che ripercorrono questa sequenza naturale.

Se si potesse sostenere che ottime sono le tre forme semplici e non ovviamente le loro degenerazioni, il problema della costituzione ottima sarebbe già risolto di fatto. In realtà Polibio si sente autorizzato a respingere anche questa seconda tesi, perché gli appare chiaro che bisogna considerare ottima la costituzione che risulta da elementi peculiari delle tre forme semplici (3, 7). Questo punto è per lui dimostrabile mediante il *logos* e mediante i fatti, secondo una duplicità di piani già differenziati da Platone e una procedura sovente impiegata anche da Aristotele nella sua *Politica*. Il fatto cui Polibio si appella esplicitamente sin dall'inizio è la legislazione di Licurgo, che fu il primo a organizzare Sparta secondo questo schema (3, 8). Il *logos* poggia invece sul riconoscimento della naturalità della successione delle costituzioni, che contiene dunque come costitutivo di ciascuna forma positiva il germe che dà luogo alla sua degenerazione negativa. Polibio, com'è noto, ritiene che la sequenza naturale abbia un andamento ciclico (*anakyklosis*) per cui giunti al punto terminale della sequenza l'ultimo termine (tirannide del popolo) si converte nel punto iniziale, monarchia nel senso di governo di uno solo³. È possibile sfuggire a questo ciclo? Apparentemente sembra che l'espedito per sfuggirvi o almeno rallentarlo drasticamente sia appunto una costituzione mista. Qui entrano in gioco ap-

² Polibio 4, 7-10; per il perfezionamento della monarchia in *basileia* cfr. anche 5, 9-10 e 6, 7-12 e per i passaggi da *basileia* a tirannide, ad aristocrazia, oligarchia, democrazia, *cheiokratia* e dispotismo del *plethos* unico a governare, cioè *monarchos*, cfr. 7, 8-9, e 8, 1-5; 9, 1-9.

³ Polibio 9, 10. Sul concetto di *anakyklosis* cfr. soprattutto G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 2 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, vol. I, pp. 3-118. In generale cfr. anche G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to Reformation*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1979.

punto Roma e Sparta, ma mentre a Roma essa fu raggiunta attraverso molte lotte e vicende e sofferenze (*agonon e pragmaton*) (11, 13-14), a Sparta ciò fu dovuto al *logos* di Licurgo che si tradusse nella sua opera di legislatore, ossia in un progetto razionale consapevole elaborato sin dall'inizio. Polibio presuppone che Licurgo si fosse già reso pienamente conto (*synnoesas, syllogisamenos*) di questo ciclo naturale della successione delle costituzioni, dovuta al fatto che ciascuna forma semplice, per il fatto di costituirsi sulla base di un'unica *dynamis*, è fragile e destinata naturalmente a tramutarsi nella connaturata forma negativa, come il ferro in ruggine (10, 1-5). Questa conoscenza aveva fornito a Licurgo una preconoscenza (*proeidomenos*) di ciò che sarebbe accaduto, la quale lo aveva condotto a organizzare la *politeia* spartana non secondo una delle forme semplici, ma selezionando e componendo tra loro gli elementi positivi (*aretai*) delle forme ottime (*ariston politeumatōn*), affinché nessun elemento proprio di ciascuna forma si accrescesse oltre il dovuto e degenerasse quindi nella forma negativa. La finalità di Licurgo era dunque di impedire l'eccessivo ampliamento di potere di una delle tre componenti (proprie di ciascuna forma semplice: regalità, *aristoi*, *demos*). Questa finalità era raggiunta mediante un sistema di spinte e contropunte che portavano a una situazione di equilibrio: la metafora esplicita usata da Polibio è quella della bilancia, come è provato dall'uso di termini quali *antispomenes, katarrepe, isorropoun, zygotatoumenon* (10, 6-7; cfr. *ropé* a 10, 10). Polibio rintracciava una base psicologica in questo sistema: ciascuna delle tre componenti incute paura, *phobos*, in altre. Si tratta dunque di un sistema di paure incrociate (Polibio chiama ciò *antipatheia*), che fungono da freni all'eccessivo incremento di potere di una delle tre componenti, ossia i due re, la gerusia (o cui membri sono selezionati *aristinden*), il *plethos* (10, 8-11). Il risultato era stato la lunga durata della costituzione spartana e della sua libertà (10, 11), sino ai tempi di Polibio, il che le aveva consentito di sfuggire (almeno sinora) al ciclo delle costituzioni.

2. Come si vede, la prima condizione per la possibilità dell'elaborazione di un concetto di costituzione mista in senso polibiano è che le costituzioni siano tre e che ciascuna di esse comporti una corrispondente forma negativa. Proprio in quanto ciascuna forma positiva genera dal suo interno gli elementi per il mutamento nella negativa, è necessario selezionare solo gli elementi positivi di ciascuna delle tre e mescolarli tra loro. Quando Platone affronta il problema delle costituzioni politiche, si trova di fronte al dato già consolidato nella tradizione di una tripartizione delle forme di governo o di costituzione, in base al numero dei detentori del potere. Basta pensare al celebre dibattito ambientato in Persia sui pregi e difetti di ciascuna delle tre forme, *isonomie*, oligarchia e monarchia, presente in Erodoto III 80-82⁴. Nella *Repubblica* Platone presenta questa tripartizione come un dato noto. Infatti già nel primo libro egli mette in bocca a

⁴ Qui è usato il termine *isonomie* e non *demokratie* (che pure gli è noto), forse perché avverte *demokratie* come specificamente greca (così D. Musti, *Demokratia. Origine di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 55-56).

Trasimaco, uno degli interlocutori di Socrate, sostenitore della ben nota tesi che la giustizia è l'utile del più forte, la constatazione – sotto forma di domanda retorica – che alcune città sono governate da un tiranno (*tyrannountai*), altre *demokratountai* e altre ancora *aristokratountai* e che ciò che domina in ciascuna città è *to archon* (338 d 6-9), ossia, noi diremmo, il potere operante di fatto in ciascuna di esse (poco dopo parla di potere costituito, *kathestekuia arché*, cfr. 338 e 5-339 a 4). Tale potere stabilisce le leggi facendo riferimento a ciò che è utile a sé (338 e 1-3). La specificità di questa posizione di Trasimaco è di rendere di fatto irrilevante la differenziazione delle forme di costituzione e di governo rispetto alla logica del potere, che è unica e, quindi, la distinzione di tali forme in base al numero dei detentori del potere: l'identificazione della giustizia con l'utile del più forte è il contrassegno del potere, quale che sia la forma costituzionale e di governo in cui si traduce. Ciò vale in tutte le *poleis*, dice Trasimaco, *pantachou* (338 e 5-338 a 4). Socrate rifiuta la teoria di Trasimaco, ma in fondo ne accetta un corollario o un presupposto, ossia l'azzeramento delle differenze tra le varie forme di governo, che in ultima analisi risultano anche per lui secondarie, ma rispetto a un modello di costituzione ottima. Quando infatti nei libri VIII-IX delinea una fenomenologia della sequenza delle forme di governo, questa fenomenologia descrive un processo di corruzione, per il quale è in un certo senso meno rilevante il grado relativo di corruzione di ciascuna, quanto il fatto che tutte si differenziano più o meno dall'unica forma buona di governo, ossia quella rintracciata mediante il metodo ipotetico, del governo dei filosofi⁵.

Il libro V della *Repubblica* si era aperto con l'affermazione di Socrate che, se è corretto il modello di città e di *politeia* che è stato delineato, allora le altre sono cattive ed errate: esse sono quattro e si realizzano in quattro tipi negativi (*poneria*) (449 a 1-5). Glaucone aveva chiesto quali fossero e Socrate stava per dirli in successione (*ephexes*), seguendo il modo in cui ciascuno gli appariva mutarsi (*metabainein*) reciprocamente a partire dagli altri (449 a 6-b 1), ma era stato interrotto da Polemarco e Adimanto che gli avevano chiesto chiarimenti sulla questione delle donne e dei figli. Il discorso era ripreso da Glaucone, dopo che tale questione era stata chiarita e si era precisato che condizione ultima per la realizzazione della *polis* ottima era il governo dei filosofi. Glaucone ricorda che Socrate aveva detto che, se essa è appunto *orthé*, le altre sono errate e che ci sono quattro tipi (*eide*) delle rimanenti *politeiai* (543 c 8-544 a 4) e gli chiede pertanto un chiarimento. Socrate procede allora a elencarle in sequenza secondo un ordine decrescente dell'apprezzamento che esse ricevono: la prima è la costituzione di Creta e di Sparta, la seconda è quella chiamata oligarchia (che è già una *politeia* piena di mali) e terza quella divergente da questa e che si genera successivamente (*ephexes*), cioè la democrazia e infine la tirannide *gen-*

⁵ Cfr. G. Cambiano, *La méthode par hypothèse en République II*, in *Études sur la République de Platon*, 2 voll., éd. par di M. Dixsaut, avec la collaboration de F. Teisserenc, Paris, Vrin, 2005, vol. II, pp. 9-24.

naia, quarta ed estrema malattia (*eschaton nosema*) della *polis* (544 c 1-7)⁶. Socrate sa che esistono anche *dynasteiai* (forme di dominio patriarcale?) e regalità comprate (Cartagine?) e alcune *politeiai* del genere in qualche modo intermedie (*metaxy*) a queste, reperibili sia tra i Barbari, sia tra gli Elleni, ma esclude che esse siano caratterizzate da un *eidos diaphanés* come le quattro indicate (544 c 7-d 3). Si potrebbe porre la questione se il concetto di *metaxy* implichi o rinvii al concetto di misto, ma nulla di chiaro ci è detto in proposito; chiara è invece l'opposizione tra le quattro "forme trasparenti", che si mostrano per quello che sono e quindi si distinguono chiaramente l'una dall'altra, e le forme di *politeia metaxy*, che non godono di un analogo grado di trasparenza. Le quattro forme trasparenti vengono classificate seguendo una gerarchia di apprezzamento, che riflette valutazioni diffuse e una nomenclatura già consolidata (come si sottolinea ripetutamente in questi passi). Per Socrate però esse sono tutte erranee se confrontate con l'unica corretta. Ciò comporta che in questa prospettiva non si apre alcuno spazio possibile per la teorizzazione di una costituzione mista come ottima, costruita a partire dalla selezione di elementi positivi da ciascuna delle forme semplici, perché la costituzione ottima è già data a monte di queste costituzioni semplici diffuse (per non parlare di quelle *metaxy*) ed è anzi il punto di partenza e il criterio che consente di classificare e qualificare tutte queste forme come erranee e di collocarle in una scala gerarchica di disvalore crescente.

L'analisi di Platone consisterà allora in una ricostruzione razionale, non storica, della genesi di queste varie forme erranee a partire dalle trasformazioni (*metabolai*) della costituzione ottima e, poi, delle forme successive⁷. Il concetto cardine è appunto quello di *metabolè*: non si tratta dunque di una classificazione statica di forme di governo, per esempio in base al numero dei detentori del potere, ma di una ricostruzione che rintraccia un *continuum* tra esse, nel senso che, se una determinata forma ha certe caratteristiche, da essa – sotto certe condizioni, per esempio la spaccatura e la conflittualità all'interno del corpo governante – deriva logicamente un'altra forma. Mentre nella parte precedente Platone aveva proceduto per via ascendente, all'individuazione di condizioni sempre più necessarie per la costituzione di una città giusta sino a pervenire alla condizione che, oltre a essere necessaria, era infine anche sufficiente (ossia il governo dei filosofi), ora egli può procedere per via discendente, mediante una sottrazione progressiva di elementi positivi dalla città giusta e via via dalle forme successive di *politeia*. In tal modo egli può spiegare come si generino uno dall'altro gli *eide* di *poleis*, che saranno allora cinque, quella ottima, assimilata all'aristocrazia, e le quattro erranee (544 e 4-5). Non è qui il caso di analizzare i caratteri che Platone assegna a ciascuna delle forme semplici, che sono nell'ordine quelle che egli chiama timocrazia o timarchia (nome probabilmente conia-

⁶ Forse qui il termine *gennaia* va preso nel senso di 'autentica', allo stato puro, senza pensare a una connotazione morale, come appare invece nella ben nota espressione 'nobile menzogna'.

⁷ Oltre a G. Cambiano, *La méthode par hypothèse*, cit., cfr. E. Helmer, *Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la République*, in *Études sur la République de Platon* cit., vol. I, pp. 149-168, che analizza anche punti comuni e differenzianti fra i tre dialoghi.

to da Platone stesso, 545 b 4-8), oligarchia, democrazia e tirannide. Il punto delicato è ovviamente come sia possibile che dalla forma ottima possa generarsi una forma inferiore, ossia come sia possibile una modificazione di essa, se è appunto ottima. Socrate riconosce che si tratta di un punto difficile, ma introduce, senza discuterlo, un assunto generale, ossia che ogni cosa generata è suscettibile di corruzione, a causa del ciclo della rivoluzione cui ogni cosa è soggetta, e questo vale anche per la *polis* ottima. Come poi per tutte le altre forme successive, anche qui la ragione va individuata nell'ingenerarsi della divergenza e del conflitto, della *stasis*, tra i detentori del potere (in questo caso gli *aristoi*) (545 c 8-d 3). Il primo elemento che col tempo porta a questo risultato è ravvisato nel fatto che i governanti non sanno cogliere con il ragionamento i momenti favorevoli per gli accoppiamenti tra i cittadini di sesso opposto. Il risultato sarà una mescolanza (*homou migenes*) dei metalli (ferro ad argento e bronzo a oro) (546 e 1-547 a 2), ossia di individui dotati di attitudini naturali radicalmente differenti, il che produrrà dissomiglianza e disarmonia, con il conseguente insorgere di conflitti, con il *genos* di ferro e bronzo che spinge verso l'arricchimento, mentre quello di oro e argento spinge verso l'*areté* (547 a 2-b 7). Di qui l'istituzione della proprietà privata per i governanti. Se è vero che Platone introduce in questo quadro la nozione di ciclo, su cui Polibio baserà poi la sua costruzione, è interessante però che in questo contesto egli contrassegni la mescolanza come un tratto decisamente negativo. Certo non è una mescolanza di forme di costituzione, ma è una mescolanza che contravviene alla distinzione naturale fra le classi dei cittadini. Nella misura in cui già la prima forma derivata è caratterizzata dall'elemento negativo della mescolanza, si può in qualche modo assumere che la costituzione ottima non sia caratterizzata da mescolanza, ma consista semplicemente nel governo dei migliori (uno o pochi che siano), ossia dei filosofi. La mescolanza emerge invece nel momento in cui comincia ad avviarsi verso la corruzione in timocrazia. Platone denomina appunto timocrazia o timarchia questa prima forma di costituzione derivante dalla costituzione ottima, proprio per distinguerla da aristocrazia e oligarchia, rispetto a cui è intermedia (*en meso*) (547 c 6-7), il che conferma ancora una volta come rilevante non sia il numero dei detentori del potere preso a se solo. Il concetto cardine che spiega la relazione della timocrazia con la costituzione ottima sarà invece quello di imitazione: essa imiterà in alcune cose la precedente (e qui stanno i suoi elementi positivi), ma in altre l'oligarchia (per esempio nel desiderio di ricchezze), proprio in quanto è intermedia e avrà infine tratti peculiari, come la propensione per la guerra, dov'è chiaro il riferimento a Sparta (547 c 9-d 3). Ciò che viene a mancare nei governanti di questa nuova forma di costituzione è il requisito fondamentale della città giusta, ossia il connubio sapere e potere, e ciò è ovvio in quanto, dice Platone, essi sono ormai «uomini misti» (547 e 3). È difficile allora in questo modello elaborare una concezione che attribuisca positività alla mescolanza o concepisca la mescolanza come selezione di elementi esclusivamente positivi. L'interlocutore di Socrate, Glaucone, riconosce che sarà inevitabilmente una *politeia* mescolata (*memeigmene*) di bene e di male (548 c 3-4). L'orizzonte teorico della riflessione sulle forme di costituzione nella *Repub-*

blica metteva strutturalmente fuori gioco ogni possibilità di elaborare una concezione positiva della mescolanza tra forme di governo. Le forme di costituzione successive alla timocrazia, individuate anch'esse "logicamente", rappresentano un progressivo precipitare verso il sempre più negativo, per cui diventa sempre più difficile estrarre da esse elementi positivi suscettibili di essere composti in una costituzione mista ottima. Non a caso l'unico riferimento, in questo contesto, alla metafora della bilancia è connotato anch'esso negativamente. Socrate infatti afferma che ci sono tanti tipi di individui quanti quelli di *politeiai*, le quali nascono appunto dai caratteri dei cittadini, i quali trascinano le altre cose come pesi in una bilancia (*rhepsanta*) (544 d 5-e 2), dove ciò che entra in gioco è appunto una bilancia squilibrata, non in equilibrio.

3. Per questo aspetto la prospettiva delineata nel *Politico* non appare molto differente da quella della *Repubblica*, anche se presenta, come vedremo, un'importante modificazione. Anche nel *Politico* le varie forme di costituzione rappresentano un *pis aller* rispetto al modello ottimo, che ravvisa la figura autentica del governante nel possessore di tecnica politica, ossia di un sapere. Anche qui le *politikai archai* sono denominate monarchia e poi *dynasteia* da parte dei pochi e come terzo schema di *politeia* il dominio della moltitudine, chiamato col nome democrazia (291 d 1-7). A questo punto però Platone introduce un'importante aggiunta, precisando che queste tre generano a partire da se stesse altri due nomi, sicché il totale viene ad essere di cinque (291 d 9-10). Ciò che consente di moltiplicare le forme è la presa in considerazione di altri criteri, oltre a quello del numero dei detentori del potere, e precisamente le modalità di esercizio del potere (attraverso il consenso o con la violenza), la discriminante di ricchezza e povertà nella distribuzione del potere e la presenza di leggi o l'anomia. Platone sembra presupporre che la nomenclatura che ne risulta sia già diffusa, non creata da lui: dividendo per due ciascuna delle prime due, denominano la monarchia, in quanto accoglie due tipi, tirannide e regalità, mentre quella in cui il potere è di pochi denominano di volta in volta aristocrazia e oligarchia (291 e 1-8). Ma se il governo dei più è diviso anch'esso in due, non ne risulteranno sei forme, anziché cinque? Platone ci informa che a proposito di tale governo dei più sui ricchi, sia esso di tipo consensuale o violento, fondato sul rispetto delle leggi o no, nessuno è solito mutarne il nome (291 e 10-292 a 3), ossia si parla in ogni caso di democrazia. Platone si attiene a questo uso ed è questo che gli permette di affermare che cinque sono i nomi delle forme di potere e non sei. Ma ancora una volta egli precisa che il vero criterio (*horos*) in base a cui determinare la correttezza di una qualsiasi di queste *politeiai* non è il numero dei detentori del potere, ma neppure il carattere consensuale o violento di esso, né la discriminante di ricchezza e povertà, né la conformità o no a leggi scritte, bensì il possesso di un certo sapere (*episteme*) (292 a 5-8, c 5-9; 293 c 5-d 2). Ciò pone chiari limiti all'attribuzione di piena correttezza alle forme di costituzione che emergono nella nomenclatura comune diffusa e conferma quindi l'impianto generale della *Repubblica*, con la conseguente messa fuori gioco del problema di una costituzione mista come forma ottima. Intanto il criterio del

sapere consente di inferire che una democrazia non può mai essere positiva, in quanto una moltitudine non può avere scienza; ciò è possibile soltanto a uno o due e, comunque, a pochi (292 e 1-293 a 4). Ma in generale si deve dire che tutte quelle che sono denominate *politeiai* nell'uso linguistico comune, non lo sono realmente (*ontos*), ma sono soltanto imitazioni della costituzione autentica fondata sul possesso di sapere da parte dei governanti. Il concetto di imitazione permette però di introdurre una discriminante di valore tra le quattro forme rimanenti (esclusa la democrazia per la ragione già rilevata) in quanto l'imitazione può essere in vista del meglio o in vista del peggio (293 e 2-5; 297 b 5-c 4). Si può allora registrare su questo punto un certo allontanamento o allentamento della rigidità dell'impostazione della *Repubblica*. Mentre nella *Repubblica* l'imitazione, come emerge chiaramente anche nel libro X, tendeva a essere trattata negativamente, la distinzione tra imitazione positiva e negativa consente di differenziare le forme di governo – nessuna delle quali è la costituzione ottima – in positive o negative, a seconda di come sia orientata la loro imitazione del modello. In particolare le prime saranno dette *eunomoi*, ossia caratterizzate dal rispetto di un buon ordinamento di leggi. Il concetto di imitazione, nella duplicità dei suoi aspetti possibili, consente di trasformare lo schema di decadenza progressiva della *Repubblica* nella costruzione di due classi, una positiva e una negativa, di forme costituzionali.

La legge ha il limite di prescrivere o vietare universalmente, mentre il sapere consente di cogliere anche le differenze dei casi individuali. Il rispetto della legge è però il meno peggio nei casi in cui nessuno sia dotato di scienza politica (cioè sia assente il vero uomo politico), sicché il parametro della legge diventa il perno intorno al quale ruota la costruzione di queste due classi. Occorre tuttavia avvertire che soltanto chi possiede la tecnica politica o conosce la legislazione (scritta o non scritta) che il tecnico, il vero politico potrebbe porre, è in grado di riconoscere se una legislazione esistente imiti realmente la costituzione ottima. In ogni caso Platone avverte che in assenza del vero politico, la cosa migliore è attenersi e obbedire alle leggi esistenti: questa è la forma più corretta e migliore, in quanto seconda (*hos deuteron*) (297 e 1-5). Questo vale ovviamente per la democrazia, perché l'imitazione di chi è costitutivamente privo di scienza, ossia il *plethos*, sarà inevitabilmente pessima (300 d 9-e 5) e il meglio sarà dunque che esso si attenga alle leggi scritte e alle consuetudini patrie (300 e 11-301 a 4). Nel caso del governo dei ricchi (che sono pochi), sarà invece possibile operare una distinzione in base al criterio dell'imitazione e, precisamente, quando essi imitano la costituzione ottima, chiamiamo questa forma di governo aristocrazia, mentre quando non si curano delle leggi, oligarchia (301 a 6-8). Anche per il governo di uno solo si perverrà alla distinzione tra re e tiranno, ma nel caso del re senza introdurre due nomi distinti per il *monarchounta metà epi-sthemes* e per quello *metà doxes*, cioè prescindendo dal possesso di scienza o di semplice opinione: l'importante qui è la conformità alle leggi (301 a 10-b 3). In questo senso il criterio della conformità o no alle leggi consente di indicare in sei le forme costituzionali, anche se prima aveva parlato di cinque. Prima però Platone si atteneva all'uso linguistico corrente; ora invece egli dispone di un cri-

terio di divisione dialettica che permette di costruire coppie di alternative. Abbiamo visto infatti che la divisione delle tre forme di governo (di uno, pochi, molti) genera sei forme a seconda che ci sia obbedienza o no alle leggi (302 b 6-c 10): si avranno allora regalità e tirannide, aristocrazia ed oligarchia e anche la democrazia bisognerà porre che sia duplice, anche se il nome non è duplice (301 d 1-e 2). Ma il criterio della conformità alle leggi consente anche di costruire una gerarchia di disvalore crescente tra esse⁸. Precisamente si avrà che la monarchia aggiogata a buone leggi è la migliore, mentre quella *anomos* è la più dura e pesante tra le forme di governo: essa è la tirannide (302 e 10-12). Abbiamo così ottenuto gli estremi positivo (*eunomon*) e negativo (*paranomon*) della scala. E poiché il poco è intermedio tra l'uno e il molto, intermedia (*mese*) sarà la costituzione del governo dei pochi (303 a 1-2), mentre quella del *plethos* è debole sotto tutti gli aspetti e incapace di nulla di grande né nel bene né nel male, in quanto le cariche sono distribuite a molti in piccole porzioni (303 a 4-7). La conseguenza è che la democrazia è la peggiore tra le forme di governo legali e la migliore invece tra quelle che contravvengono alle leggi (*paranomon*) (303 a 7-b 2). Avremo dunque una gerarchia di valore decrescente secondo un duplice ordine: 1) nell'ambito delle costituzioni legali: monarchia, aristocrazia, democrazia; 2) nell'ambito delle forme che non rispettano le leggi: democrazia, oligarchia, tirannide. Il modello del *Politico* si distingue da quello della *Repubblica* non tanto come modello statico rispetto a modello dinamico, perché anche nel *Politico* Platone parla di *genesis* ed è chiaro che in entrambi i casi si tratta non di genesi empirica, ma di genesi logica (cfr. 301 c 6-d 6; cfr. anche 297 e 5-6). Piuttosto il modello del *Politico* fa intervenire il concetto di imitazione (nelle due direzioni, positiva e negativa) che può produrre un'impressione di staticità. Ma anche qui Platone ribadisce che le *politeiai* esistenti, in quanto tutte lontane più o meno dalla costituzione ottima, sono piene di mali e per lo più vanno a picco, ma rileva anche che è stupefacente come alcune, nonostante tali mali, si dimostrino resistenti e stabili (301 e 5-302 b 3). Emerge qui la nozione di stabilità, che da Polibio sarà strettamente associata al concetto di costituzione mista, l'unica in grado di assicurarla, sfuggendo alla vicenda ciclica dei mutamenti di costituzione. Ma Platone non fa alcun cenno in merito. Forse nella prospettiva del *Politico* è l'osservanza delle leggi scritte e delle tradizioni patrie quella che meglio è in grado di garantire una stabilità, pur all'interno di inevitabili mali. Rispetto al problema della costituzione mista, però, il bottino offerto dai due dialoghi è risultato ben scarso. La situazione sembra mutare nelle *Leggi*.

4. La centralità del riferimento alle leggi per costruire le classi positiva e negativa di *politeiai* prepara il terreno alla trattazione delle *Leggi*. Ma occorre non di-

⁸ Giustamente M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 41, ha sottolineato come, introducendo forme corrotte, Platone abbia riconosciuto una positività almeno relativa ai tre regimi corrispondenti non corrotti, pur trattandosi di «una soluzione di ripiego», data la sfiducia degli uomini circa «la possibilità che esista di fatto un reggitore-filosofo».

menticare che anche in quest'opera la costituzione secondo le leggi è pur sempre la seconda dopo l'ottima. Tuttavia è in quest'opera che sono state reperiti gli elementi di una riflessione platonica sulla costituzione mista⁹. Nel terzo libro Platone elabora, ancora una volta, una storia congetturale della genesi delle città e delle costituzioni e delle loro *metabolai* a partire dai tempi antichissimi, successivi ai cataclismi che portarono alla distruzione delle città situate in pianura e consentirono la sopravvivenza solo di pochi pastori presenti sui monti. Infatti l'interrogativo iniziale è: quale *arché politeias* diciamo *gegonenai*? (670 a 1-2). Essa coincide con il punto a partire dal quale si ebbe anche di volta in volta un progresso (*epidosis*) verso l'*areté* o il vizio (a 5-6). Che si tratti di una ricostruzione razionale e non di una narrazione "storica" in senso proprio sembra confermato dal fatto che l'anonimo Ateniese, interlocutore principale del dialogo, invita a cogliere la causa, l'*aitia*, del mutamento, la quale ci può forse mostrare la prima genesi e mutamento delle *politeiai* (676 c 6-8). Richiamo brevemente le tappe di questo percorso che porta all'emergere di queste varie forme di *politeiai*. Il primo tipo di organizzazione "politica", proprio dei sopravvissuti ai cataclismi che vivevano seguendo i costumi e i cosiddetti *nomoi patrioi*, è quello che all'Ateniese appare chiamato da tutti *dynasteia* e che, a suo avviso, ancor oggi sussiste sia tra Elleni sia tra Barbari (680 a 3-b 3). Una descrizione di esso risulta dal mondo dei Ciclopi qual è rappresentato da Omero, una descrizione che all'altro interlocutore, lo spartano Megillo, pare ben esprimere *dià mythologian* la condizione selvaggia di quegli antichi tempi (680 c 6-d 3). Si tratta di quello che si potrebbe chiamare regime patriarcale, nel quale il più anziano comanda all'interno del gruppo familiare, e che l'Ateniese definisce la «regalità più giusta di tutte» (680 d 7-e 4). Anche con l'aggregarsi e poi l'ingrandirsi di questi nuclei, l'affermarsi dell'agricoltura sulle pendici dei monti e la costruzione di cinte di difesa dalle fiere, è verosimile (*eikòs*) – questo termine conferma come si tratti di una storia congetturale – che ciascuno dei nuclei componenti di queste aggregazioni preferisca i *nomoi* propri e si renda perciò necessaria una legislazione unificante (681 a 7-c 5). Tale compito è affidato a legislatori che mirino all'utile comune, istituiscano dei governanti e, a partire dalle *dynasteiai*, diano luogo a qualche aristocrazia o anche a qualche *basileia* (681 c 7-d 5). A queste due prime forme fa seguito una terza forma, «nella quale tutte le forme e affezioni (*eidh e pathemata*) delle *politeiai* vengono a coincidere (*sympiptei*)» (681 d 7-9). Con questa espressione Platone sembrerebbe già fare riferimento a una forma mista di tutte le altre forme, dove è da sottolineare «tutte». L'Ateniese esemplifica questa situazione con Troia (681 e 1-5), ma non è chiaro in che senso Troia rappresenti una costituzione mista. Il testo è opaco su questo punto, parla solo della costruzione di città in pianura, come Troia appunto e altre, della guerra mossa a Troia, di rivolte cittadine, di esuli che tornano dopo aver mutato nome da Achei in Dori e di tutto ciò che «voi Spartani, partendo di qui *mythologheite* ed esponete compiutamente» (682 e 2-6). Come suc-

⁹ Cfr. da ultimo M. Bontempi, *Il misto della "Politeia" in Platone*, «Filosofia politica», 19 (2005), pp. 9-24.

cessiva a questi eventi l'Ateniese elenca una quarta *polis* o, meglio, *ethnos* (683 a 4-8): si tratta del tempo in cui Sparta, Argo e Messene costituivano un tutto unico, soggetto agli stessi governanti, che però decisero poi di dividere l'esercito e di fondare tre città. Di queste divennero re ad Argo Temeno, a Messene Cresfonte e a Sparta Procle ed Euristene. Tuttavia esse rimasero legate tra loro da un patto di soccorso reciproco nel caso che qualcuno tentasse di rovinare la regalità (683 c 8-e 1). Si tratta allora di vedere come poté intervenire il mutamento e qui il vantaggio è dato dal poter confermare quanto è stabilito dal *logos* mediante ciò che era avvenuto, ossia di corroborare la ricostruzione razionale mediante il riferimento a fatti storici (683 e 8-684 a 1; cfr. 692 b 7-c 7, dove ciò che è avvenuto è chiamato *paradeigma* per determinare ciò che è meglio). Come si pervenne allora da questo giuramento di soccorso reciproco, volto a conservare la regalità, e da una situazione in cui esisteva il consenso del *plethos* su questa forma di governo (cfr. 684 a 2-c 9), unita a una suddivisione egualitaria delle terre e all'abolizione dei debiti, alla rovina (684 d 1-685 a 4)? La causa fondamentale è ravvisata nell'infrazione delle naturali gerarchie di comando (dal momento che è necessario che vi siano governanti e governati, *archontes* e *archomenoi*), quelli che l'Ateniese chiama *axiomata* (689 e 4 sgg.), con la conseguenza che il potere finisce nelle mani di chi non è appropriato a governare, trionfano l'eccesso e la prevaricazione (*pleonektein*) sulle leggi stabilite: ciò che ne risulta sono ingiustizia e conflitto, *stasis*. I re di Argo e Messene commisero errori a proposito di tali *axiomata* e in tal modo rovinarono se stessi e la potenza dell'Ellade (690 d 5-7), che sarebbe stata capace di contrastare i nemici esterni, dove sono chiare qui le risonanze panelleniche del discorso platonico.

A questo destino era sfuggita Sparta, che era riuscita a evitare questi errori ed eccessi e a conservare la giusta misura, il *metrion*. A questo punto l'Ateniese torna a fornire una sorta di storia congetturale di Sparta (cfr. *topasai*, *eoiken* in 691 d 4-6), scandita in tre momenti, dovuti a tre tipi di agenti, che introducono innovazioni fondamentali per quanto riguarda la distribuzione del potere. Come si è visto, Sparta si differenziava da Argo e Messene, per il fatto che in essa sin dall'inizio c'era una doppia regalità. Ora questo fatto è attribuito all'iniziativa di un dio capace di prevedere il futuro: la doppia regalità si avvicina di più al *metron*, alla giusta misura¹⁰. Ciò significa che la forma iniziale è la regalità, una regalità in cui il potere è suddiviso e quindi lontano dall'unilateralità e dal rischio di eccessi. L'Ateniese non dice che un re serve da freno o bilanciamento all'altro, ma possiamo inferirlo. La seconda fase è attribuita all'opera di una «natura umana mescolata a una certa *dynamis* divina», che si rende conto che il potere, l'*arché* è ancora *phlegmainousa*, letteralmente 'gonfia di flegma' e quindi infiammata, eccessiva, e pertanto mescola (*meignysin*) il potere (*dynamis*) saggio conforme alla vecchieia alla forza fiera *katà genos*, facendo sì che il potere dei 28 anziani avesse uguale valore di voto (*isopsephon*) alla *dynamis* dei re nelle cose più importanti (691 e 1-692 a 3). Il senso di questo passo dipende

¹⁰ Leggi 691 d 8-e 1; cfr. 692 b 2-3, dove si parla però di un solo re, Aristodemo, cui succedettero i due figli Procle ed Euristene.

dall'interpretazione che si dà all'espressione *katà genos*. Se con essa si intende il *genos* aristocratico (nel senso dell'*aristinden*, che avrebbe poi usato Polibio), avremmo semplicemente che i geronti erano di provenienza aristocratica, ma appartenenti anche a una classe di età, la vecchiaia, la cui prerogativa è la saggezza. Se invece si intende il *genos* dei re, avremmo allora una vera e propria mescolanza di poteri tra re e geronti. Ho l'impressione che quest'ultima sia l'interpretazione più corretta, come potrebbe suggerire anche il successivo riferimento alla *dynamis isopsephon*. L'espressione «una natura umana mescolata a una certa potenza divina» si riferisce probabilmente a Licurgo, che per imporre la sua legislazione si era avvalso dell'oracolo di Delfi, la *dynamis* divina (cfr. in I 624 a 1-5 il riferimento a Apollo come sorgente delle leggi di Sparta). A Licurgo fa seguito un terzo salvatore, che vede come l'*arché* sia ancora eccessiva e allora introduce «come freno (*psalion*)» la *dynamis* degli efori, «conducendolo vicino alla *dynamis* sorteggiata (*klerotes*)» (692 a 3-6). L'allusione è probabilmente al re Teopompo che aveva introdotto l'eforato, di cui però non si dice esplicitamente che si tratta di una magistratura democratica, anche se l'elemento del sorteggio può indurre a pensare che sia tale. In ogni caso occorre tener presente che l'assunzione di efori sorteggiati introduce una sorta di «rappresentanza casuale», non comporta un governo diretto del *demos* nella sua globalità o, per lo meno, in una componente numericamente cospicua. Inoltre, ciò che è in gioco in queste successive operazioni è la *dynamis*, che già ridotta in una certa misura fin dalla regalità, viene ulteriormente ridotta dall'introduzione di altri poteri che si affiancano ai precedenti e ne limitano quindi la portata. Che le tre fasi equivalgano all'introduzione di elementi caratterizzanti delle tre forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) non è detto esplicitamente a chiare lettere, ma può essere inferito ed è proprio ciò che avverrà anche in epoca moderna¹¹. Si tratta però di una descrizione, che si differenzia nettamente da quella di Polibio, che attribuisce al solo Licurgo la mescolanza delle tre forme di governo. Nel caso di Polibio, si tratta di un progetto costruito per così dire a monte, il quale si traduce nella costituzione di Licurgo, che seleziona e mescola elementi positivi delle tre forme semplici, mentre nelle *Leggi* si tratta di una mescolanza come esito conclusivo di un processo scandito in fasi successive (come sarà per la Roma, ma non per la Sparta di Polibio). Ciò che è centrale in Platone è piuttosto l'idea di poteri che frenano e bilanciano altri poteri, in modo da evitare un'eccessiva concentrazione di potere in una sola componente¹². Né si deve dimenticare che Il soggetto della mescolanza per Platone non è tan-

¹¹ Mi limito a citare il caso del primo traduttore delle *Leggi* in latino, cioè Giorgio Trapezunzio, su cui G. Cambiano, *Polis*, cit., pp. 52-56.

¹² Tale sistema di forze, che si limitano ed equilibrano reciprocamente, riguarderebbe, secondo G. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press, 1960, pp. 538-541, solo l'esecutivo e diventerebbe quindi il punto di partenza per successive speculazioni sulla costituzione mista, al di là delle intenzioni di Platone. Secondo Nippel, *Mischverfassungstheorie*, cit., pp. 128-31 e 137, sarebbero miste, non in senso proprio come anticipazioni della nozione polibiana di *balance*, ma in quanto sistema di controllo fra organi, anziché in quanto somma di costituzioni.

to, sin dall'inizio, il potere nella sua generalità, quanto la regalità: è la regalità che è diventata *symmeiktos*, commista degli elementi che erano necessari e pertanto possiede la misura, *metron* (692 a 6-b 1), che garantisce la massima durata (*menousan malista archén*) (692 b 6-7). La vicenda di Sparta serve da lezione retrospettiva, in quanto ricercando le cause, *aitiai*, di tali cose, diventa possibile scoprire che non bisogna stabilire grandi poteri (*megalas archas*) né non mescolati (*ameiktous*) e che una *polis* dev'essere libera, saggia (*emphrona*) e amica a se stessa (cioè concorde) e il legislatore deve legiferare in vista di ciò (693 a 5-b 5). La vicenda storica di Sparta e delle città con cui era dapprima confederata, ricostruita razionalmente col senno di poi in modo da individuare le cause di tali vicende, legittima progetti legislativi del presente che limitino le sfere di potere dei singoli istituti e li mescolino. Sparta diventa in tal modo il paradigma di una forma mista di costituzione, che si tratta ora di tradurre nella nuova legislazione di cui occorre provvedere la colonia di Creta che, nel racconto delle *Leggi*, ci si accinge a fondare. Ma ciò non significa che Sparta fosse uscita come costituzione mista già dalle mani di Licurgo.

5. Il discorso sulla mescolanza però non si arresta qui, ma si riapre in seguito alla richiesta di chiarimenti da parte del cretese Clinia su *philia*, *phronesis* e libertà, che sono stati presentati come i contrassegni di una città in cui i poteri sono mescolati. Occorre però tener presente che punti di riferimento del discorso dell'Ateniese diventano ora in primo luogo Atene e la Persia, per cui a mio avviso bisogna badare a non sovrapporre automaticamente o a pretendere di comporre in un'unica teoria coerente il discorso precedente su Sparta e questo successivo su Atene e la Persia. Inoltre occorre rilevare che la mescolanza sembra ora intercorrere tra due elementi più che fra tre. L'Ateniese parla infatti di due madri delle *politeiai*, da cui tutte le altre si sono generate. Esse sono quelle che è corretto denominare monarchia e democrazia, il cui vertice (*akron*) è rappresentato, rispettivamente, dai Persiani e dagli Ateniesi, «mentre pressoché tutte le altre sono variegate (*pepoikilmenon*) di queste»¹³. Altrove in Platone la *poikilia* appare contrassegno in prima istanza della democrazia; qui sembra invece caratterizzare forme che non sono né monarchia né democrazia allo stato puro. Si tratta di mescolanze di queste due e di mescolanze corrette oppure non bisogna confondere *poikilia* con mescolanza corretta? Ho l'impressione che con *poikilia* si debba qui intendere forme di costituzioni che assumono colori e tratti delle altre due più che una mescolanza corretta. In realtà, come si vedrà, quelle due forme originarie sono corrette finché presentano la corretta integrazione del proprio principio con quello dell'altra e non pare che Platone intenda dire che quasi tutte le altre forme diverse da quelle due originarie siano automaticamente corrette, in quanto corrette mescolanze dei loro rispettivi principi. Se le costituzioni caratterizzate da una *poikilia* di entrambe fossero quelle ottime, avremmo che sarebbero superiori alle due madri e realizzerebbero ciò che l'Ateniese pre-

¹³ *Leggi* 693 d 2-7; Helmer, *Histoire, politique*, cit., l'intende invece nel senso di *variétés issues* da quelle.

senta come condizione necessaria per avere una città ben governata. Dice infatti l'Ateniese che, se ci dovrà essere libertà e amicizia accompagnata da *phronesis* – come appunto prescrive il *logos* che si sta facendo – è necessario prendere qualcosa da entrambe queste madri delle *politeiai* (693 d 7-e 3). Ora, i principi che caratterizzano le due forme-madre sono detti dall'Ateniese, rispettivamente, *tò monarchikòn* e *tò eleutheron*, ma se una di esse privilegia esclusivamente il proprio principio più del dovuto, non entrerà in possesso della giusta misura (*tà metria*). Maggiormente vicine a questa giusta misura di entrambi i principi appaiono all'Ateniese le costituzioni di Sparta e di Creta e quelle vigenti anticamente ad Atene e in Persia, meno invece nell'Atene e Persia odierne (693 e 5-694 a 1). E di questa situazione della Persia e di Atene l'Ateniese cerca di rintracciare le cause mediante una ricostruzione delle loro vicende storiche. Essa mostra come dal possesso di *metrion* sotto Ciro si pervenne a un peggioramento crescente, dovuto appunto all'eliminazione eccessiva della libertà del *demos* e ad un accrescimento dell'elemento dispotico più del conveniente: in tal modo andarono distrutti *tò philon* e *tò koinòn* (697 c 6-d 1). La vicenda ateniese mette invece in luce una linea discendente opposta, dalla costituzione censitaria di Solone all'attribuzione di una libertà totale ai più (699 e 3-4), ma la libertà completa, svincolata dall'obbedienza a qualsiasi potere, «è non poco peggiore dell'*arché* che ha *metron* proveniente da altri», ossia da altri poteri che fungono da limiti ad esso (698 a 9-b 2). La lezione è chiara: solo prendendo una certa *metriotes* da ciascuno dei due principi, che stanno alla base delle madri di ogni costituzione, ossia l'elemento dispotico e l'elemento della libertà, si ottiene un buon ordinamento, mentre se si procede verso la punta estrema (*akron*) di essi, ossia verso l'estremo di schiavitù o l'estremo di libertà, gli esiti non potranno che essere negativi, come mostrano appunto le storie di Atene e della Persia (701 e 1-8).

In queste considerazioni non compare esplicitamente il concetto di mescolanza, mentre centrale appare quello di *metron*. Naturalmente possiamo tentare di connettere i due concetti, nel senso che una corretta mescolanza comporta una giusta misura di entrambe le componenti, in modo che nessuna delle due ecceda sull'altra o diventi esclusiva. Le riflessioni condotte da Platone in un tardo dialogo come il *Filebo* sulla vita buona intesa come vita mista di piacere e intelligenza e, quindi, caratterizzata da una giusta misura di queste due componenti potrebbero spingere in questa direzione. Ma ci si potrebbe chiedere se i due principi-madre delle costituzioni coincidano con due specifiche forme di costituzione e, precisamente, la monarchia e la democrazia o se si tratta piuttosto di principi che possono dominare unilateralmente in certi assetti costituzionali o in forma mista e "misurata" anche in altri. Dal discorso dell'Ateniese sembrerebbe di poter inferire che tali principi sono diventati dominanti in maniera unilaterale ed esclusiva in Persia e ad Atene, che da questo punto di vista sembrano rappresentare la punta estrema della tirannide-dispotismo e la punta estrema della democrazia, non temperate dal principio opposto. Ma la Persia e l'Atene originarie presentavano questo temperamento dei due principi: si dovrà allora parlare di un mutamento della forma della loro *politeia*, cioè la Persia ori-

ginaria non era il governo di uno solo e l'Atene originaria non era il governo dei più? Non sembra che l'obiettivo di Platone fosse qui di costruire propriamente una tipologia costituzionale, quanto piuttosto di mostrare come un buon ordinamento politico – a prescindere da specifiche forme costituzionali, tanto è vero che il discorso può riguardare sia la Persia e l'Atene antica, come Sparta e Creta – debba reggersi sul giusto temperamento, su una giusta misura di potere e libertà, che costitutivamente funzionano da limiti reciproci¹⁴. Una seconda osservazione occorre fare ed è che il discorso dell'Ateniese è binario, non ternario, come emergeva invece dalla narrazione della vicenda costituzionale di Sparta e come sarà poi nella trattazione polibiana della costituzione mista. Ciò che risulta assente nel discorso sulle due madri è il riferimento esplicito alla componente aristocratica, a meno di dire che le altre forme di costituzione, in quanto giusta misura dell'elemento del dominio e di quello della libertà, comportano necessariamente una componente aristocratica¹⁵. Sta di fatto che Platone non dice nulla in merito né fa riferimento a qualche organo istituzionale che impersoni l'aristocrazia, per cui se si assume che la nozione di *metron* implica quella di mescolanza e che i due principi-madre coincidono con due precise forme di costituzione, si dovrà parlare più propriamente di una mescolanza di monarchia e democrazia. Preferirei quindi dire che nelle *Leggi* più che di teorizzazione articolata e consapevole del concetto di costituzione mista emergono elementi che potranno essere utilizzati in questa direzione.

Da questo punto di vista non è da sottovalutare ciò che nel seguito confessa lo spartano Megillo, ossia di non essere in grado di dire come si debba designare la *politeia* di Sparta; infatti – dice – mi pare essere simile (*dokei proseoikenai*) a una tirannide, dato che è straordinario come sia diventato tirannico in essa *tò* (sottinteso 'potere') degli efori (si noti, non dice del *plethos* o della componente democratica), e talvolta mi pare assomigliare di più (*malista eoikenai*) ad una città retta democraticamente (*demokratoumene*). Si noti che questa prevalenza democratica non è attribuita al peso degli efori. D'altra parte – egli continua – il non dirla aristocrazia è del tutto assurdo, e certo in essa c'è la regalità (*basileia*) a vita, che tutti gli uomini e noi stessi diciamo la più antica di tutte; «ma io così ora di colpo interrogato, realmente non sono in grado di dire con le opportune distinzioni (*diorisamenos*) quale sia di queste *politeiai*» (IV 712 d 2- e 5). E nella stessa situazione a proposito della costituzione di Creta dichiara di

¹⁴ In ciò concordo con Nippel, *Mischverfassung*, cit., pp. 136-137, per il quale le due madri esprimerebbero due principi generali della vita associata (più che istituzioni), per cui una buona costituzione sarebbe il risultato di un temperamento dei principi di sovranità e libertà, non riguarderebbe specifiche tipologie costituzionali, ma comprenderebbe, a patto che mescolino bene governo e libertà, sistemi politici completamente diversi tra loro; ciò troverebbe realizzazione in termini politico-istituzionali nella storia del costituirsi dello Stato spartano in 691d-692a, ma io aggiungerei anche Creta, nonché l'Atene e la Persia arcaiche.

¹⁵ È da ricordare che il modello di mistione fra aristocrazia e democrazia era *topos* diffuso nelle discussioni politico ed è reperibile per esempio in Isocrate o nella descrizione tucididea del governo dei Cinquemila, ma si tratta appunto di schemi binari, non ternari, com'è nella trattazione polibiana, che diventerà canonica.

trovarsi l'altro interlocutore del dialogo, Clinia (712 e 6-8). A che cosa equivalgono queste dichiarazioni? Si tratta di difficoltà nell'individuare quale, tra le forme costituzionali canoniche, sia quella specifica di Sparta e di Creta o si intende attribuire questa difficoltà al fatto che Sparta e Creta possono apparire per certi aspetti ora l'una ora l'altra? Confesso di avere, da parte mia, qualche difficoltà ad interpretarle come ammissioni esplicite e positive del carattere misto delle costituzioni di Creta e di Sparta¹⁶. Agli occhi dell'Ateniese quelle di Creta e Sparta, appaiono *politeiai* vere e proprie (*ontos*), mentre quelle appena menzionate non sono *politeiai*, bensì insediamenti (*oikeseis*) di città dominate e asservite ad alcune parti di esse e ciascuna assume la propria denominazione in base alla forza (*kratos*) della parte padrona (*despotou*) (712 e 9-713 a 2). Nel libro VIII si rileverà che la prima causa che impedisce la formazione di una costituzione quale quella della legge – cioè la seconda dopo l'ottima – è l'amore della ricchezza e che democrazia, oligarchia e tirannide sono «non *politeiai*», ma si possono piuttosto chiamare correttamente 'forme conflittuali', *stasioteiai*, perché tutte caratterizzate da un potere fondato non sul consenso, ma sulla violenza e sul timore che i governanti hanno dei governati (832 b 10-c 7). In fondo Platone sembra qui accettare il teorema di Trasimaco che queste forme di costituzione sono tutte fondate sul dominio di chi governa (nel proprio interesse), ma lo corregge nel senso che queste forme non sono costituzioni autentiche. Se si assume che la *polis* debba esser chiamata col nome di un padrone – continua l'Ateniese –, bisognerebbe pronunciare il nome del dio veramente padrone (*despozontos*) di quanti son dotati di intelletto (713 a 2-4), il che vuol dire, po-

¹⁶ Su 712 d-e è interessante l'interpretazione di M. Bontempi, *Il misto della "Politeia" in Platone*, cit., in part. p. 19, che giustamente rileva come questa Sparta non coincida, «nei termini della mescolanza, con quella del libro III: gli elementi in gioco sono per lo più caratterizzati solo brevemente, né è chiaro se ai diversi modi del governo – tirannico, democratico, aristocratico, monarchico – corrispondano luoghi ed istituzioni diversificati, giacché gli efori, 'democratici' (sorteggio) nel III libro e qui 'tirannici', potrebbero in realtà essere l'uno e l'altro tipo di governo (ad esempio, democratici nel modo dell'elezione per sorteggio, tirannici nel modo di esercitare il potere in assenza di rendicontazione)», ma da ciò trae la conclusione «che la costituzione mista di Platone non è uno schema predefinito: non è la mistura di forme o titoli di governo già dati nel loro numero e nella loro natura, né di parti sociali già differenziate nel loro modo d'essere e nelle loro funzioni reciproche, né di istituzioni rigidamente definite nei criteri di accesso e negli ambiti di gestione. La mescolanza può darsi in modi diversi, forse tenendo conto del caso particolare, del luogo e delle componenti di quella specifica città». E poco dopo aggiunge: «Ogni *politeia* per definizione è mista: ma per mantenersi in essere come dimensione realmente comune è necessario che essa si dia, reciprocamente, anche un governo misto, una mescolanza delle forme di governo», sì che ogni carica si sappia non unica e assoluta, ma «mero servizio all'unico vero governo della ragione e della legge» (p. 23). Queste conclusioni equivalgono, a mio avviso, a escludere che in Platone ci sia un concetto preciso di costituzione mista e rischiano di dissolvere tale concetto in un appello generale alla misura, evitando eccessi e ricorso alla forza, anziché seguire la saggezza e le leggi, come garanti di un'unità non conflittuale. Ma allora non è la mistione delle forme di governo a ottenere questi risultati. Helmer, *Histoire, politique*, cit., pp. 156-157, rileva, in relazione a questo passo delle *Leggi*, alcune differenze rispetto al *Politico*, per esempio nella legittimità dell'uso del termine *politeia* anche a proposito di determinati regimi empirici e nella concezione solo positiva dell'imitazione come conformità alla legge.

tremmo aggiungere, che il termine appropriato sarebbe teocrazia. Ciò sembrerebbe implicare che la Persia e l'Atene attuali, prive della giusta misura dei due principi, finiscono per essere forme di asservimento all'una o all'altra componente della città, non sono autentiche costituzioni e che l'unica forma accettabile di dipendenza da un padrone sarebbe quella in cui il padrone non sono degli uomini, ma la divinità. Ma non a caso, a questo punto, l'Ateniese ricorre ancora una volta al mito e al tempo di Crono, ben anteriore a quello delle città esaminate, quando era esistito, a quanto si dice, un insediamento e una forma di governo (*arché*) felice, affidato al governo dei demoni, rispetto alla quale le migliori tra quelle odierne non sono che un'imitazione (*mimema*) (713 a 9-b 4). Interessante è questo rinvio all'età di Crono, presente anche nel *Politico*, ma ancor più il ritorno del concetto di imitazione che, come si è visto, era centrale nel *Politico*, il che conferma che anche qui ci si sta muovendo sul piano di un discorso di secondo grado, non riguardante la forma di costituzione ottima, che in ogni caso non sembra presentare caratteri di mistione, ma soltanto, nel migliore dei casi, di un'approssimazione ad essa. Naturalmente occorre imitare con ogni espediente (*mechané*) ciò che si narra della vita del tempo di Crono, affidando la guida a ciò che vi è di immortale in noi, cioè l'intelletto (*nous*), denominando *nomos*, legge, la *dianomé* esercitata dall'intelletto, con l'avvertenza che se un solo uomo o una oligarchia o anche una democrazia, caratterizzata da un'anima che aspira a piaceri e desideri ed è bisognosa di esserne riempita, governerà una città, calpestando i *nomoi*, non c'è alcuna via o espediente (*mechané*) di salvezza (713 e 6-714 a 8). Al di là di ogni meccanismo costituzionale, ciò che conta, anche in questa forma imitatrice della costituzione ottima, sono le qualità morali dei governanti e la loro osservanza delle leggi. Anche per le *Leggi*, credo, continua a valere l'assunto della *Repubblica* che c'è un modello, rispetto al quale tutte le tradizionali forme politiche sono degenerazioni o, nel migliore dei casi, imitazioni più o meno approssimate: in questo orizzonte non c'è spazio per una costituzione mista intesa come l'ottimo. Nelle *Leggi* Platone non ha rinunciato al primato normativo della città della *Repubblica*, anche se ne discute l'applicabilità automatica o immediata, di qui il suo presentarsi come una seconda navigazione, un *deuteros plous*.

La costituzione mista in Polibio

di John Thornton

(Università di Roma)

This paper examines the theory of mixed constitution and the sociological doctrine of anacyclosis in Book VI of Polybius' Histories. The ideal of a mixed government was popularized by Polybius, who saw the Roman Republic as a manifestation of Aristotle's theory. Monarchy was embodied by the consuls, the aristocracy by the Senate, and democracy by the elections and great public gatherings of the assemblies. Each institution complements and also checks the others, presumably guaranteeing stability and prosperity. Polybius makes further distinction in the forms of government by including the nefarious counterparts to the ones mentioned above; tyranny, oligarchy, and ochlocrazy. These governments, according to Polybius cycle in a process called anacyclosis, which begins with monarchy and ends with ochlocrazy. The Roman model avoids this problem when it sets up the republic and becomes a mixture of the three types. Of course, none of this can happen without the censure of the people and no man can be installed in any position without the vote of the people. It is in this way, as Polybius understands it, that the strength of the Roman State is shown and held together. Polybius' political beliefs have had a continuous appeal to republican thinkers from Cicero to Montesquieu to the Founding Fathers of the United States.

Keywords: *Mixed Constitution, Middle Constitution, Anacyclosis, Roman Republic, Aristotle, Montesquieu*

1. Le leggi e i costumi

Nel progetto originario delle *Storie*, Polibio si proponeva di indagare un fatto *paradoxon*, inatteso, sorprendente: «come, e grazie a quale genere di regime politico quasi tutto il mondo abitato sia stato assoggettato e sia caduto in nemmeno cinquantatré anni interi sotto il dominio unico dei Romani, cosa che non risulta essere mai avvenuta prima» (I 1, 5; cf. VI 2, 3; VIII 2, 3-4; XXXIX 8, 7). Colpisce immediatamente il ruolo riservato alla *politeia* nel processo storico: l'ordinamento politico viene strettamente connesso alla conquista della maggior

parte dell'ecumene; si potrebbe quasi dire che Polibio voglia ricondurre la conquista alle caratteristiche del sistema istituzionale romano, e, a rigore, intenda spiegarla con l'eccellenza della *politeia*. La connessione fra le particolarità del sistema politico (*politeuma*) romano e le diverse fasi della conquista, fino al progetto di dominio universale, viene affermata poi ancor più esplicitamente in III 2, 6¹. In un brano successivo, un frammento da riportare alla parte introduttiva del libro VI, la forma della *politeia* viene elevata al rango di causa dei successi e degli insuccessi di uno Stato su un piano ancor più generale: «non solo, infatti, scaturiscono da questa, come da una sorgente, tutti i progetti e disegni di imprese, ma da questa essi sono anche portati a compimento» (VI 2, 8-10)².

¹ «Sospendendo la narrazione a questo punto, affronteremo il discorso sulla costituzione dei Romani, e immediatamente dopo mostreremo che la natura particolare del sistema politico giovò loro moltissimo non solo a guadagnarsi il dominio su Italici e Sicelioti e ad aggiungerli, inoltre, quello su Iberi e Celti, ma anche, da ultimo, dopo aver prevalso in guerra sui Cartaginesi, a concepire il disegno di impero universale»; cf. anche VI 51, 5-8, dove il successo su Cartagine viene riportato alla migliore qualità del processo decisionale a Roma, affidato al senato, e dunque agli *aristoi*, rispetto a Cartagine, dove se ne era già impadronito il *demos* (i *polloì*). Le traduzioni di Polibio sono tratte dall'edizione delle *Storie* a cura di D. Musti, con traduzione italiana di M. Mari (libri I-XVIII; XXVIII-XXXIII; frammenti), F. Canali De Rossi (libri XIX-XXVII), A.L. Santarelli (libri XXXIV-XXXIX), I-VIII, Milano, BUR, 2001-2006.

² Vd. V. Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1936, pp. 57-58; L. Zancan, *Dottrina delle costituzioni e decadenza politica in Polibio*, «RIL», 1936, pp. 499-512, in particolare pp. 503; 506; H. Ryffel, *METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩ. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern, Verlag Paul Haupt, 1949, pp. 181-182; K. Ziegler, *Polybios 1*), RE XXI, 2, Stuttgart und Waldece, Alfred Druckenmüller Verlag, 1952, coll. 1440-1578, in particolare 1490; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybios' Political Ideas*, New York, Columbia University Press, 1954, p. 34: «He had found the solution to this problem in the excellence of their constitution» (cf. *ibidem*, p. 89); P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris, Le Belles Lettres, 1964, pp. 303-304; A. Roveri, *Studi su Polibio*, Bologna, Zanichelli, 1964, pp. 163-165; 180; K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen. Beobachtungen zu Prinzipien griechischer und römischer Historiographie bei Polybios*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, pp. 24-27; 61; G. Sasso, *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista* (1961), in Id., *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, pp. 223-280, in particolare 242-244 (riedito, con il titolo *Machiavelli e Polibio. Costituzione, potenza, conquista*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, pp. 67-118); G.J.D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, Hakkert, 1968, pp. 90-91; 96; K.-E. Petzold, *Studien zur Methode des Polybios und zu ihrer historischen Auswertung*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969, pp. 64-65; 75-76. Più di recente, vd. anche J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, I. *Il pensiero politico fiorentino* (1975), trad. it. di A. Prandi, Bologna, Società editrice il Mulino, 1980, p. 193; R. Weil, *Notice*, in Polybe, *Histoires. Livre VI. Texte établi et traduit par R. Weil avec la collaboration de C. Nicolet*, Paris, Le Belles Lettres, 1977, pp. 9-64, in particolare p. 14; G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1979, p. 5; W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, p. 142; F.W. Walbank, *The idea of decline in Polybios* (1980), ora in Id., *Polybios, Rome and the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 193-211, in particolare p. 200; H. Eisenberger, *Die Natur und die römische Politeia im 6. Buch des Polybios*, «Philologus», 126 (1982), pp. 44-58, in particolare 45-46; B. Meissner, *ΠΟΛΙΤΙΚΗ*

Alle due domande poste all'inizio delle *Storie* – «come, e grazie a quale genere di regime politico» Roma fosse pervenuta così rapidamente a un dominio tanto esteso da potersi prevedere che sarebbe risultato insuperabile anche in futuro – Polibio si proponeva di dare risposta nel corso dell'opera³. Alla prima doveva rispondere concretamente la narrazione delle forme della conquista romana dal 220 al 168 a.C. – il periodo di cinquantatré anni al termine del quale Polibio riteneva che Roma avesse acquistato il dominio incontrastato (*aderitos exousia*, XXXI 25, 6) su quasi l'intera ecumene; all'altra domanda, quella relativa alla *politeia* che aveva reso possibile il fatto *paradoxon* (I 1, 4; 2, 1) della conquista, Polibio si riservò di rispondere dopo aver condotto la narrazione della guerra annibalica fino al momento più drammatico per Roma, la sconfitta di Canne, il disastro militare che mise in moto le defezioni più gravi dei *socii* romani nell'Italia meridionale e in Sicilia, da Capua a Taranto a Siracusa⁴.

ΙΣΤΟΡΙΑ: Polybios über den Zweck pragmatischer Geschichtsschreibung, «Saeculum», 37 (1986), pp. 313-351, in particolare pp. 319; 334; e da ultimo D.E. Hahm, *Kings and constitutions: Hellenistic theories*, in C. Rowe and M. Schofield (ed. by), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 457-476, in particolare p. 464; F. Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Hanover and London, University Press of New England, 2002, p. 23; C.B. Champion, *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2004, pp. 81-85; D.E. Hahm, *The Mixed Constitution in Greek Thought*, in R.K. Balot (ed. by), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden, MA-Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 178-198, in particolare p. 191, e H.I. FLOWER, *Roman Republics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2010, p. 25. Sulla molteplicità degli aspetti compresi nella parola greca *politeia*, che solitamente si traduce come 'costituzione', o 'stato', e in particolare sul suo impiego in Polibio, vd. R. Weil, *Notice*, cit., p. 15; F.W. Walbank, *A Greek looks at Rome: Polybius VI revisited* (1998), ora in Id., *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, cit., pp. 277-292, in particolare p. 278; e ora C.B. Champion, *Cultural Politics*, cit., p. 75; Id., *Polybius on Political Constitutions, Interstate Relations, and Imperial Expansion*, c.d.s.

³ Cf. già F.W. Walbank, *Polybius and the Roman State*, «GRBS», 5 (1964), pp. 239-260, in particolare p. 244.

⁴ Per le defezioni degli alleati nel dopo Canne cf. Liv. XXII 61, 10-12 (e vd. ora M.P. Fronda, *Between Rome and Carthage. Southern Italy during the Second Punic War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010). Vd. per esempio K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 44; P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 306; A. Roveri, *Studi su Polibio*, cit., p. 164; K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 32-33; 79-80; F.W. Walbank, *Polybius*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1972, pp. 133, 144-145; C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, in *Polybe, Entretiens sur l'Antiquité classique XX*, Fondation Hardt, Genève, 1974, pp. 207-258, in particolare p. 213, testo e nota 2; 243; 255; G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 65; D. Musti, *Polibio*, in L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino, Utet, 1982, pp. 609-651, in particolare pp. 610-611; D.E. Hahm, *Polybius' applied political theory*, in A. Laks and M. Schofield (ed. by), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, Cambridge, 1995, pp. 7-47, in particolare pp. 7-8; A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 16; 218; H. Mouritsen, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 5-6; F. Millar, *The Roman Republic*, cit., p. 28; B. McGing, *Polybius' Histories*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 170. In generale, sul VI libro, essenziale F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, I. *Commentary on Books I-VI*, Oxford, Clarendon Press, 1957, pp. 635-746

Come, infatti, chi nella sfera privata esprime opinioni sugli uomini malvagi o buoni, quando veramente si propone di metterli alla prova, non prende in esame i momenti della vita di costoro caratterizzati da una vita sicura, ma i rovesci legati a circostanze infelici e i successi colti in quelle felici, ritenendo che la sola pietra di paragone di un uomo perfetto sia il saper sopportare con magnanimità e nobili sentimenti i radicali mutamenti della fortuna, nello stesso modo bisogna giudicare anche una costituzione. Perciò, non vedendo quale mutamento di condizione si potrebbe riscontrare, ai nostri tempi, più netto e più grande di quello toccato ai Romani, ho riservato a questo momento l'esposizione di questi argomenti: da questi si potrà comprendere l'entità del mutamento (VI 2, 5-7).

Nonostante il libro VI delle *Storie* non ci sia pervenuto per intero, è ancora evidente quanto Polibio tenesse alla sua connessione con il contesto narrativo in cui aveva scelto di introdurre l'esame della *politeia* romana. Significativamente, oltre ai passi già esaminati, e al breve riferimento in 11, 2⁵, il libro si chiude – non solo nella versione frammentaria che possiamo leggerne oggi – con un aneddoto tratto dall'epoca stessa in cui la narrazione si era interrotta per fare posto all'analisi, introdotto «per rendere evidenti non solo con le parole ma anche con i fatti – quasi presentando un solo esempio delle opere di un valido artista – quale fosse a quel tempo il vigore e la forza dello Stato (della *politeia*)» (VI 58, 1). Polibio dunque presenta la *politeia* romana come l'artista che crea, cioè come il fattore che determinava le esemplari decisioni politiche della repubblica; e a riprova della sua eccellenza scelse il fermo rifiuto opposto alla proposta di Annibale di liberare, dietro pagamento di un riscatto, gli ottomila soldati romani che, lasciati a presidiare l'accampamento durante la battaglia di Canne, erano caduti in potere del nemico, incolpevoli, dopo la disfatta. Annibale aveva concesso ai prigionieri di inviare a Roma dieci loro rappresentanti per trattare il riscatto e la salvezza, sotto giuramento che al termine della missione sarebbero tornati da lui. «Uno dei prescelti, mentre ormai stava uscendo dal campo, disse di aver dimenticato qualcosa e tornò indietro, e ripartì dopo aver preso quello che aveva lasciato, credendo, poiché era tornato indietro, di aver mantenuto la parola e sciolto il giuramento». Giunti a Roma, i dieci presentarono l'offerta di Annibale, disponibile a lasciarli liberi al prezzo di tre mine ciascuno. Ascoltata la proposta recata dai concittadini, osserva Polibio, i Romani (di fatto, il senato, come risulta chiaramente dal brano stesso di Polibio ed è esplicito nel parallelo racconto liviano⁶), nonostante le perdite subite in battaglia, la defezione degli alleati e il rischio concreto che Annibale marciasse contro Roma,

(in particolare per es. p. 647 sulla convinzione polibiana della connessione fra conquista e forma costituzionale all'origine del VI libro).

⁵ Dove Polibio, introducendo la descrizione dell'ordinamento istituzionale romano, precisa che andava riferita all'epoca «in cui essi, battuti nella battaglia di Canne, subirono un disastro su tutta la linea». Cf. *infra*, § 4.

⁶ Liv. XXII 58-61, che riporta due versioni dell'episodio, come già Cic. *off.* III 113-115, che affiancava alla versione polibiana quella di Acilio.

non trascurarono quel che si addiceva loro piegandosi alle sventure, né lasciarono da parte nei loro ragionamenti nessuna delle cose necessarie, ma, comprendendo il piano di Annibale (con quell'azione egli voleva procurarsi denaro in abbondanza e allo stesso tempo privare gli avversari del desiderio di farsi onore in battaglia, dando a intendere che agli sconfitti restava comunque una speranza di salvezza), furono tanto lontani dall'esaudire ogni richiesta da non attribuire maggiore importanza né alla pietà per i congiunti, né ai vantaggi che avrebbero ricavato da quegli uomini: anzi resero vani i calcoli e le speranze di Annibale rifiutando il riscatto per gli uomini, mentre a se stessi imposero la legge di vincere o morire combattendo, poiché in caso di sconfitta non avevano nessun'altra speranza di salvezza. Perciò, con questo proposito, inviarono i nove legati che tornavano indietro volontariamente, nei termini del giuramento, e legarono e riconsegnarono ai nemici quello che aveva cercato con un sotterfugio di sciogliere il giuramento: così Annibale, anziché gioire per aver sconfitto in battaglia i Romani, si perse d'animo, impressionato dalla fermezza e dalla grandezza d'animo di quegli uomini nelle loro decisioni (VI 58, 8-13)⁷.

Nella riflessione di Polibio, dunque, l'eccellenza della *politeia* determina anche l'*ethos* di un popolo, e per questa via ne influenza le decisioni politiche; in particolare, il carattere delle decisioni prese a Roma nel momento della più profonda crisi militare e politica della repubblica rese possibile non solo resistere all'attacco di Annibale fino a sconfiggerlo, ma anche poi conquistare il dominio sull'intero bacino mediterraneo⁸. Così, Polibio insiste sugli effetti morali del sistema delle leggi e dei costumi romani; fra gli ultimi capitoli del VI libro che ci siano pervenuti, un gruppo coerente e consistente è dedicato a mostrare la cura del *politeuma* romano «per forgiare uomini in grado di sopportare tutto pur di conseguire in patria la fama di valorosi» (VI 52, 11)⁹. Ritenendo anche qui sufficiente riportare un solo esempio, Polibio introdusse a questo punto la celebre descrizione delle pubbliche esequie dei membri della *nobilitas* romana, con la rievocazione delle *aretai* e delle *praxeis* (virtù e imprese militari) del defunto nella *laudatio funebris*, il discorso commemorativo pronunciato dai *rostra*, la tribuna degli oratori nel foro¹⁰. Negli spettatori, l'attivazione della memoria pro-

⁷ Sulle tensioni suscitate dalla scelta del senato di anteporre le esigenze della patria ai legami familiari, vd. M. Leigh, *Comedy and the Rise of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2004, cap. 3, *The Captivi and the Paradoxes of Postliminium*, pp. 57-97. A.M. Eckstein, *Physis and Nomos: Polybius, the Romans, and Cato the Elder*, in P. Cartledge, P. Garsney, and E. Gruen (ed. by), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1997, pp. 175-198, in particolare 187-190 osserva come questo aneddoto rappresenti il culmine del VI libro, esemplificazione del successo del sistema educativo romano. Per la sua funzione di connessione alla ripresa della narrazione della guerra anniblica nel libro VII, vd. per es. K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 96-97.

⁸ In VI 47, 1-4, nell'ambito del confronto fra le *politeiai* di Sparta e dei Cretesi, di cui conteneva l'analogia sostenuta invece dai «più dotti degli scrittori antichi – Eforo, Senofonte, Callistene, Platone –» (VI 45, 1), Polibio aveva affermato la reciproca dipendenza fra i costumi e le leggi, la vita privata degli uomini e il carattere generale della città: vd. C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 216; 243-245.

⁹ Cf. ancora C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 244.

¹⁰ Sulla *laudatio funebris* e la sua evoluzione nel tempo, nel contesto del progressivo affermarsi

duceva effetti di *sympatheia*, di condivisione del lutto, sentito come una perdita per l'intera comunità; ma, soprattutto, Polibio loda l'uso di ricordare pubblicamente successi e imprese non solo del defunto, ma anche di tutti i suoi antenati, spettacolarmente rappresentati nella processione funebre da figuranti che ne indossavano le maschere di cera e portavano le vesti e le insegne corrispondenti agli onori che ciascuno aveva ricevuto nella sua vita pubblica.

Di conseguenza, venendo sempre rinnovata la fama di virtù degli uomini di valore, la gloria di coloro che hanno compiuto qualche bella azione si fa immortale, e la celebrità di coloro che hanno reso benefici alla patria diviene nota ai più ed è trasmessa ai posteri. Ma la cosa più importante è che i giovani sono incoraggiati a sopportare qualunque cosa per il bene dello Stato, per conseguire la gloria che accompagna gli uomini di valore (VI 54, 2-3)¹¹.

Quindi, Polibio passava in rassegna i frutti di questa sorta di educazione permanente alla virtù, e le prove di valore fornite dai cittadini romani, disposti ad anteporre il bene dello Stato alla vita stessa, e persino ai vincoli familiari – tanto che alcuni, da magistrati, non avevano esitato neppure a condannare a morte i figli¹². Scegliendo ancora una volta di provare le proprie affermazioni con un solo esempio, riferì poi il celebre aneddoto di Orazio Coclite¹³, che aveva affrontato coraggiosamente la morte per dare il tempo ai compagni di tagliare il ponte per impedire ai nemici di penetrare a Roma, e lo lodò per aver attribuito «maggior valore alla sicurezza della patria e alla propria gloria futura che al-

della retorica a Roma, e poi fino alla trasformazione in età cristiana, vd. W. Kierdorf, *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1980, che parte proprio da questo brano polibiano; cf. anche E. Gabba, *Dionigi d'Alicarnasso sull'origine romana del discorso funebre*, «SCO», 46, 1, (1998), pp. 25-27. Sulla *pompa funebris* nel suo complesso cf. H.I. Flower, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 91-158; E. Flaig, *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, 2. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 49-68.

¹¹ A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, tr. it. di M.L. Bassi, Torino, Einaudi 1980, p. 30 rileva come Polibio taccia «sull'altro aspetto di tali cerimonie, l'ostentazione cioè del culto degli antenati, dell'orgoglio familiare, e la riaffermazione da parte di alcune gentes, e contro altre, del proprio tradizionale diritto al potere».

¹² S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, 1, Bari, Laterza, 1966, pp. 149-153 riteneva che qui Polibio accennasse, «implicitamente, ad un episodio che la leggenda attribuì a Giunio Bruto, l'eversore della 'tirannide' di Tarquinio il Superbo, e fondatore della repubblica» (sull'uccisione dei figli di Bruto, colpevoli di aver congiurato contro la repubblica per favorire il ritorno dei Tarquini, vd. Liv. II 3-5). A.M. Eckstein, *Physis and Nomos*, cit., p. 188 n. 43 associa a Bruto Aulo Postumio (cf. Liv. IV 29, 5-6) e Tito Manlio Torquato (Liv. VIII 7, da vedere con il commento di S.P. Oakley, *A Commentary on Livy Books VI-X*, II. *Books VII-VIII*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 436-451). Su questo brano, vd. B. Meissner, *ΠΑΡΑΜΑΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ*, cit., pp. 337-338.

¹³ Cf. Liv. II 10 (una versione secondo cui però l'eroe sarebbe riuscito a salvarsi gettandosi armato nel Tevere e raggiungendo i suoi a nuoto). Vd. M.B. Roller, *Exemplarity in Roman Culture: The Cases of Horatius Cocles and Cloelia*, «CPh», 99 (2004), pp. 1-56, in particolare 1-4 (la tradizione su Orazio Coclite impiegata per mostrare le caratteristiche dell'esemplarità nella cultura politica romana); 10-28.

l'esistenza presente e alla vita che gli restava. Tali sono, a quanto sembra, lo slancio e l'ambizione a compiere nobili imprese suscitati nei giovani dalle usanze in vigore presso i Romani» (VI 55, 3-4).

Anche sul piano più specifico degli ordinamenti militari, Polibio aveva espresso il proprio apprezzamento per gli usi romani, capaci di «esortare in modo magnifico i giovani ad affrontare i pericoli» (VI 39, 1). Il sistema del pubblico conferimento di premi e ricompense ai soldati segnalatisi per valore e coraggio nelle imprese belliche ha significativi elementi di parallelismo, almeno nella rappresentazione polibiana, con la rievocazione delle gesta dei membri della *nobilitas* nelle cerimonie funebri: anche qui, un pubblico elogio, pronunciato dal comandante di fronte all'adunata dell'esercito¹⁴, si accompagna al diritto di ostentare in futuro i segni del pubblico riconoscimento del proprio valore, e di conservarne memoria nelle proprie case. Non a caso, anche a questo proposito Polibio sceglie di sottolineare gli effetti ortativi del costume:

Con incentivi come questi esortano alla combattività e allo spirito di emulazione in battaglia non solo chi ascolta ed è presente, ma anche chi resta a casa; chi ha ricevuto tali doni, infatti, oltre alla gloria presso le truppe e a una fama immediata a casa, anche dopo il ritorno in patria partecipa ai cortei portando segni di distinzione, poiché possono esibire ornamenti solo coloro che sono stati premiati dai generali per il loro coraggio, e in casa collocano nei punti meglio visibili le spoglie, facendone segni e testimonianze del proprio valore. Tali essendo, nell'esercito, la cura e l'attenzione sia per le onorificenze, sia per le punizioni, le loro azioni di guerra non possono che avere un esito fortunato e brillante (VI 39, 8-11)¹⁵.

Il riferimento alle punizioni, nell'ultimo paragrafo del passo appena citato, apre uno spiraglio su quello che potremmo definire 'the dark side' della via romana alla virtù. Nei capitoli precedenti, partendo dal sistema del controllo delle sentinelle negli accampamenti, Polibio aveva disegnato un quadro inquietante del meccanismo delle punizioni nell'esercito romano, degli strumenti con cui si imponeva il rispetto della disciplina militare e, attraverso il terrore, si inducevano i soldati a non abbandonare mai il posto di guardia e a non volgere le spalle al nemico in battaglia (VI 36, 6 - 38, 4). Ai suoi lettori greci, Polibio aveva descritto senza orrore apparente le modalità della *xylokopia*, bastonatura, latinamente *fustuarium*; e conformemente alla sua convinzione della centralità del sistema di punizioni e premi per il buon funzionamento degli organismi sociali (cf. VI 14, 4), aveva concluso con approvazione, osservando che «perciò, essendo la pena così dura e inesorabile, le guardie notturne funzionano presso di loro in modo perfetto» (VI 37, 6). Più in generale, poi, passando in rassegna i poteri che consentivano ai tribuni militari di mantenere la disciplina fra i soldati condannandoli anche al-

¹⁴ Cf. E. Flaig, *Ritualisierte Politik*, cit., pp. 22-23, con riferimento a Sallustio, *Iug.* 54, 1.

¹⁵ Già C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 244, aveva osservato, a proposito di questo brano, come «le passage sur la *militia* lui-même culmine en quelque sorte avec les chapitres 37-39, qui détaillent longuement les 'récompenses et punitions' qui assurent la cohésion et la force des armées romaines».

la flagellazione, in caso di reati o di atti di vigliaccheria, aveva rilevato con ammirazione che era proprio «per timore della relativa pena» che

certe sentinelle vanno incontro a morte certa, non volendo abbandonare il loro posto anche se i loro assalitori sono molto più numerosi [...]; mentre alcuni, dopo aver lasciato cadere lo scudo o la spada o qualche altra arma nel corso della battaglia, si scagliano senza riflettere contro i nemici, sperando o di recuperare quello che hanno perduto o, se accade loro qualcosa, di sottrarsi a sicuro disonore e agli insulti dei compagni (VI 37, 12-13)¹⁶.

Infine, Polibio aveva lodato come «una soluzione vantaggiosa e tale da incutere al tempo stesso timore» la decimazione dei reparti colpevoli di aver ceduto alla pressione nemica. In questo caso, al pubblico elogio del coraggio si sostituiva il biasimo pubblico della viltà, ai riconoscimenti perpetui un trattamento infamante: a quanti un sorteggio favorevole avesse salvato dal *fustuarium* non si dava più frumento, ma orzo – considerato un cibo inferiore, adatto agli schiavi, o agli animali; inoltre, li si obbligava a prendere posizione al di fuori dell'accampamento. In questo modo, osserva Polibio, «poiché il pericolo e la minaccia del sorteggio gravano su tutti nella stessa misura, dato che non si sa quello che può accadere, e poiché la punizione esemplare che impone di cibarsi di orzo riguarda tutti allo stesso modo, è stata adottata una consuetudine in grado sia di incutere terrore, sia di correggere i comportamenti sbagliati» (VI 38, 4)¹⁷.

Il quadro non è ancora completo. Nell'ambito del confronto fra i sistemi istituzionali di Roma e di Cartagine, le due potenze che si erano affrontate nella guerra annibalica, Polibio affermava la superiorità di costumi e consuetudini¹⁸ romani anche a proposito dei *chrematismoi*, i guadagni, e lodava la ferma condanna della corruzione elettorale nelle leggi della repubblica¹⁹. È probabile, in realtà, che nell'affermare la superiorità romana Polibio non pensasse solo al funzionamento delle elezioni, ma anche più in generale alla gestione dei fondi pubblici: la narrazione liviana delle vicende che costrinsero Annibale ad abbandonare Cartagine per rifugiarsi presso il re seleucide Antioco III è chiaramente di derivazione polibiana²⁰, e contiene una aperta condanna dell'abitudine al pecu-

¹⁶ C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 251 n. 1, ha rilevato la stretta analogia fra queste parole di Polibio e l'aneddoto relativo al figlio di Catone, che avrebbe recuperato con valore la spada cadutagli di mano durante la battaglia di Pidna, in Plut. *Cat. ma.* 20, 10-11.

¹⁷ L'importanza che Polibio assegnava al sistema di premi e punizioni nell'esercito romano è rilevata anche da A.M. Eckstein, *Physis and Nomos*, cit., pp. 183-184.

¹⁸ Per il posto essenziale che *ethe kai nomima* occupano nell'eziologia storica di Polibio, e nel libro VI delle *Storie*, vd. ancora C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 216-217 (e cf. già P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 303, e le importanti considerazioni di V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., p. 75).

¹⁹ POLYB. VI 56, 1-5, con K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 115-116; 256; 455-456 n. 5.

²⁰ Vd. almeno J. Briscoe, *A Commentary on Livy. Books XXXI-XXXIII*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 335-336, che ammette comunque la possibilità «that Livy has incorporated into a basically Polybian account details from annalistic sources».

lato che Annibale si sarebbe sforzato di combattere²¹, esacerbando l'ostilità dei suoi avversari. Il tema della corruzione suscita in Polibio un doloroso confronto fra l'astinenza dei magistrati romani e i ben diversi costumi del mondo greco contemporaneo²²; nel tentativo di fornire una spiegazione di questa difformità, egli indica la pervasiva presenza degli scrupoli religiosi nella società romana. Benché, come è noto, giustifichi la *deisidaimonia* romana – una caratteristica solitamente attribuita ai barbari, e condannata come eccessiva²³ – in funzione del necessario contenimento dei desideri illegali, dell'ira irrazionale e delle violente passioni delle masse, del *plethos* (VI 56, 11), in realtà poi Polibio ne estende gli effetti positivi anche ai magistrati²⁴:

Pertanto, a parte il resto, fra i Greci chi amministra la cosa pubblica, anche se gli viene affidato soltanto un talento, con dieci revisori, altrettanti sigilli e un numero doppio di testimoni, non riesce a mantener fede alla parola data, mentre a Roma, pur maneggiando forti somme di denaro come magistrati o come legati, rispettano il loro dovere semplicemente in forza della parola data nel giuramento. E mentre presso gli altri popoli è raro trovare un uomo che si astenga dal toccare il denaro pubblico e si conservi puro a questo riguardo, fra i Romani è raro che qualcuno sia sorpreso in un'azione del genere (VI 56, 13-15).

Anche sul piano dei costumi, dunque, Polibio riscontra la stessa eccezionalità romana che già aveva rilevato su quello dell'analisi istituzionale, nelle caratteristiche della *politeia*. La sua insistenza sulla capacità degli usi romani di ispirare nei giovani amore per la virtù, disinteresse personale e perseguimento del bene comune fino all'estremo sacrificio è però indicativa dell'importanza che a queste qualità Polibio attribuiva per il mantenimento del buon ordine istituzionale e della salute dello Stato: come ha scritto Claude Nicolet, «'honneur', 'récompense', 'punitions' – émulation et discipline, tels sont donc les εἶδη – servis par des lois – qui font la force de Rome»²⁵. Tutta la riflessione polibiana sulle diverse forme istituzionali e sulla loro successione è permeata infatti da un vivo e doloroso senso di fragilità, di precarietà, di instabilità; e a provocare la crisi, il deterioramento delle forme semplici di *politeia*, che rapidamente si corrompono trasformandosi nella corrispondente forma di segno negativo, è ogni volta la degenerazione morale dei detentori del potere. Ciò risulterà chiaro dall'analisi dei capitoli iniziali del libro, relativi appunto alla teoria delle diverse for-

²¹ Cf. in particolare Liv. XXXIII 46, 8; 47, 3 (*tum vero ii, quos paverat per aliquot annos publicum peculatus, velut bonis ereptis, non furtorum manubiis extortis...*).

²² Vd. G. Zecchini, *Polibio e la corruzione*, «RSA», 36 (2006), pp. 23-33.

²³ Su questo aspetto, vd. A. Erskine, *Polybios and Barbarian Rome*, «MediterrAnt», 3 (2000), pp. 165-182, in particolare pp. 176-181. Cf. anche, più in generale, K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 58; C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 245.

²⁴ Cf. K.-E. Petzold, *Studien*, cit., p. 80; A.M. Eckstein, *Physis and Nomos*, cit., pp. 185, 189.

²⁵ C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 244; cf. anche pp. 217 n. 2 e soprattutto 243-245, con un importante rinvio a VI 47, 2, «où Polybe déclare que l'essentiel, pour juger un peuple, consiste à juger les mœurs et les lois», in quanto la loro buona qualità garantisce quella degli uomini e della costituzione (p. 254).

me istituzionali e del loro ciclico succedersi (*anakyklosis*), che convive in Polibio con la tesi della superiorità della costituzione mista e con l'accentuazione del pervasivo ritmo naturale di nascita, maturazione, decadimento. Sulle forme di questa convivenza, sugli attriti che nascono dalla giustapposizione di tre principi distinti si dovrà naturalmente tornare a riflettere²⁶.

²⁶ La tesi della inconciliabilità delle teorie «della forma mista stabile di governo e della ἀνακύκλωσις aveva portato all'individuazione di «due momenti diversi nella composizione dell'opera», il secondo dei quali, quello appunto della ciclica successione delle costituzioni, che «presagiva la catastrofe di Roma», rifletterebe l'impressione suscitata in Polibio dai moti graccani: dopo il 133, quando avrebbe fatto queste aggiunte al libro, a Polibio non sarebbe riuscito di «eliminare le manifeste contraddizioni»: così E. Ciaceri, *Il trattato di Cicerone De re publica e le teorie di Polibio sulla costituzione romana*, «RAL», s. V, 27 (1918), pp. 236-249; 266-278; 303-315, in particolare pp. 240-242; 266 riformulò la tesi già presentata da P. La Roche, *Charakteristik des Polybios*, Leipzig, 1857 (n. v.), e da O. Cuntz, *Polybios und sein Werk*, Leipzig, Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1902, pp. 37-42 (ma Cuntz per parte sua riteneva che solo VI 9, 10-14, VI 51, 3 ss. e VI 57 riflettessero «eine gründliche Änderung seiner Anschauungen über den römischen Staat», e attribuiva l'anaclosi allo schema originario, in quanto «durch ihn wird die Güte der lykurgischen und römischen Verfassung erwiesen»: p. 41 nota 3); a leggere nella dottrina dell'anaclosi la convinzione nell'inevitabile tramonto di Roma maturata da Polibio e dagli ambienti a lui più vicini – in primo luogo Scipione Emiliano – a seguito degli eventi graccani era stato già E. Meyer, *Untersuchungen zur Geschichte der Gracchen*, Halle, Max Niemeyer, 1894, p. 8. Cf. anche R. Laqueur, *Polybios*, Leipzig-Berlin, Verlag von B.G. Teubner, 1913, pp. 243 ss., che collegava la teoria dell'anaclosi ai capitoli 51 e 57, e riconduceva questo strato all'influenza di Panezio; K. Svoboda, *Die Abfassungszeit des Geschichtswerkes des Polybios*, «Philologus», 72 (1913), pp. 465-483, in particolare 472 sgg., che però riportava l'idea dell'anaclosi e del declino di Roma a prima del 146, e riteneva il libro incompleto (così anche E. Kornemann, *Zum Staatsrecht des Polybios*, «Philologus», 86 (1931), pp. 169-184, in particolare pp. 170 per l'incompletezza, e 180 ss. per l'influenza di Panezio, cui sarebbe da ricondurre la seconda redazione); il sopraggiungere della morte avrebbe impedito a Polibio di completare la revisione dell'opera prima della pubblicazione; e G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, III. *L'età delle guerre puniche*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1967² (prima edizione Torino, Bocca, 1916), pp. 201-205 che parlava di «giudizi affatto inconciliabili» e riportava la previsione del declino all'impressione suscitata dalla «sedizione graccana», tornando così alla posizione di E. Meyer, *Untersuchungen*, cit., p. 8. Cf. anche K. Ziegler, *Polybios I*, cit., coll. 1496-1498; W. Theiler, *Schichten im 6. Buch des Polybios*, «Hermes», 81 (1953), pp. 296-302; e K.-E. Petzold, *Studien*, cit., pp. 64-90; 182-183. Nonostante le osservazioni a volte acutissime di cui sono ricchi, si ha l'impressione che i lavori degli 'analitici' vogliano imporre a Polibio un rigore logico che gli è estraneo (cf. D. MUSTI, *Polibio*, cit., pp. 627-628, e già L. Zancan, *Dottrina delle costituzioni*, cit., che negò con forza la necessità di spiegare le contraddizioni, vere o presunte, riscontrabili nel VI libro con la tesi delle due redazioni); inoltre, ammettendo la tesi secondo cui le due concezioni, inconciliabili, rifletterebero convinzioni nutrite da Polibio in momenti diversi della sua vita, bisognerebbe spiegare come Polibio possa aver pensato di affiancarle, senza intervenire per eliminare, o almeno attenuare quella superata; la già riferita ipotesi di K. Svoboda, *Die Abfassungszeit*, cit., p. 48, secondo cui ne sarebbe stato impedito dalla morte, sembra una soluzione disperata (tanto più ora che P. Veyne, *Décrets latins de consolation et date de l'édition de Polybe*, in *Splendidissima civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, réunies par A. Chastagnol, S. Demougin, C. Lepelley, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, pp. 273-280, in particolare 273-274, ha sgombrato il campo dall'ipotesi di un'edizione postuma delle *Storie*; sulla questione cf. già H. Erbse, *Polybios-Interpretationen*, «Philologus», 101 [1957], pp. 269-297, in particolare p. 287 n. 1). Un primo bilancio del dibattito in F.W. Walbank, *Polybios on the Roman Constitution*, «CQ», 37 (1943), pp. 73-89, in particolare 73-76; per parte sua, Walbank riteneva che Polibio avrebbe cambiato prospettiva non

2. Il ciclo delle costituzioni

Polibio parte dalla constatazione della difficoltà che la complessità della *politeia* romana comportava per una sua esatta rappresentazione, per una precisa definizione del suo carattere. Altrettanto difficile risultava poi prevederne gli sviluppi futuri: a ostacolare questo compito era «l'ignoranza delle particolarità della loro condizione passata, nella vita pubblica come in quella privata»²⁷. Si ren-

solo dopo il 133, ma già a partire dal 150 circa, e che avrebbe scritto i nuovi capitoli «at some date subsequent to 146» (p. 88); per il passaggio di Walbank alla tesi 'unitaria', già sostenuta con vigore da E. Mioni, *Polibio*, Padova, Cedam, 1949, pp. 49-78, vd. invece C.O. Brink and F.W. Walbank, *The Construction of the Sixth Book of Polybius*, «CQ», n.s., 4 (1954), pp. 97-122 («The book is indeed a whole, but it remains a muddled whole»: p. 97), in particolare 108 sgg.; a questo saggio si possono far risalire le linee interpretative che si sono affermate a partire dalla seconda metà del secolo scorso. Sulla «inconciliabilità 'logica'» delle due (o tre, tenendo conto anche della «legge per la quale tutte le cose, storiche e naturali, nascono, crescono, raggiungono l'acme, decadono e muoiono») dottrine ha insistito G. Sasso, *La teoria dell'anacyclosis* (1958), in Id., *Studi su Machiavelli*, cit., pp. 161-222 (riedito con il titolo *Machiavelli e la teoria dell'anacyclosis*», in Id., *Machiavelli e gli antichi*, I, cit., pp. 3-60, con una *Postilla*, pp. 61-65), in particolare pp. 173, nota 20; 174; ma soprattutto pp. 177-199, distinguendo però «il problema della cronologia e il problema della coerenza concettuale». Th. Cole, *The Sources and Composition of Polybius VI, «Historia»*, 13 (1964), pp. 440-486, ha tentato di individuare due tradizioni confluite e sovrapposte nel VI libro. Ampia informazione sul dibattito naturalmente in D. Musti, *Polibio negli studi dell'ultimo ventennio (1950-1970)*, in ANRW I, 2, Berlin-New York, De Gruyter, 1972, pp. 1114-1181, in particolare 1117-1122. Fra i sostenitori della tesi unitaria, vd. almeno F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1922, pp. 108-115; V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 57-61; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 75; 84-95; F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., pp. 643-648; P. Pédech, *La méthode*, cit., pp. 308-317; A. Roveri, *Studi su Polibio*, cit., pp. 163-199; 241-245; F.W. Walbank, *Polybius and the Roman State*, cit., pp. 252 ss.; K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 24-97; G.J.D. Aalders, *Die Theorie*, cit., pp. 101-106; F.W. Walbank, *Polybius*, cit., pp. 134; 144-146; C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 214-215 n. 2; 258; R. Weil, *Notice*, cit., pp. 48 ss.; G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., pp. 4-59; W. Nippel, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 144; F.W. Walbank, *The idea of decline*, cit., pp. 203-208; D. Musti, *Polibio*, cit., pp. 612-618; H. Eisenberger, *Die Natur*, cit.; J.-L. Ferrary, *L'archéologie du de re publica* (2, 2, 4 - 37, 63): *Cicéron entre Polybe et Platon*, «JRS», 74 (1984), pp. 87-98, in particolare 90; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1990, pp. 98-99; C. Carsana, *La teoria della «costituzione mista» nell'età imperiale romana*, Como, Edizioni New Press, 1990, pp. 17-21; S. Podes, *Polybios' Anakyklosis-Lehre, diskrete Zustandssysteme und das Problem der Mischverfassung*, «Klio», 73 (1991), pp. 382-390; J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992, pp. 25-29. C.B. Champion, *Cultural Politics*, cit., pp. 69-70; 96-99 interpreta l'ambiguità creata dalla compresenza della tesi della stabilità della costituzione mista romana e di quella della necessità biologica della decadenza degli Stati con la forza ineluttabile dell'anacyclosi in funzione del tormentato rapporto di Polibio con il suo pubblico eterogeneo: nella complessa trama delle *Storie*, Greci e Romani avrebbero apprezzato fili diversi (cf. già H. Ryffel, *METABOAH HIOATEION*, cit., p. 211 n. 370). Per un recente bilancio del dibattito cf. D.E. Hahm, *Polybius' applied political theory*, cit., pp. 9-12; B. McGing, *Polybius' Histories*, cit., pp. 176-177.

²⁷ L'ignoranza sulla storia romana che Polibio attribuisce al suo pubblico greco doveva essere colmata da una specifica sezione del VI libro, la cosiddetta *archaeologia*, di cui non ci sono per-

devano necessarie dunque «un'attenzione e una capacità di osservazione non comuni, se si vo[levano] cogliere con chiarezza i suoi aspetti distintivi» (VI 3, 3-4). Fin dall'inizio, così, in questa sorta di esaltazione della difficoltà dell'impresa intellettuale cui si accingeva, a fini di *captatio benevolentiae*, Polibio rilevava la *poikilia*, appunto complessità, varietà dell'ordinamento istituzionale romano²⁸. Quindi, passava direttamente alla critica di quegli autori che si erano limitati ad indicare tre generi di *politeia*, vale a dire *basileia*, *aristokratia* e *demokratia*²⁹. Questa tripartizione dell'universo costituzionale appariva a Polibio inaccettabile, sia che le tre forme di regalità, aristocrazia e democrazia venissero presentate come le uniche, sia che le si indicasse invece come le migliori. «È chiaro, infatti, che si deve considerare come la migliore costituzione quella che consiste dell'unione di tutte le forme particolari prima ricordate» (VI 3, 7): una verità questa che a Polibio appariva provata oltre ogni ragionevole dubbio non solo per via teorica, di ragionamento, ma nei fatti, dall'esempio di Licurgo, che aveva istituito in questo modo la costituzione spartana. A impedire poi di considerare le tre forme costituzionali indicate nelle trattazioni, con le quali Polibio polemizzava, le uniche possibili, costringeva l'osservazione che accanto alle forme veramente regali, accanto alla *basileia*, coesistevano forme di potere personale monarchico o tirannico solo apparentemente analoghe ad essa – benché tutti coloro che ne godevano, tutti i *monarchoi*, aspirassero a presentarsi come investiti di una *basileia*³⁰. Analogamente, la somiglianza apparente e superficiale non faceva di ogni oligarchia un'aristocrazia; e lo stesso valeva per la democrazia.

A dimostrazione della verità delle sue puntualizzazioni, Polibio passava ad esaminare i criteri distintivi fra le tre forme politiche citate nelle trattazioni di dascaliche e le forme corrispondenti tralasciate dagli analisti. Fra i poteri monarchici, la vera *basileia* era solo quella accettata spontaneamente dai sudditi, che non poggiava sul terrore e la violenza, ma sulla *gnome*, la proposta ragionevole che incontra l'approvazione generale. A distinguere l'aristocrazia da ogni oligarchia era la scelta degli uomini più giusti e assennati. Con particolare attenzione e prudenza poi Polibio stabiliva le condizioni per dispensare il titolo di democrazia: esso andava negato a «quel sistema nel quale la massa è padrona di fare tutto quel che vuole e ha in animo di fare» (VI 4, 4), per riservarlo esclusivamente a quelli in cui il prevalere dell'opinione dei più era temperato dalla venerazione per gli dèi, la cura dei genitori, il rispetto per gli anziani, l'obbedien-

venuti che i brevi frammenti raccolti nel capitolo 11 (vd. K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 123-154; F.W. Walbank, *Polybius*, cit., pp. 147-149, e naturalmente già Id., *Commentary*, I, cit., pp. 638, 663-673; D. Musti, *Polibio*, cit., p. 615); cf. *infra*, § 3.

²⁸ Cf. K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 39-40, 46, 60; e K.-E. Petzold, *Studien*, cit., pp. 66, 67 nota 1, per la connessione fra la *poikilia* e il concetto di costituzione mista.

²⁹ Sul problema dell'identificazione delle fonti discusse qui da Polibio, cf. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., pp. 638-639; sul carattere polemico di questo passo cf. R. Weil, *Notice*, cit., p. 18.

³⁰ Polyb. VI 3, 9-10.

za alle leggi. Nel libro teorico come in quelli narrativi, Polibio non era disposto a concedere «il più bello dei nomi» (VI 57, 9)³¹ ai regimi che minacciavano gli interessi economici e il predominio politico delle classi proprietarie alle quali apparteneva: le democrazie ellenistiche dalla politica sociale più vigorosa gli apparivano in termini di *kachexia*, «cattive condizioni» (XX 4, 1 - 7, 4, a proposito della politica della classe dirigente della Beozia fra Antigono III e Perseo)³², o di *kakopoliteia* (tale è il giudizio su Molpagora di Cio, un *leader* politico locale di cui Polibio presenta il potere in termini quasi tirannici, ma la cui *monarchikè exousia* sembra in realtà derivare dal consenso popolare rinnovato a più riprese in un contesto genuinamente democratico: XV 21, 1-2)³³. In conclusione, Polibio ribadiva la necessità di affiancare alle tre forme costituzionali di cui tutti parlavano le corrispondenti forme di segno negativo: *monarchia*, *oligarchia* e *ochlokratia*. Per l'abborrito dominio delle masse popolari, in questo composto, attestato per la prima volta nelle *Storie*, Polibio impiega il termine *ochlos*, al quale una lunga tradizione aveva assegnato caratteristiche spiccatamente negative³⁴.

A questo punto, stabilita l'esistenza delle sei forme costituzionali, Polibio ne passa brevemente in rassegna la necessaria successione. Per prima, nasce naturalmente una forma di monarchia, da cui poi, attraverso un processo di affinamento che Polibio descriverà meglio più avanti, scaturisce la vera e propria *basileia*. La degenerazione della *basileia* nella forma negativa che le è naturalmente connessa origina quindi la tirannide, destinata ad essere abbattuta e sostituita dall'*aristokratia*.

In questo primo, rapido sommario della dottrina del ciclo costituzionale (anaciclosi), Polibio si limita ad indicare la successione da una forma all'altra, senza soffermarsi troppo su cause e modalità del passaggio fra le diverse forme politiche. È impossibile non rilevare, tuttavia, come l'inserimento nello schema di un punto di partenza ad esso esterno, la *monarchia* naturale, premessa alla *basileia*, porti a sette il numero delle forme costituzionali indicate da Polibio, provocando qualche incoerenza terminologica³⁵. Qui, la successione nell'ambito

³¹ Vd. D. Musti, *Polibio e la democrazia*, «ASNP» s. 2^a, 36 (1967), pp. 155-207, in particolare 161-162; 193; Id., *Polibio*, cit., p. 633; Id., *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 298-299.

³² Cf. J. Thornton, *Lo storico il grammatico il bandito. Momenti della resistenza greca all'imperium Romanum*, Catania, 2001, pp. 39-99, e già D. Musti, *Polibio*, cit., p. 637.

³³ Vd. D. Musti, *Polibio e la democrazia*, cit., p. 203, e J. Thornton, *Leader e masse: aspirazioni e timori nei primi libri delle Storie di Polibio*, in U. Roberto - L. Mecella (a cura di), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardoantica: aspetti, problemi, prospettive*. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Roma, 23-25 ottobre 2008, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 25-58, in particolare pp. 31-32.

³⁴ Vd. però per esempio R. Weil, *Notice*, cit., pp. 16-17, per l'ipotesi che ad Ario Didimo, citato da Stobeo II 7, 26, il termine pervenga da una fonte peripatetica; in ogni caso, esso «trouve sa célébrité en apparaissant chez Polybe».

³⁵ Cf. già F.W. Walbank, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., pp. 78-79; H. Ryffel, *METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., pp. 188-189, e fra gli altri per esempio J.M. Blythe, *Ideal Go-*

delle forme di potere personale è dalla *monarchia* originaria e naturale alla *basileia* alla *tyrannis*, forma corrotta corrispondente alla *basileia*; in precedenza, il termine *monarchia* aveva definito tanto la forma corrotta corrispondente alla *basileia* (VI 4, 6, e cf. già 3, 9, dove le *politeiai* monarchiche e tiranniche erano accomunate nella contrapposizione alla *basileia*, e più avanti ancora 8, 1 e 10, 4) quanto in generale tutte le forme di potere personale, fra le quali solo alcune avrebbero meritato il titolo di *basileia* (VI 4, 2)³⁶.

L'*aristokratia* che ha preso il posto della tirannide si trasforma anch'essa naturalmente (*katà physin*) in *oligarchia*, la corrispondente forma negativa, destinata a essere a sua volta sostituita dalla democrazia. In questo caso, Polibio accenna almeno alle modalità della trasformazione, identificandone il promotore nel *plethos*, la maggioranza, il popolo, indotto all'azione dall'ira per le ingiustizie (*adikiai*) dei capi. Col tempo, poi, inevitabilmente, anche il *demos* si lascia andare a comportamenti tracotanti e illegali (*ὕβρεως καὶ παρανομίας*): di essi si sostanzia la trasformazione della democrazia nella sua forma corrotta, l'*ochlokratia*.

A questo punto, condotta a termine la prima, rapida esposizione del ciclo costituzionale, Polibio introduce un nodo problematico che molto ha dato da pensare:

Si potrà comprendere con la massima chiarezza che quanto ho ora detto a questo proposito è vero se ci si sofferma sugli inizi, la genesi e i mutamenti connaturati a ciascun tipo. Solo chi ha compreso, infatti, come ciascuno di essi nasce, potrà comprendere anche quando, come e dove ciascuno di nuovo si svilupperà, conoscerà il culmine, muterà e finirà. Ho ritenuto che questo metodo espositivo sarebbe stato particolarmente adatto alla costituzione dei Romani, perché essa sin dall'inizio si è formata e sviluppata secondo natura (POLYB. VI 4, 11-13).

La conoscenza del ciclo costituzionale preliminarmente delineato in VI 4, 6-10, con la nascita, la crescita, l'acme, la trasformazione e la fine di ciascuna delle forme politiche considerate, viene ritenuta strumento sufficiente a poter prevedere tempi, modalità ed esito dello sviluppo di ogni *politeia* sottoposta ad esame. Ma questo metodo, in particolare, potrebbe applicarsi proprio alla *politeia* dei Romani, «perché essa sin dall'inizio si è formata e sviluppata secondo natura». Polibio dunque affianca allo schema dell'anaciclosi il ritmo naturale della parabola degli organismi viventi, dalla nascita all'acme alla fine; e, inoltre, afferma il carattere naturale, *katà physin*, della formazione della *politeia* romana

vernment, cit., p. 26 n. 52. F.W. Walbank, *The idea of decline*, cit., p. 202 leggerebbe in questa incoerenza fra l'impiego dei termini *monarchos* e *tyrannos* nell'anaciclosi e nel resto dell'opera la prova della dipendenza della teoria dell'anaciclosi da una fonte di cui Polibio avrebbe adottato il lessico.

³⁶ Cf. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., pp. 642; 648-649; 656; 660. Per l'uso del termine *monarchos* e simili nei libri narrativi di Polibio, cf. già F.W. Walbank, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., pp. 76-77 (che sosteneva, in base al confronto con il § successivo, che anche in VI 4, 2 *monarchia* sarebbe impiegato «as the equivalent of tyranny»); W. Nippel, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 144 n. 12; H. Eisenberger, *Die Natur*, cit., pp. 46-47, nota 7.

– di cui aveva già rilevato la *poikilia*³⁷ –, dall'origine alla fase di sviluppo. Così, sembra di intendere, una volta sanata l'ignoranza intorno all'evoluzione costituzionale romana, diverrà possibile prevedere i successivi sviluppi della *politeia* romana³⁸.

Con il capitolo 5, Polibio riprende a illustrare la sua teoria della successione delle forme costituzionali. A questa analisi premette alcune parole di giustificazione, in cui riconosce il carattere abbreviato e semplificato della propria presentazione del «discorso sul naturale mutarsi delle costituzioni l'una nell'altra» rispetto alle più complesse e articolate trattazioni che si potevano rinvenire «in Platone e in alcuni altri filosofi»³⁹. Per parte sua, Polibio intendeva limitarsi ad una esposizione per sommi capi, che non trascendesse i limiti propri al contesto della *pragmatikè historia*, e fosse accessibile a tutti, anziché solo a pochi⁴⁰; in ogni caso, si sentiva autorizzato a garantire che nel seguito della trattazione⁴¹ tutte le aporie e i dubbi eventualmente suscitati dalla sua intenzionale superficialità avrebbero trovato risposta.

Da 5, 4 a 9, 9, il ciclo costituzionale viene presentato con maggior ricchezza di dettagli. Polibio parte da un azzeramento della civiltà, in conseguenza di un'inondazione, un'epidemia, una carestia o disastri simili; quando infine, con il passare del tempo, i pochi, sparsi nuclei di superstiti, cresciuti numericamente, si raccolgono insieme, esseri della stessa specie, spinti dalla loro naturale debolezza, allora necessariamente assume la guida e il comando il più forte ed audace: un fatto naturale, che si verifica anche fra gli altri animali⁴². Questo potere, fondato sulla forza, Polibio lo definirebbe monarchia. Col tempo, e con lo svi-

³⁷ Cf. VI 3, 3, con F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 638, e vd. già *supra*, nota 28.

³⁸ Cf. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., pp. 649-650.

³⁹ Vd. K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 68, e F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 650. Sull'influenza del libro III delle *Leggi* e del libro VIII della *Repubblica* sulla teoria polibiana dell'anaclosi molto ha insistito G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., *passim*, e in particolare pp. 37-42.

⁴⁰ A questi pochi, secondo K. Ziegler, *Polybios I*), cit., col. 1498, Polibio stesso non apparterebbe (analoga valutazione già in L. Zancan, *Dottrina delle costituzioni*, cit., p. 509, e quindi in A. Roveri, *Studi su Polibio*, cit., p. 197; cf. però H. Erbse, *Polybios-Interpretationen*, cit., p. 275, nota 1). Cf. D. Musti, *Polibio*, cit., p. 626. Sull'interpretazione di questo passo, che va riferito non alla anticipazione del ciclo in VI 4, 7-10, funzionale a completare la classificazione delle sei forme costituzionali attraverso la presentazione delle tre forme corrotte come degenerazioni dei tre tipi di base, ma alla sua più ampia esposizione in VI 5, 4 - 9, 9, cf. D.E. Hahm, *Polybios' applied political theory*, cit., pp. 12-15. Da ultimo, vd. anche B. McGing, *Polybios' Histories*, cit., pp. 171-172.

⁴¹ Cioè, almeno secondo F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 650, appunto nella sezione immediatamente seguente, VI 5, 4 - 9, 14; diversamente F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 6-7, secondo cui il riferimento sarebbe invece all'«archaeologia» (con la critica di V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 49-50 con la nota 17, secondo cui il riferimento sarebbe invece al capitolo 57, e a dover essere chiarita sarebbe «die Wendung zum Schlechteren»; p. 70); e K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 74-75. Cf. anche la discussione di K.F. Eissen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 51-52.

⁴² Vd. D.E. Hahm, *Polybios' applied political theory*, cit., pp. 17-18.

luppo delle consuetudini civili e della vita in comune, la prima percezione del bene e della giustizia, colti in contrapposizione al manifestarsi dei loro opposti, contribuisce all'origine della regalità. L'istinto naturale all'accoppiamento porta alla nascita dei figli; quando uno dei figli allevati, divenuto adulto, non mostri riconoscenza né difenda i genitori, ma al contrario li offenda e maltratti, il suo comportamento suscita un naturale sentimento di sdegno in quanti abbiano consapevolezza della cura dispensata e dei disagi affrontati dai genitori. L'irricoscenza genera infatti la viva preoccupazione di chi, razionalmente, non può fare a meno di temere che un simile comportamento potrebbe ferire anche lui, in futuro. Analoghi sentimenti, e simili preoccupazioni, suscitano anche i casi di irricoscenza nei confronti dei propri benefattori o salvatori. Nasce così la percezione dell'importanza del dovere, il *kathekon*, che è in primo luogo obbligo di riconoscenza, e «che è principio e fine della giustizia» (VI 6, 7). Parallelamente, acclamazioni benevole e sinceri riconoscimenti vengono tributati a quanti affrontano i pericoli in difesa di tutti, fronteggiando gli animali più forti; quanti invece vi si sottraggono incontrano solo biasimo e rancore. Anche da qui si sviluppa la percezione del bene e del male, dei comportamenti nobili e di quelli turpi, e della loro differenza: gli uni sono da ammirare e imitare, gli altri da evitare. In queste condizioni, quando il capo mostri di condividere le opinioni della massa, e appaia ai suoi sudditi «capace di dare a ciascuno secondo il merito», il rapporto di sottomissione, originariamente basato sul rispetto e il timore del più forte, si trasforma; d'ora in avanti, esso appare caratterizzato piuttosto dall'approvazione per la *gnome* del sovrano, da una spontanea adesione che fa sì che i sudditi ne difendano il potere anche quando egli si faccia vecchio, e anche in caso di attacchi alla sua supremazia. In questo modo, il monarca si trasforma insensibilmente in *basileus*; alla base del riconoscimento e dell'attribuzione del potere, il raziocinio prende il posto della forza e del coraggio. La vera regalità nasce dunque per Polibio con l'origine del senso del bene e della giustizia, e dei loro opposti. Ammirando la giustizia dei loro re, le masse si fanno garanti non solo del mantenimento del potere da parte loro, ma anche della sua trasmissione ai figli: il principio dinastico sorgerebbe dalla convinzione che, generati ed allevati da simili genitori, i loro figli dovessero dividerne i principi. Alternativamente, in caso l'insoddisfazione per il carattere dei discendenti dei primi *basileis* non consenta lo stabilirsi del principio dinastico, la scelta dei sovrani non avviene più in base ai criteri primitivi della forza fisica e del coraggio, «ma dell'eccellenza del giudizio e del ragionamento». L'introduzione dell'opzione della regalità elettiva anziché dinastica, un elemento che indebolisce il ragionamento che segue sulla degenerazione del potere nel passaggio da una generazione alla successiva⁴³, non si deve tanto forse alla volontà astratta di includere

⁴³ Significativo che nella sua analisi del ciclo polibiano K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 52-53, 60, passi sotto silenzio la possibilità della regalità elettiva, che risulta in effetti esterna, se non estranea al flusso principale della teoria polibiana. Sull'importanza del motivo del passaggio da una generazione alla successiva nel quadro dell'anaclosi, vd. anche K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 53-54. La diversa interpretazione di F. Taeger, *Die*

la più ampia casistica possibile, ma alla considerazione concreta della tradizione sulla monarchia a Roma, dove, almeno fino ai Tarquini, il potere regale era stato elettivo, e non si era conosciuta la successione dinastica. In antico, dunque, prosegue Polibio, quanti avevano ottenuto il potere regale lo conservavano fino alla vecchiaia: essi procuravano ai loro sudditi la sicurezza, fortificando e cingendo di mura luoghi naturalmente difesi, e l'abbondanza delle risorse, conquistando terre da coltivare. Impegnati in questi compiti, non si attiravano l'invidia e le calunnie delle masse, perché né nel modo di vestire né negli usi alimentari si distinguevano dallo stile di vita dei concittadini. Tuttavia, con la trasmissione del potere da una generazione all'altra, all'interno dello stesso *genos*, una volta assicurata la sicurezza e i mezzi di sostentamento, i discendenti dei re, privi di obblighi stringenti, iniziano ad indulgere ai propri desideri: la ricchezza li induce a volersi distinguere dai sudditi nel modo di vestire e nell'alimentazione, e – quel che è peggio – a pretendere la soddisfazione dei propri appetiti amorosi anche da parte di chi non sarebbe tenuto a piegarvisi⁴⁴. Dall'ostentazione del lusso e della propria superiorità derivano invidia e irritazione, dagli abusi sessuali un odio bruciante e un'ira ostile nei confronti dei detentori del potere⁴⁵. La perdita del consenso dei sudditi segna dunque la degenerazione della *basileia* in *tyrannis* e l'inizio della fine del potere personale; subito, infatti, i più nobili, magnanimi e coraggiosi dei cittadini, ai quali la tracotanza e le prevaricazioni (*hybreis*) dei capi risultano intollerabili, danno vita a complotti per abbattere la tirannide. La collaborazione del popolo, assicurata dall'invidia e dall'odio che i monarchi si erano attirati con l'ostentazione del lusso e gli abusi sessuali, porta così alla fine della forma di governo regale e monarchica, sostituita dall'*aristo-*

Archaeologie des Polybios, cit., pp. 43-44, secondo cui in 7, 3 sarebbe rappresentata una fase successiva dello sviluppo della *basileia*, e non una forma diversa, sembra meno convincente; cf. anche Th. Cole, *The Sources*, cit., p. 459. Da ultimo, D.E. Hahm, *Polybios' applied political theory*, cit., pp. 22-24, in un primo momento sembra voler identificare la *basileia* ereditaria con quella elettiva, per connettere poi la degenerazione al passaggio «from popular election to hereditary succession» (così, a quanto pare, anche B. McGing, *Polybios' Histories*, cit., p. 172, che distingue la presunta seconda fase definendola «automatic hereditary succession»; cf. anche *ibidem*, p. 190) – un «change in procedure» che poi rimprovera a Polibio di non aver tentato di spiegare, con la conseguenza di sollevare una serie di ulteriori difficoltà (*ibidem*, pp. 25-27). In realtà, però, Polibio motiva l'adozione del principio dinastico già in VI 7, 2, e solo per assicurare la possibilità di far corrispondere gli sviluppi istituzionali romani con il modello teorico introduce al § 3 la possibilità di una monarchia non dinastica ma elettiva, che rimane poi estranea alle fasi successive del ciclo, che presuppongono la successione dinastica (per la connessione fra anaclosi e storia di Roma nel pensiero di Polibio cf. già E. Mioni, *Polibio*, cit., p. 68). Diversamente R. Weil, *Notice*, cit., p. 22 sembrerebbe intendere il passo nel senso che occasionalmente, attraverso le generazioni, un re insoddisfatto potesse essere rimpiazzato da un altro, scelto in funzione dei suoi veri meriti.

⁴⁴ B. McGing, *Polybios' Histories*, cit., pp. 190-191 osserva la corrispondenza fra questo aspetto della degenerazione del re in tiranno e il comportamento attribuito a Filippo V ad Argo nel 209: vd. Polyb. X 26, 1-6.

⁴⁵ Polyb. VI 7, 8 (diversa interpretazione in D.E. Hahm, *Polybios' applied political theory*, cit., pp. 28-29; ma ἐφ' οἷς μὲν ed ἐφ' οἷς δέ sembrano doversi necessariamente riferire ai diversi comportamenti elencati nel § precedente).

kratia. Le masse (*hoi polloi*), riconoscenti, affidano infatti il potere ai capi del movimento antitirannico – che erano appunto, come si ricorderà, i più nobili, virtuosi e coraggiosi, gli *aristoi*⁴⁶.

In una prima fase costoro, orgogliosi dell'incarico ottenuto, antepongono il bene comune a ogni altra considerazione, gestendo gli interessi pubblici e privati del popolo (*plethos*) con attenta sollecitudine. Quando però il potere passa alla generazione successiva, ignari di ogni male, e analogamente ignari dell'uguaglianza politica e della libertà di parola, i figli degli *aristoi*, allevati sin dalla nascita nelle posizioni di autorità e predominio dei padri, si danno chi all'avidità, chi a bevute e banchetti, chi a violenze (*hybreis*) sulle donne e a ratti di giovinetti, trasformando così l'aristocrazia in oligarchia. In questo modo, suscitano nelle masse sentimenti analoghi a quelli ricordati a proposito della tirannide; e anche la loro fine è analoga a quella dei tiranni. Non appena infatti qualcuno, considerando l'invidia e l'odio dei cittadini nei loro confronti, osi dire o fare qualcosa contro di loro, subito trova la collaborazione del popolo (*plethos*). Così, con condanne a morte e all'esilio ci si libera dei capi corrotti; ma le esperienze della degenerazione del re in tiranno, e dell'aristocrazia in oligarchia impediscono di ricorrere di nuovo a tali forme istituzionali. L'unica speranza rimasta intatta è quella del governo diretto del popolo, e a questa ci si rivolge. La forma istituzionale oligarchica viene sostituita così dalla democrazia: le masse assumono in prima persona la cura e la responsabilità degli affari pubblici. Finché dunque sopravvivono ancora alcuni di quelli che avevano fatto esperienza degli abusi di potere, costoro, soddisfatti delle condizioni vigenti, nulla antepongono ai valori democratici dell'uguaglianza e della libertà di parola; ma quando subentrano le nuove generazioni, e la democrazia si trasmette ai figli dei figli, allora, incapaci per assuefazione di apprezzare uguaglianza e libertà di parola, desiderano avere più del popolo; a incorrere in questo atteggiamento, precisa Polibio, sono soprattutto i cittadini più ricchi⁴⁷. Non potendo conseguire le posizioni di potere che bramano da sé soli, grazie alla propria virtù, costoro prendono a sperperare i patrimoni, «facendo di tutto per attirare e corrompere le masse». Così, quando con la loro folle avidità di gloria hanno reso le masse venali e avidi di doni, la democrazia viene meno, mutandosi in violenza e dominio della forza (*bia* e *cheiokratia*). Le masse, infatti, abituatesi a vivere dei beni altrui, e a riporre in essi tutte le loro speranze, quando trovino un capo ambizioso e audace, ma escluso dagli onori politici per povertà, istituiscono la *cheiokratia*, con stragi, esili, redistribuzioni delle terre⁴⁸; alla fine, ridottesi in uno stato ferino, trovano di nuovo un padrone e un monarca⁴⁹.

⁴⁶ Su questa trasformazione cf. K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 73-74, che nella costruzione polibiana legge l'applicazione di «a stereotyped formula concerning power relations and the corrupting influence of absolute power».

⁴⁷ Su questo processo cf. Th. Cole, *The Sources*, cit., pp. 461-463.

⁴⁸ Per il senso del termine *cheiokratia* vd. D. Musti, *Demokratía*, cit., p. 297: «dominio 'delle mani': da *cheir*, o magari persino 'dei peggiori', da *cheiron*?».

⁴⁹ F. Millar, *Politics, Persuasion, and the People before the Social War (150-90 B.C.)*, «JRS»,

A questo punto, conclusa l'esposizione del ciclo costituzionale, Polibio ribadisce l'utilità prognostica della sua conoscenza, in particolare a proposito della *politeia* dei Romani:

Questa è l'evoluzione ciclica delle costituzioni, questa è la direzione data alle cose dalla natura, seguendo la quale lo stato delle costituzioni si trasforma, muta e torna di nuovo uguale a se stesso. Chi ha ben compreso ciò forse sbaglierà nei tempi, parlando del futuro di una costituzione, ma raramente potrà commettere errori nel dire a che punto della crescita o della dissoluzione ciascuna si trovi, o in che modo si muterà, se parla senza ira né invidia. E soprattutto riguardo alla costituzione dei Romani, in realtà, considerando le cose in questo modo potremo arrivare a conoscere la sua formazione, il suo sviluppo e il suo culmine, e allo stesso modo anche il mutamento in senso opposto che seguirà a queste fasi: questa costituzione, infatti, come ho detto poco fa, avendo avuto sin dall'inizio, più di qualsiasi altra, una formazione e uno sviluppo secondo natura, si troverà a subire secondo natura anche il mutamento in senso contrario. Sarà possibile constatarlo attraverso quanto verrà detto in seguito (VI 9, 10-14).

Così, Polibio torna una seconda volta sul nodo del rapporto fra la successione naturale delle forme istituzionali semplici e il processo di formazione, sviluppo e culmine, e analogamente del futuro mutamento in senso inverso della *politeia* romana⁵⁰, ribadendo che essa, formatasi e sviluppata fin dall'inizio *katà physin*, era destinata a vivere *katà physin* anche la trasformazione in senso contrario. Anche questa volta, tuttavia, una più ampia dimostrazione viene rinviata a un momento successivo.

76 (1986), pp. 1-11, ora in Id., *Rome, the Greek World, and the East*, I. *The Roman Republic and the Augustan revolution*, ed. by H.M. Cotton and G.M. Rogers, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 2002, pp. 143-161, in particolare p. 150, su suggerimento di John North (cf. p. 143 nota 12) aveva affermato la possibilità di leggere questo passo «as an implicit prediction of the course of events in the last century of the republic»; cf. anche p. 158, e Id., *The Roman Republic*, cit., pp. 29; 36; 181. Vd. già P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 316; e J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano*, cit., I, p. 198. Diversamente, F.W. Walbank, *A Greek looks at Rome*, cit., pp. 289-291 ha sostenuto che questo brano «draws on Polybius' own experience of similar seizures of power in the Greek political life of the third and second centuries. It bears no relation to Rome» (cf. G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 109, che ne aveva rilevato l'analogia lessicale con la rappresentazione della lotta politica a Cineta in IV 17, 4); a Roma si riferirebbe invece il quadro del declino di uno Stato che avesse conseguito un dominio incontrastato in VI 57 (che E. Kornemann, *Zum Staatsrecht des Polybios*, cit., p. 177 considerava una sorta di profezia del movimento gracciano), confrontabile con la rappresentazione del declino morale sopravvenuto con la vittoria sulla Macedonia in XXXI 25, 4-7. Ora B. McGing, *Polybius' Histories*, cit., pp. 192-193 ha rilevato l'analogia fra lo schema della degenerazione della democrazia e la rappresentazione della vita politica della Beozia fra la seconda e la terza guerra di Macedonia in Polyb. XX 6, 2-5 (su cui cf. *supra*, nota 32); in entrambi i casi, Polibio applica tradizionali motivi della polemica antidemocratica; *ibidem*, p. 194, la crisi della repubblica e l'emergere di Ottaviano vengono presentati come una sorta di completamento del ciclo, da «the degeneration of the state into complete savagery» delle guerre civili all'affermazione con la forza di un monarca originario che poi si trasforma in re.

⁵⁰ Cf. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., pp. 658-659.

Il capitolo seguente presenta la legislazione di Licurgo, argomento che Polibio si affretta a dichiarare non estraneo al proprio obiettivo⁵¹. A Licurgo infatti Polibio attribuisce il merito di aver considerato razionalmente la necessità di natura del processo di trasformazione delle forme istituzionali, e l'instabilità delle tre forme semplici, destinate a degenerare rapidamente nella forma corrotta connaturata e propria a ciascuna di esse. Il rapporto fra *basileia* e potere monarchico, aristocrazia e oligarchia, democrazia e la forma «brutale e dominata dalla forza» (*theriodes kai cheirokratiks*) che nasce dalla sua degenerazione viene assimilato a quello fra il ferro e la ruggine, il legno e i tarli. Consapevole di ciò, Licurgo non istituì una *politeia* semplice e uniforme, ma raccolse assieme tutte le virtù e le particolarità dei migliori sistemi politici (*politeumata*); il suo obiettivo era impedire che qualche elemento, sviluppandosi oltre il dovuto, degenerasse nella forma corrotta connaturata. A questo fine, creò un sistema equilibrato, in cui la dinamica propria di ognuno degli elementi istituzionali fosse ostacolata e bilanciata dalla forza degli altri. Il linguaggio che esprime questi rapporti è quello del timore reciproco, che contiene le spinte alla superbia: il timore del *demos*, cui pure era stata assegnata una parte sufficiente nella *politeia*, impediva al potere regale di darsi alla *hyperephania*; allo stesso tempo, però, il *demos* non osava disprezzare i re a causa del timore dei *gerontes*, l'elemento aristocratico nella composita *politeia* licurghea. Proprio alla *gerousia* Polibio sembra voler attribuire un ruolo essenziale nel mantenimento dell'equilibrio istituzionale a Sparta: i *gerontes* infatti sarebbero stati sempre dalla parte del giusto, e in caso di conflitto istituzionale si sarebbero schierati immancabilmente con quanti per la fedeltà ai costumi tradizionali rischiavano di risultare sconfitti, assicurandone così la preponderanza e garantendo con il loro peso il permanere in equilibrio della compagine istituzionale. Così, a Licurgo e al suo ordinamento Polibio riconosce il merito di aver assicurato agli Spartani la libertà «per il più lungo periodo di cui siamo a conoscenza» (VI 10, 11) – ma non in eterno⁵².

Attraverso il confronto con la Sparta licurghea, Polibio arrivava finalmente alla *politeia* di Roma: Licurgo, avendo previsto razionalmente la possibilità della degenerazione delle forme istituzionali semplici, istituì la *politeia* composita di Sparta ἀβλαβώς, «senza dover subire danni». Questa osservazione rimanda a un tema ricorrente nella riflessione polibiana sulla storia, e più in generale nei *topoi* relativi all'elogio della storiografia, quali confluiscono come in un bacino collettore nel proemio diodoreo⁵³: Polibio, che nel proemio delle *Storie* aveva ri-

⁵¹ Cf. F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 16: l'analisi della costituzione licurghea sarebbe stata inserita «zur stärkeren Herausarbeitung der römischen Eigenart». Cf. anche K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 83-84; 100-114; e K.-E. Petzold, *Studien*, cit., p. 69.

⁵² Cf. L. Zancan, *Dottrina delle costituzioni*, cit., p. 506; H. Eisenberger, *Die Natur*, cit., pp. 52-53.

⁵³ Vd. almeno Diod. I 1, 1-2, che sembra talora riecheggiare direttamente le espressioni impiegate da Polibio in I 35, e citate più avanti nel testo (cf. per esempio μετὰ πολλῶν πόνων καὶ

nunciato a dilungarsi sull'*epainos* della *historia*, in quanto tutti i suoi predecessori, all'inizio e alla fine delle loro opere, avevano già insistito sul valore didattico della memoria delle altrui vicissitudini (τῶν ἄλλοτρίων περιπετειῶν, I 1, 2), poco più avanti, a proposito della vicenda di Attilio Regolo, non si era saputo trattenere dal distinguere didascalicamente, a beneficio dei suoi lettori, i due possibili modi di migliorarsi accessibili agli uomini (I 35, 7-10). Di questi, l'uno, quello che passava attraverso l'esperienza diretta (διὰ τῶν ἰδίων συμπτωμάτων, o διὰ τῶν οἰκείων περιπετειῶν, I 1, 2), aveva l'indubbio merito di essere più evidente (ἐναργέστερον), ma dispensava i suoi insegnamenti solo «a costo di grandi dolori e pericoli» (μετὰ μεγάλων πόνων καὶ κινδύνων); l'altro, quello che derivava dai rovesci altrui (διὰ τῶν ἄλλοτρίων), era invece «più innocuo» (ἁβλαβέστερον), e dunque da preferire, «poiché in esso è possibile individuare il meglio senza subire danni» (ἐπεὶ χωρὶς βλάβης ἔστι συνιδεῖν ἐν αὐτῷ τὸ βέλτιον). Questa forma di insegnamento poteva trarsi dall'esperienza della lettura di una *pragmatikè historia* come appunto quella di Polibio (I 35). La saggezza di Licurgo, il suo *logos*, grazie al quale aveva saputo prevedere le naturali dinamiche interne delle *politeiai* semplici, per istituire fin dall'inizio un sistema composito ed equilibrato, aveva risparmiato agli Spartani i rischi e le sofferenze del passaggio attraverso il ciclo delle costituzioni. I Romani, invece, avevano conseguito lo stesso fine nell'ordinamento istituzionale, pervenendo «al sistema migliore tra le costituzioni dei nostri tempi» «non in forza di un ragionamento, ma attraverso molte lotte e vicissitudini, scegliendo il meglio sempre e solo sulla base della conoscenza maturata nei rovesci della fortuna» (VI 10, 12-14: non διὰ λόγου, διὰ δὲ πολλῶν ἀγώνων καὶ πραγμάτων, ἐξ αὐτῆς ἀεὶ τῆς ἐν ταῖς περιπετείαις ἐπιγνώσεως αἰρούμενοι τὸ βέλτιον). Il riferimento al lungo travaglio attraverso il quale i Romani erano pervenuti all'eccellenza costituzionale doveva rappresentare una sorta di introduzione all'*archaeologia*⁵⁴, la sezione del VI libro in cui Polibio intendeva esaminare il processo di formazione della costituzione mista della repubblica.

3. L'*archaeologia*

Allo stesso modo, nel II libro del *de re publica* ciceroniano, la concreta ricostruzione storica dell'evoluzione istituzionale di Roma⁵⁵ è preceduta dalle parole

κινδύνων in DIOD. I 1, 2 con μετὰ μεγάλων πόνων καὶ κινδύνων in Polyb. I 35, 8); cf. in ogni caso anche DIOD. I 2, 7-8.

⁵⁴ Vd. F.W. Walbank, *A Greek looks at Rome*, cit., p. 284 per l'impiego di questo termine per primo da parte di Johannes Schweighaeuser alla fine del XVIII secolo, in base a Dionisio di Alicarnasso I 6, che menzionava Polibio fra gli storici che si erano occupati della storia arcaica di Roma.

⁵⁵ Su cui vd. T.J. Cornell, *Cicero on the Origins of Rome*, in J.G.F. Powell & J.A. North (ed. by), *Cicero's Republic*, «BICS», Suppl. 76, London, Institute of Classical Studies, 2001, pp. 41-56.

attribuite a Catone, convinto che «la nostra città superava nella costituzione tutte le altre per questo, perché in quelle erano stati generalmente dei singoli individui che avevano ordinato ciascuno il proprio Stato con proprie leggi ed istituzioni [...], mentre per contro il nostro Stato non fu ordinato dalla genialità di uno solo, ma di molti, e non nello spazio d'una sola vita umana, ma di alquanti secoli e generazioni»⁵⁶. Un unico ingegno non avrebbe potuto conseguire un risultato altrettanto eccellente, né sarebbe stato possibile raggiungerlo in un solo momento, *sine rerum usu ac vetustate* («senza pratica delle cose e senza il soccorso del tempo»). Che l'opinione di Catone si copra perfettamente con la posizione di Polibio, come aveva affermato Fritz Taeger⁵⁷, è stato contestato⁵⁸; non

⁵⁶ Cic. *re p.* II 2: *ob hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus, quod in illis singuli fuissent fere quorum suam quisque rem publicam constituissent legibus atque institutis suis [...], nostra autem res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta saeculis et aetatibus*. La traduzione italiana del *de re publica* è quella di L. Ferrero, in Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, I. *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di L. Ferrero, Torino, Utet, 1953.

⁵⁷ F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 13-14, e prima di lui già R. Laqueur, *Polybius*, cit., pp. 248-249, che ipotizzava una dipendenza di Polibio da Catone attraverso la mediazione di Scipione Emiliano; cf. anche E. Kornemann, *Zum Staatsrecht des Polybios*, cit., p. 171 (e cf. 172 n. 15a). Più di recente, in favore della parentela fra i due passi, pur ammettendo la presenza di alcune differenze, cf. anche C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 248-249; R. Weil, *Notice*, cit., p. 26; W. Nippel, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 146 nota 22a. In generale, sui rapporti fra Polibio e Catone, vd. già E. Ciaceri, *Il trattato di Cicerone*, cit., pp. 273-274; C. Carsana, *La teoria*, cit., p. 17 n. 35; A. Lintott, *The Theory of the Mixed Constitution at Rome*, in J. Barnes - M. Griffin (ed. by), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 70-85, in particolare p. 73; e A.M. Eckstein, *Physis and Nomos*, cit., pp. 192-198.

⁵⁸ Cf. in primo luogo V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 73 e 73-75 nota 53, e quindi soprattutto l'ampia discussione di K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 63-74. Per un riassunto della questione, vd. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., pp. 662-663. Sulla differenza fra la prospettiva di Polibio e quella ciceroniana insiste molto anche L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 105-106, secondo cui, mentre Cicerone «attribuisce alla *ratio* una funzione attiva e determinante sul corso degli eventi», in Polibio la *ratio* avrebbe «ben minore importanza nella formazione dello Stato romano». Per quanto detto sopra, tuttavia, non sembra potersi affermare che in VI 10, 14 Polibio intendesse negare la razionalità delle scelte operate nel tempo a Roma (la scelta del meglio non può non essere un processo razionale); piuttosto, voleva contrapporre un risultato, quello di Licurgo, conseguito per via puramente logica, a un processo di apprendimento passato attraverso l'esperienza di «molte lotte e vicissitudini». Cf. già la replica di F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 49, a F. Leo, *Miscella ciceroniana*, Göttingen, 1892, pp. 13-14 (ora in F. Leo, *Ausgewählte kleine Schriften*, herausgegeben und eingeleitet von E. Fraenkel, I. *Zur römischen Literatur des Zeitalters der Republik*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 301-325, in particolare pp. 316-317), la cui posizione sembra riprendere L. Perelli; V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 71-72, 73-75 nota 53 («Die richtige Entscheidung von Fall zu Fall (ἡ ἐν ταῖς περιπετείαις ἐπιγνώσις βελτίονος αἰρέσις) setzt gewiß auch für Polybius ratio voraus»); H. Ryffel, *METABOLH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., p. 182 n. 342; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 351: «The enlightened statesmen of Sparta and Rome interrupted the mechanism»; P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 324; e G. Sasso, *La teoria*, cit., pp. 186-187 (che contrappone acutamente «il razionalismo 'umano' che presiede alla 'libera' creazione di Licurgo e il razionalismo storico che condusse alla perfetta costituzione di Roma»); cf. anche Id., *Polibio e Ma-*

sembra potersi negare tuttavia almeno una forte analogia⁵⁹; e se Catone affermava la superiorità del processo che aveva dato forma alla *politeia* romana rispetto all'ideazione da parte di un unico legislatore, Polibio aveva riconosciuto, in via generale, la maggior evidenza degli insegnamenti tratti da esperienze e sofferenze vissute in prima persona. In entrambi gli autori, dunque, il riferimento al processo di formazione della costituzione romana serve da introduzione al suo concreto esame storico; tuttavia, molto si è discusso della possibilità di ricostruire il contenuto dell'*archaeologia* di Polibio, di cui non si conoscono che pochi frammenti, raccolti nel capitolo 11a del VI libro delle *Storie*, dai corrispondenti passi di Cicerone (*re p.* II 1-63)⁶⁰. Certamente, Polibio doveva aver tentato di leggere la storia 'costituzionale' di Roma attraverso lo schema dell'anaciclosi, di assemblare il materiale raccolto dalle fonti romane nella cornice della teoria sulla successione delle forme costituzionali: un ulteriore elemento in questo senso, nella direzione cioè dello stretto rapporto fra la teoria dell'anaciclosi e l'*archaeologia*, sempre più accettato negli studi recenti⁶¹, lo fornisce fra

chiavelli, cit., pp. 226-229 (cf. soprattutto p. 227 nota 7 sul rapporto fra l'impostazione di Polibio e quella ciceroniana); K.-E. Petzold, *Studien*, cit., 65; e da ultimo B. McGing, *Polybius' Histories*, cit., p. 174 («Obviously, in making the right decisions, they must have used reason»). C.B. Champion, *Cultural Politics*, cit., p. 91 ha insistito invece sulla contrapposizione fra la razionalità di Licurgo e il processo seguito dai Romani, che, «in contradistinction, do not here exercise reason» (ma cf. anche p. 92 nota 70, dove si riconosce la presenza di «an element of rational choice in the evolution of the Roman state in this passage»).

⁵⁹ Vd. già E. Ciaceri, *Il trattato di Cicerone*, cit., p. 273 n. 1 («Catone è sicuramente fonte comune dei due scrittori»); K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 123 ss.; G.J.D. Aalders, *Die Theorie*, cit., pp. 107-108.

⁶⁰ Sulla questione, e più in generale sul problema delle fonti del *de re publica*, vd. fra gli altri E. Ciaceri, *Il trattato di Cicerone*, cit., pp. 268-269; quindi, fondamentale, F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., *passim*, e in particolare pp. 101-108; con la critica di V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 47-70 (e *passim*, per es. p. 97), e l'adesione di E. Mioni, *Polibio*, cit., p. 53 n. 5 (Cicerone avrebbe imitato «certamente Polibio»; cf. anche pp. 73-74), K. Ziegler, *Polybios I*, cit., col. 1492 e Th. Cole, *The Sources*, cit., pp. 479-480; C.O. Brink and F.W. Walbank, *The Construction*, cit., pp. 113-115; K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 78-79; 85, che insiste sulla distinzione fra la prospettiva di Polibio e quella ciceroniana; G.J.D. Aalders, *Die Theorie*, cit., pp. 109-112; R. Weil, *Notice*, cit., pp. 29-30 (il *de re publica* non potrebbe considerarsi «comme un témoin sûr du texte de Polybe, mais seulement comme une source d'indices»); G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., pp. 49-59 («Despite a certain persuasive symmetry, however, Taeger's argument has obvious weaknesses»); J.-L. Ferrary, *L'archéologie du de re publica*, cit., pp. 88-92; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 97-98; F.W. Walbank, *A Greek looks at Rome*, cit., pp. 284-288; T.J. Cornell, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., p. 47; F. Millar, *The Roman Republic*, cit., p. 30; C.B. Champion, *Cultural Politics*, cit., p. 85, nota 58; B. McGing, *Polybius' Histories*, cit., pp. 178-180.

⁶¹ Vd. ancora J.-L. Ferrary, *L'archéologie du de re publica*, cit., p. 90, secondo cui «l'archéologie polybienne devait illustrer la théorie de l'anacyclosis» – una formulazione sulla quale sembrano però condivisibili le riserve di F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 664, espresse a proposito dell'analoga tesi di F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 40 (cf. anche p. 44; su Taeger vd. già la critica di V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., p. 83, nota 72), secondo cui Polibio avrebbe rappresentato lo sviluppo della *politeia* romana come esempio a sostegno di una teoria storico-filosofica: «This is to reverse the emphasis»; per la posizione di Walbank cf. *ibidem*, p. 647,

l'altro, come si è anticipato, l'imbarazzata menzione, nel quadro della trasformazione dalla *monarchia* originaria alla *basileia* alla tirannide, della possibilità che al principio dinastico in alcuni casi si sostituisse una procedura elettiva, in cui sembra doversi leggere proprio il tentativo di far combaciare il modello teorico con la storia dell'evoluzione costituzionale romana fino alla caduta dei decemviri. Come il discorso di Scipione nel II libro del *de re publica* ciceroniano, infatti, anche l'*archaeologia* di Polibio si concludeva con l'abolizione del decemvirato e le leggi *Valeriae Horatiae* del 449 (VI 11, 1)⁶²; in questo modo, Scipione riteneva di aver mostrato ai suoi interlocutori lo Stato «nel suo nascere, crescere ed essere adulto ed ormai saldo e robusto»⁶³; prima di lui, o piuttosto prima di Cicerone, che gli dà la parola, già Polibio doveva aver ritenuto di aver tracciato le tappe principali dell'evoluzione istituzionale che aveva portato all'origine della costituzione mista romana. Benché dunque si debba riconoscere la pluralità delle fonti del discorso di Scipione nel II libro del *de re publica*⁶⁴, e naturalmente il contributo autonomo di Cicerone⁶⁵, non sembra illegittimo né inutile cercarvi gli snodi concettuali che appaiono più coerenti con la rappresentazione polibiana dell'anaclosi; la loro individuazione può contribuire al-

e già Id., *Polybius on the Roman Constitution*, cit., p. 88, nota 1, dove aveva rilevato «the ease with which the early history of Rome [...] fit into the scheme of the *anacyclosis*»; cf. anche C.O. Brink and F.W. Walbank, *The Construction*, cit., p. 113; P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 329; R. Weil, *Notice*, cit., p. 22, che parla, correttamente, di «un cycle imaginé en fonction de l'histoire de Rome», e G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 7. In ogni caso, appare innegabile che Polibio ritenesse di aver individuato, nel concreto sviluppo costituzionale romano, tappe corrispondenti alle diverse fasi dello schema dell'anaclosi.

⁶² Polyb. VI 11, 1, da vedere con la nota di R. Weil, in Polybe, *Histoires*. Livre VI, cit., ad l. Cf. F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 100-101; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 135-136: «[...] Cicero stopped with the Valerio-Horatian laws, because he believed that through them a perfect balance of monarchy, oligarchy, and democracy had been achieved»; per l'interpretazione del passo polibiano, *ibidem*, pp. 467-469 n. 5; F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 674; Id., *Polybius and the Roman State*, cit., p. 248. Sul 449 a.C. come cesura storica, anche in Catone, che potrebbe aver condotto fino a questa data il primo libro delle *Origines*, e Diodoro Siculo XII 25, vd. T.J. Cornell, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., pp. 46-47.

⁶³ Cic. *re p.* II 3: *rem publicam [...] et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam*. Cf. la stessa immagine in II 21, con F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 39.

⁶⁴ Vd., oltre a J.-L. Ferrary, *L'archéologie du de re publica*, cit., e a T.J. Cornell, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., pp. 47-48, anche il saggio di U. Roberto nel numero 2 (2010) di questa rivista.

⁶⁵ Enfatizzato per altro già da E. Ciaceri, *Il trattato di Cicerone*, cit., pp. 237; 310-315, e da F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 1-2; 119 (e *passim*, per es. p. 36, per un'ipotesi sull'eco contemporanea di un singolo punto, l'accresciuto ruolo del senato per volontà di Romolo dopo la morte di Tito Tazio in Cic. *re p.* II 14-15, su cui vd. anche K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 127). Cf. anche V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 76-82, che rispetto a Taeger, pur ammettendo la possibilità di «gewisse Anregungen von seiten des Polybios», aumenterebbe radicalmente la misura dell'apporto autonomo di Cicerone, fino a concludere «daß Polybios "Exkurse", die mit den ciceronischen Betrachtungen zu vergleichen wären, überhaupt nicht gehabt hat» (pp. 89-92; 95).

l'intendimento della funzione e della struttura dell'*archaeologia* polibiana probabilmente più che l'esame dei frammenti raccolti nel capitolo 11a del VI libro delle *Storie*. A questo fine, non appare indispensabile dimostrare che Cicerone in qualche passo debba aver seguito pedissequamente Polibio, ma sembra sufficiente indicare gli elementi del discorso di Scipione che rimandano alla teoria polibiana dell'anaciclosi; se si ammette poi che Polibio intendeva mettere in relazione le tappe dell'evoluzione costituzionale romana con l'anaciclosi, come emerge chiaramente da VI 4, 11-13 e VI 9, 10-14, risulterà probabile che essi, in qualche forma, dovessero aver trovato posto già nella *archaeologia* polibiana⁶⁶.

Alla monarchia originaria, riconosciuta naturalmente al più forte dai compagni aggregatisi intorno a lui, sembra lecito accostare il ruolo di Romolo⁶⁷. Più complesso appare il problema del passaggio alla regalità vera e propria, la *basileia*; Taeger lo riportava allo stesso Romolo, in base all'affermazione secondo cui «tutti gli abitanti di quelle campagne ove oggi sorge questa città gli obbedivano di buon grado e volentieri» (*aequo animo illi libenterque parerent*, CIC. *re p.* II 2, 4)⁶⁸. Tuttavia, la volontaria sottomissione al dominio di Romolo in questo passo nasceva solo dalla sua superiorità per forza fisica e fierezza d'animo, e sembra dunque potersi accostare piuttosto ancora al naturale riconoscimento della *leadership* del più forte da parte dei primi gruppi umani come degli animali che vivono in branco; sembra cioè che in questa fase non si vada oltre la monarchia naturale originaria, anteriore all'origine della percezione della giustizia⁶⁹. Non è impossibile tuttavia che nel corso della sua vita la monarchia di Ro-

⁶⁶ Cf. già K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 126: «it appears safe to assume that those observations in Cicero's work which belong to this scheme are generally derived from Polybius».

⁶⁷ Così già F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 17-18, forse con un eccesso d'entusiasmo nell'affermare, a proposito di Polyb. VI 5, 4 sgg., sull'origine della monarchia naturale, che «bis in alle Einzelheiten finden wir diese Theorie bei Cicero angewandt», con rinvio a *de re p.* II 4 (spontanea sottomissione a Romolo per la sua superiorità *et corporis viribus et animi ferocitate*), giudicato inseparabile da Polyb. VI 5, 7. *Contra*, vd. V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 66-67.

⁶⁸ F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 29-30, in base ad un confronto con Polyb. VI 4, 2 e alla fondamentale distinzione della regalità dalla tirannide in base al consenso dei sudditi; cf. pp. 88-89: gli echi ciceroniani dimostrerebbero la derivazione da Polibio anche di Diod. VIII 4. Così anche K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 137-138. Anche nel passo di Diodoro, tuttavia, benché si lodi la moderazione di Romolo – e Remo, che in Cicerone viene appena menzionato –, è ancora in ragione della loro forza, da cui dipende la sicurezza comune, che i vicini si sottomettono ai gemelli. Più condivisibile sembra il successivo riconoscimento della gradualità della trasformazione di Romolo in *basileus*: F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 37.

⁶⁹ L'affermazione di D.E. Hahm, *Kings and constitutions*, cit., p. 468, secondo cui i sudditi del primo monarca «had been obeying out of fear» trova fondamento in Polyb. VI 6, 11 (τὴν βίαν δεδιότες); tuttavia, benché Polibio ponga esplicitamente la forza fisica all'origine della sottomissione a un monarca dei primi gruppi umani (VI 5, 9; cf. già G.J.D. Aalders, *Die Theorie*, cit., p. 100), sembra anche volerne sottolineare la spontaneità (cf. anche VI 6, 8 per la riconoscenza per il più coraggioso e le sue manifestazioni); complessivamente, la sua rappresentazione non appa-

molo si fosse trasformata in *basileia*: lo lascerebbe pensare un elemento che richiama da presso le riflessioni di Polibio in VI 6, 10 - 7, 2⁷⁰, il *desiderium Romuli* per cui il popolo romano, alla sua morte, pretese la continuazione della monarchia⁷¹. Una ripresa, o piuttosto un'elaborazione di quest'ultimo passo polibiano si riscontra anche nella orgogliosa rivendicazione, da parte di Cicerone, della superiorità del conferimento del regno a chi sembrasse meritarlo per *virtus* e *sapientia* rispetto al principio dinastico stabilito da Licurgo a Sparta⁷²: come si è visto, Polibio aveva persino forzato un po' lo schema dell'anaciclosi pur di farvi rientrare questa particolarità della *basileia* romana⁷³. Con i successori di Romolo, dunque, siamo saldamente nella *basileia*⁷⁴. La *res publica* si sviluppa attraverso un processo di accumulazione, in cui a ciascuno dei re si deve qualche progresso⁷⁵, non solo sul piano istituzionale, ma anche più concretamente nello sviluppo urbano e nel dominio sui popoli vicini. Di pari passo con gli sviluppi quantitativi, si introducono anche innovazioni qualitativamente significative⁷⁶: a Romolo si attribuisce, in particolare dopo la morte di Tito Tazio, l'istituzione di un senato, per poter associare alla *potestas regia* l'*auctoritas* degli *optimi* (Cic. *re p.* II 14-15)⁷⁷. Sul piano dei comportamenti, con le sue vittorie militari Romolo arricchisce i cittadini, e non si appropria del bottino; il con-

re inconciliabile con la frase ciceroniana citata sopra nel testo. Cf. anche G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 15 («they placed their trust in the strongest and bravest of their number»; ma a p. 17 parla della monarchia originaria come di «a rule of ferocity»).

⁷⁰ Cf. già F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 42-43.

⁷¹ Cic. *re p.* II 23, con F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 42-43; cf. già I 64, con l'accentuazione del ruolo della *iustitia* nell'accettazione della monarchia, proprio in rapporto alla figura di Romolo, e II 52, dove il rimpianto di Romolo viene contrapposto all'odio per il nome stesso di re maturato nel popolo romano dopo la cacciata di Tarquinio il Superbo. Così, F.W. Walbank, *Polybius and the Roman State*, cit., p. 249 riteneva che Romolo e i suoi successori equivalessero alla *basileia*, e si dichiarava incerto «whether or not Romulus began as the primitive monarch».

⁷² Cic. *re p.* II 23: *nostri illi etiam tum agrestes viderunt virtutem et sapientiam regalem, non progeniem quaeri oportere* («fin da allora quei nostri contadini si erano accorti che occorreva cercare virtù e saggezza degne di re, e non progenie»); cf. già I 50, e vd. F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 43-44 (su cui però cf. *supra*, n. 43).

⁷³ Polyb. VI 7, 3, di cui non sembra tenere conto V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., p. 67, quando afferma, in relazione a VI 7, 2 e alla successione a Romolo in Cic. *re p.* II 23, «es spricht auch hier nichts dafür, daß Polybios sich so ängstlich an ein Schema gehalten hätte». Piuttosto, sembrerebbe potersi affermare che l'inserimento forzato nello schema dell'anaciclosi della *basileia* elettiva dimostri la preoccupazione di Polibio di adattare lo schema alle forme dello sviluppo costituzionale romano.

⁷⁴ P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 314 individua solo in Numa il primo *basileus* del ciclo nella storia di Roma.

⁷⁵ Cic. *re p.* II 37: *perspicuum est enim, quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio* («è chiaro infatti qual progresso di elementi buoni ed utili si sia verificato con ciascun re»).

⁷⁶ Vd. V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 74-76; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 125-126.

⁷⁷ Cf. F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 36; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 138-139.

fronto con POLIBIO VI 7, 4-5 conferma che siamo nell'ambito di una regalità benefica⁷⁸. In questo contesto si muovono anche i re successivi, dei cui apporti Cicerone sembra apprezzare in modo particolare l'ordinamento centuriato istituito da Servio Tullio⁷⁹: un sistema di ripartizione della cittadinanza in unità di voto che, pur non escludendo nessuno dal diritto di voto, assicurava «che i voti venissero a trovarsi non in potere di tutti, ma dei soli ricchi», *ut suffragia non in multitudinis sed in locupletium potestate essent* (Cic. *re p.* II 39: il re avrebbe provveduto a una «precauzione che sempre occorre tener presente in una costituzione, che i più non avessero peso preponderante», *quod semper in re publica tenendum est, ne plurimum valeant plurimi*)⁸⁰.

Così, alla fine dell'età monarchica Roma avrebbe raggiunto un assetto istituzionale simile a quello di Cartagine e della Sparta licurghica, che Cicerone definiva *mixta*, ma non *temperata*⁸¹: la *potestas* perpetua di un re improntava di sé il sistema in modo decisivo, nonostante la compresenza di un senato e di qualche diritto del popolo (*aliquod etiam populi ius*). Ancora monarchico, il sistema risultava instabile, perché dipendente dalla *iustitia* e dalla *sapientia* di un unico individuo (Cic. *re p.* II 42-43; 50). Con queste riflessioni, Cicerone introduceva al regno di Tarquinio il Superbo, e al passaggio allo Stato repubblicano, che viene rappresentato in termini che ricordano da presso la rappresentazione polibiana della degenerazione della *basileia* in tirannide e della conseguente instaurazione dell'aristocrazia nel quadro dell'anaclosi⁸². Dall'esaltazione per le vittorie riportate e le ricchezze conseguite era maturata l'*insolentia* del re, che ormai «non era in grado di frenare il proprio costume e le passioni dei suoi»⁸³. Come nello schema teorico polibiano, all'ostentazione della superiorità in termini di potere e ricchezza⁸⁴ si accompagnano gli abusi sessuali; l'oltraggio recato a Lucrezia suscita dunque la reazione degli *aristoi* – Bruto viene presen-

⁷⁸ Cf. già F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 37, e, per il senso dell'elogio di Romolo da parte di Cicerone, V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., p. 94.

⁷⁹ Cf. F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 61, sul regno di Servio Tullio come l'acme della *basileia*, preparata dall'evoluzione continua sotto i re precedenti.

⁸⁰ Sul sistema centuriato e la sua origine, vd. ora almeno T.J. Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London and New York, Routledge, 1995, pp. 173-197; K.A. Raafaub, *Between Myth and History: Rome's Rise from Village to Empire (the Eighth Century to 264)*, in N. Rosenstein - R. Morstein-Marx (ed. by), *A Companion to the Roman Republic*, Malden, MA - Oxford, Wiley-Blackwell, 2007, pp. 125-146, in particolare p. 137.

⁸¹ Cf. V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 80-82; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 130-131; C.O. Brink and F.W. Walbank, *The Construction*, cit., pp. 114; 144-146; F.W. Walbank, *Polybius and the Roman State*, cit., p. 249; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 100-101; Cornell, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., p. 55.

⁸² Come ha riconosciuto F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 68-73, e ammettono anche fra gli altri E. Ciaceri, *Il trattato di Cicerone*, cit., 271; P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 314; e L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., p. 101.

⁸³ Cic. *re p.* II 45: *neque suos mores regere poterat neque suorum libidines*.

⁸⁴ Su questo punto, cf. già F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 52; e fra gli altri per es. Th. Cole, *The Sources*, cit., pp. 452; 470.

tato come «un uomo eminente per ingegno e virtù», *vir ingenio et virtute prae-stans* –, che si pongono a capo dei concittadini e mettono fine alla tirannide.

Anche la rappresentazione ciceroniana del periodo aristocratico romano, dalla cacciata dei Tarquini alla fine del decemvirato, sembra coerente con il quadro tracciato da Polibio sul piano teorico. Tutto è demandato all'*auctoritas* dei *principes*, ma con il consenso popolare, *cedente populo*⁸⁵, o, come Cicerone si esprime poco più avanti, *populo patiente atque parente*⁸⁶. Nella personalità di Valerio Publicola, promotore della prima legge presentata ai comizi centuriati, che stabiliva «che nessun magistrato potesse far eseguire la condanna capitale o la fustigazione di un cittadino romano contro il diritto d'appello»⁸⁷, Cicerone sembra voler impersonare la fase del dominio aristocratico ancora sollecito del bene dei cittadini e rispettoso della sensibilità popolare. Anche dopo la secessione della plebe e l'istituzione del tribunato, *potentia* e *auctoritas* del senato

restava ancora importante e grande fino a che custodivano la città degli [uomini] molto saggi e forti nell'armi e nella direzione politica, e la cui autorità era in grandissima auge, perché mentre erano superiori a tutti gli altri in considerazione, erano dominati da minori passioni e generalmente non superiori per ricchezza; onde tanto più gradita era la capacità di ciascuno nelle faccende politiche, poiché adibivano grandissima diligenza nel proteggere con l'opera, il consiglio, l'aiuto materiale i singoli cittadini nei loro interessi privati⁸⁸.

L'ordine di abbassare i fasci di fronte al popolo romano dato per primo da Publicola ai littori, la disposizione per cui solo uno dei consoli, a turno, sarebbe stato preceduto dai littori, «affinché le insegne del potere non fossero più numerose in un popolo libero di quanto non erano state sotto la monarchia» (*ne plura insignia essent inperii in libero populo quam in regno fuissent*), la disponibilità a rinunciare al palazzo sulla Velia per non alimentare i sospetti del popolo⁸⁹, sono tutti gesti in armonia con la convinzione polibiana secondo cui le tre forme istituzionali rette potevano conservarsi fin quando si fossero date cura del bene comune e non avessero ostentato in modo offensivo la propria posizione privilegiata⁹⁰. Anche il processo che portò alla trasformazione dell'aristocrazia in oli-

⁸⁵ Cic. *re p.* II 56 («mentre il popolo non faceva opposizione»).

⁸⁶ Cic. *re p.* II 61 («il popolo sopportava e obbediva»).

⁸⁷ Cic. *re p.* II 53: *ne quis magistratus civem Romanum adversus provocationem necaret ne verberaret*. Vd. F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 78-80; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 132-133.

⁸⁸ Cic. *re p.* II 59: *gravis et magna remanebat, sapientissimis et fortissimis et armis et consilio civitatem tuentibus, quorum auctoritas maxime florebat, quod cum honore longe antecellerent ceteris, voluptatibus erant inferiores nec pecuniis ferme superiores; eoque erat cuiusque gratior in re publica virtus, quod in rebus privatis diligentissime singulos cives opera consilio re tuebantur*.

⁸⁹ Cic. *re p.* II 53-55; sulla vicenda della *domus* di Publicola cf. Liv. II 7, 5-12.

⁹⁰ Non sembra dunque del tutto convincente la tesi di K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 147-148 (cf. p. 435 n. 47), che nega l'origine polibiana di «what Cicero says about the simple life of the senators of that period»; cf. piuttosto F. Taeger, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 83, e più di recente, sul senso dell'austerità di costumi dell'aristocrazia romana, vd. E. Flaig, *Ritualisierte Politik*, cit., 26.

garchia e alla rivolta che ne seguì, al tempo del decemvirato, appare perfettamente conciliabile con la teoria polibiana⁹¹: l'*inhumanissima lex* con cui si proibì il *conubium* fra patrizi e plebei rappresenta la più aperta smentita del principio dell'eguaglianza, o almeno dell'ideologia della non ostentazione della propria superiorità, per non offendere i ceti inferiori. Significativamente, ad essa si accompagna il tentato oltraggio a Virginia, e Cicerone può accusare i decemviri di aver esercitato il proprio dominio *libidinose*, oltre che *acerbe et avarae*⁹². Come nella teoria dell'anaciclosi in Polibio, ancora una volta ad alimentare la rivolta è lo sdegno per la superbia di un ceto dominante corrotto dal potere, e la goccia che fa traboccare il vaso è un abuso a sfondo sessuale. Il minimo che si possa dire è che la concreta ricostruzione ciceroniana appare qui riecheggiare l'analisi teorica di Polibio; l'ipotesi di una derivazione diretta sembra autorizzata, almeno per quanto riguarda le dinamiche del mutamento costituzionale.

4. *La costituzione mista romana*

Con il capitolo 11, Polibio, compiuta per i lettori l'analisi della formazione del sistema istituzionale romano, e riaffermatone il progressivo affinamento negli anni trascorsi dalla fine del Decemvirato alla seconda guerra punica, passa a presentarne la struttura in questo periodo, in cui esso era «magnifico e perfetto». Il riferimento alla sconfitta di Canne e al suo significato è un cenno ulteriore alla convinzione secondo cui proprio l'eccellenza della forma istituzionale – intesa però nel senso ampio in cui Polibio la presentava, comprensiva cioè dei costumi sociali – permise ai Romani di riprendersi dopo la tremenda disfatta. Come in 5, 1-3 aveva giustificato la sommarietà della sua discussione intorno al mutamento costituzionale rispetto a Platone e altri filosofi, Polibio qui avverte l'esigenza di difendere il carattere della sua trattazione dalle critiche che avrebbero potuto muovergli i lettori romani. Ingenerosamente, per mostrarsi più competenti dell'autore, essi avrebbero potuto attribuire un'importanza fondamentale ai dettagli e alle più minute particolarità – ben note a loro, nati e cresciuti nella cultura politica romana –, imputandone l'omissione ad ignoranza, e facendo poco conto di quanto era stato riferito. A propria difesa, Polibio invoca l'applicazione di un diverso criterio di giudizio: non sulle omissioni si doveva valutare il suo operato, ma sulla verità della sua descrizione del sistema politico romano. Solo se fosse stato possibile rilevarvi qualche falsità o inesattezza, si sarebbero potute riportare ad ignoranza anche le singole omissioni; altrimenti, se ne sarebbe dovuto riconoscere il carattere intenzionale. Evidentemente, come a proposito dei mutamenti costituzionali, Polibio non riteneva opportuna una rappresentazione troppo dettagliata ed approfondita⁹³. Gli ulteriori frammenti attri-

⁹¹ Cf. K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 142-143.

⁹² Cic. *re p.* II 63 («con ogni sorta di arbitri, di durezza e di avidità»), con F. Taeger, *Die Archæologie des Polybios*, cit., p. 86.

⁹³ Cf. A. Lintott, *The Constitution*, cit., p. 16.

buibili a questa apologia indicano l'ansia con cui Polibio si esponeva al giudizio dei lettori, nel clima di accesa competizione della storiografia ellenistica, e l'esigenza di screditare preventivamente le critiche riportandole a un eccesso di faziosità. In particolare, Polibio sembra temere che alla sua rappresentazione, valida per l'epoca della seconda guerra punica, i lettori imputassero la mancata corrispondenza alla realtà della loro epoca⁹⁴.

Dopo aver messo le mani avanti in questo modo, Polibio passa finalmente alla descrizione del sistema istituzionale romano, presentato in termini di costituzione mista – benché l'etichetta *miktè politeia* non figuri neppure qui:

Erano dunque tre gli elementi dominanti nella costituzione, che ho tutti citati in precedenza; ogni cosa in particolare era stata disposta e veniva regolata per mezzo loro in modo così equo e opportuno che nessuno, nemmeno tra i nativi, avrebbe potuto dire con sicurezza se il sistema politico nel suo insieme fosse aristocratico, democratico o monarchico. Ed era naturale che la pensassero così. A fissare lo sguardo sull'autorità dei consoli, infatti, esso ci sarebbe apparso senz'altro monarchico e regale; a fissarlo su quella del senato, invece, aristocratico; se invece uno avesse considerato l'autorità del popolo, sarebbe sembrato chiaramente democratico (VI 11, 11-12)⁹⁵.

Dopo aver affermato la difficoltà di definire il *politeuma* romano secondo la tipologia delle tre forme di costituzioni rette, Polibio passa a esaminare, in tre capitoli successivi (capp. 12-14), i poteri e le competenze dei consoli, del senato e del popolo – rispettivamente, l'elemento monarchico, aristocratico e democratico. Le prerogative dei consoli vengono presentate nelle due sfere distinte della pace e della guerra, *domi* e *militiae*⁹⁶. Prima di guidare gli eserciti nelle province assegnate loro dal senato, durante il periodo che intercorreva fra l'entrata in carica e la partenza⁹⁷, a Polibio i consoli apparivano sovrani su tutti gli affari pubblici. Quindi, Polibio afferma la subordinazione ai consoli di tutti i restanti magistrati, esclusi i tribuni della plebe, e fra le loro competenze enumera al primo posto l'introduzione delle ambascerie straniere in senato: un elemento che doveva colpire i suoi connazionali inviati in missione a Roma dalle loro città. Per quanto riguarda il rapporto con gli altri magistrati, si è rimproverato a Polibio di non aver messo adeguatamente in evidenza l'autonomia dai consoli del-

⁹⁴ Cf. già C.O. Brink and F.W. Walbank, *The Construction*, cit., p. 107.

⁹⁵ R. Weil, *Notice*, cit., p. 36 avanza l'ipotesi che l'insistenza di Polibio sulla difficoltà di definire il carattere della *politeia* romana possa riflettere la memoria delle prime impressioni del suo soggiorno a Roma. Per la possibilità di definire una costituzione tanto oligarchica quanto democratica come segno della buona riuscita della commistione fra i diversi elementi, cf. già Aristotele, *Politica* IV 1294b 13-34 (con l'esempio della costituzione degli Spartani), su cui vd. fra gli altri H. Ryffel, *METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., p. 185, nota 346; K.F. Eisen, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 87; C. Carsana, *La teoria*, cit., p. 14; J.M. Blythe, *Ideal Government*, cit., p. 27; e il contributo di S. Vida nel n. 2 (2010) di questa rivista.

⁹⁶ Sulla distinzione vd. K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 210-212.

⁹⁷ Sul carattere prevalentemente militare del consolato, e le sue conseguenze, vd. F. Millar, *The Roman Republic*, cit., p. 28.

le altre magistrature, nello svolgimento delle specifiche competenze di ciascuna⁹⁸; ma la superiorità del consolato, *maximus honos*, rispetto alle altre cariche è un principio fondamentale della cultura politica romana. Più interessante è forse il problema del rapporto fra i consoli e i tribuni della plebe, magistratura rivoluzionaria, nata dalla secessione della plebe e istituita proprio *contra consulare imperium* (Cic. *re p.* II 58)⁹⁹, di cui Polibio indica la mancata subordinazione ai consoli. In effetti, il potere di *coercitio* proprio dei tribuni poteva essere impiegato anche nei confronti dei consoli. Più avanti, in 16, 4-5, esaminandone il potere di bloccare l'attività del senato, Polibio considererà i tribuni espressione della volontà del popolo. Dunque, l'indicazione della loro peculiare indipendenza dai consoli può intendersi anche come un cenno precoce a un elemento di equilibrio, volto a mitigare il potere di stampo monarchico dei sommi magistrati¹⁰⁰. Ai consoli, spettava anche la presidenza del senato e la cura dell'esecuzione dei *senatus consulta*. Allo stesso modo, riunivano le assemblee popolari, in particolare quelle elettive o deliberanti, i comizi, e presentavano loro le misure da approvare, alla cui esecuzione dovevano poi provvedere.

Quindi, Polibio passa alla sfera militare, rilevando come in questo campo i poteri dei consoli fossero quasi assoluti, non solo nella fase del comando effettivo dell'esercito, ma anche in rapporto alle misure preliminari. I consoli potevano nominare parte dei tribuni militari, gli ufficiali delle legioni, e curavano l'arruolamento dei cittadini romani – attraverso una procedura che Polibio riterrà opportuno presentare ai suoi lettori nella parte centrale del VI libro – e degli alleati italici. L'imposizione ai *socii* d'Italia non di un tributo, ma della fornitura di contingenti militari è una caratteristica peculiare dell'*imperium Romanum*, e rientra in quell'apertura all'assimilazione nella quale recentemente si è voluta leggere, se non la causa fondamentale del successo imperiale della città, almeno una delle sfide poste dalla storia di Roma¹⁰¹. A Polibio in verità si era potuto rimproverare, nonostante questa indicazione, di non averla messa nella giu-

⁹⁸ Vd. A. Lintott, *The Constitution*, cit., p. 18, che osserva come «The only true subordinate of a consul in civil administration was his own quaestor»; F. Millar, *The Roman Republic*, cit., p. 31, e già, fra gli altri, G.J.D. Aalders, *Die Theorie*, cit., p. 93.

⁹⁹ Cf. anche Cic. *leg.* III 16, con W. Nippel, *Ancient and modern republicanism: 'mixed constitution' and 'ephors'*, in B. Fontana (ed. by), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 6-26, in particolare pp. 10-11 sul ruolo del tribunato e i suoi rapporti non solo con i consoli, ma anche con la plebe.

¹⁰⁰ Sulla rappresentazione polibiana del tribunato, cf. W. Nippel, *Mischverfassungstheorie*, cit., pp. 150-151, nota 42.

¹⁰¹ Vd. per esempio A. Giardina, *A Roman Historian Reflects*, in A. Erskine (ed. by), *A Companion to Ancient History*, Malden, MA-Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 5-7; C.B. Champion, *Imperial Ideologies, Citizenship Myths, and Legal Disputes in Classical Athens and Republican Rome*, in R.K. Balot (ed. by), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, cit., pp. 85-99. Già F. Taeger, *Die Archäologie des Polybios*, cit., p. 35 indicava nel *foedus* fra Romolo e i Sabini di Tito Tazio in Cic. *re p.* II 13 i prodromi della politica romana nei confronti dei nemici vinti, che avrebbe assicurato alla repubblica la superiorità sulle città greche e su Cartagine; cf. anche *ibidem*, p. 45.

sta evidenza¹⁰². Una volta al comando dell'esercito, poi, il console poteva punire liberamente tutti i suoi uomini¹⁰³; nella sfera militare, neppure i cittadini romani godevano della *provocatio*. Più avanti, nel corso del libro, come si è visto, Polibio tornerà sulle misure che assicuravano il rispetto della *disciplina* nell'esercito romano, lodando l'effetto deterrente di pratiche punitive feroci (37-38). In guerra, inoltre, i consoli avrebbero avuto piena disponibilità di impiegare i fondi pubblici, attraverso il questore che li accompagnava¹⁰⁴.

A questo punto, Polibio può ritornare su un aspetto già rilevato della difficoltà di definire il sistema politico romano: «Così, si potrebbe dire a buon diritto, se si guardasse a questa parte, che il sistema politico è semplicemente monarchico e regale» (VI 12, 9; cf. già 11, 12).

Dopo aver prudentemente ribadito che eventuali future innovazioni non avrebbero inficiato la validità della sua analisi per l'epoca in cui scriveva, nel capitolo successivo Polibio passava a esaminare il ruolo del senato, al quale attribuiva innanzi tutto il controllo sulle finanze pubbliche. A eccezione delle spese destinate ai consoli, infatti, i questori non potevano prendere provvedimenti senza istruzioni del senato. In particolare, era il senato a stabilire, ogni cinque anni, la somma da attribuire ai censori per la costruzione e il restauro delle opere pubbliche, attraverso il sistema degli appalti – a giudizio di Polibio, il capitolo di spesa principale del bilancio della repubblica¹⁰⁵. Al senato spettava inoltre la supervisione dei rapporti con gli alleati italici: doveva intervenire sia in caso di tradimenti o congiure¹⁰⁶, sia in caso di ondate di avvelenamenti e omicidi (da intendersi forse come un riferimento a episodi di banditismo)¹⁰⁷. Il caso più noto ed eclatante di simili interventi del senato in Italia è certamente quello della repressione dei *Bacchanalia* nel 186, per il quale al racconto liviano (XXXIX, 8 sgg.) si affianca la conoscenza diretta del relativo *senatus consultum*¹⁰⁸. I rapporti del senato con i *socii* d'Italia non si limitavano però agli atti di carattere inqui-

¹⁰² A. Momigliano, *Saggezza straniera*, cit., pp. 45-50; cf. però C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome: aristocratie et démocratie*, in Id. (sous la direction de), *Demokratia et Aristokratia. A propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, pp. 15-35, in particolare 16-17 n. 10. Vd. anche F. Millar, *The Roman Republic*, cit., p. 25.

¹⁰³ Per un esempio della durezza con cui il generale (in questo caso non si tratta di un console) poteva punire i propri uomini, vd. Polyb. XI 25-30 e il parallelo resoconto di Liv. XXVIII 24-29 (repressione di una rivolta militare in Spagna da parte di Publio Cornelio Scipione, il futuro Africano, nel 206).

¹⁰⁴ Per i dubbi che suscita questa affermazione, cf. A. Lintott, *The Constitution*, cit., p. 17, e già K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 161-164.

¹⁰⁵ Cf. per es. Liv. XLIV 16, 9, già cit. da F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., pp. 678-679.

¹⁰⁶ Si pensi in particolare alla defezione ad Annibale degli alleati dell'Italia meridionale dopo Canne (vd. *supra*, n. 4). La preoccupazione che casi simili potessero ripetersi è presente e viva ancora nel discorso di P. Sulpicio Galba in favore della seconda guerra di Macedonia: vd. Liv. XXXI 7, 11-12.

¹⁰⁷ Cf. K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 172-174.

¹⁰⁸ *ILLRP* 511, proveniente da Tiriolo, in Calabria.

sitorio; alle comunità alleate, oltre che censure (si ricordi il *senatus consultum de Tiburtibus*, *ILLRP* 512), potevano essere inviati anche soccorsi. Queste incombenze sembrerebbero derivare dalla competenza riconosciuta al senato in campo di politica estera: era il senato infatti a ricevere le ambascerie straniere, a decidere le risposte da dare a ciascuna di esse e, quando necessario, a inviare all'estero legazioni i cui membri erano inevitabilmente tutti senatori. A beneficio dei suoi lettori greci, avvezzi alla ricezione degli ambasciatori stranieri in assemblea, Polibio rilevava che in questo campo il popolo non aveva autorità alcuna. Ne derivava dunque che «a uno che si fermi in città mentre non sono presenti i consoli la costituzione appare compiutamente aristocratica»; ne erano convinti, a detta di Polibio, molti dei Greci e dei re contemporanei, i cui affari venivano sbrigati appunto in senato¹⁰⁹.

Nonostante le tante competenze divise fra i consoli e il senato, prosegue Polibio, anche il popolo (il *demos*) aveva una parte, e anzi la parte più rilevante, nell'ordinamento politico romano.

Solo il popolo, infatti, in questa costituzione, ha il controllo degli onori e delle pene, le sole cose dalle quali sono tenuti insieme gli imperi, gli Stati e, in una parola, tutta la vita degli uomini. Dove tale distinzione o non è conosciuta o, pur essendo conosciuta, è praticata male, infatti, nessuna questione può essere regolata con criterio: e come potrebbe, visto che i buoni sono valutati allo stesso modo dei cattivi? (VI 14, 4-5).

Sull'importanza nella riflessione politica polibiana delle pubbliche ricompense del valore e della virtù, e delle punizioni per gli atti di segno contrario si è già avuto occasione di soffermarsi, prendendo spunto da brani successivi del VI libro, nei quali è stato possibile rilevare, come depositati, elementi centrali nella cultura politica romana (la meritocrazia, l'aspirazione al pubblico riconoscimento della propria virtù, l'ideologia del bene della repubblica da anteporre anche ai legami familiari...). Si ricordi anche, su un piano ancor più generale, come Polibio facesse coincidere la trasformazione in vera e propria *basileia* della monarchia originaria, quella riconosciuta spontaneamente all'individuo più forte e coraggioso del gruppo, come nei branchi animali, con l'origine del senso della giustizia e il conferimento da parte del capo di premi e punizioni secondo i meriti di ciascuno (6, 10-12).

A Roma, il popolo è il depositario dell'autorità giudiziaria: giudica gli ex magistrati, ai quali può comminare multe pesanti, e ha la competenza esclusiva sulle cause capitali¹¹⁰. A questo punto, Polibio illustra ai suoi lettori una peculiarità del sistema giudiziario romano, la possibilità per l'imputato di sottrarsi alla condanna e andare in volontario esilio in una città – Polibio cita la greca Nea-

¹⁰⁹ Sulle competenze attribuite al senato, cf. A. Lintott, *The Constitution*, cit., pp. 18-20; F. Millar, *The Roman Republic*, cit., p. 32.

¹¹⁰ Sul problema della procedura cui fa riferimento Polibio, cf. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 682; C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., p. 29; A. Lintott, *The Constitution*, cit., pp. 20-21.

polis o le latine Tibur e Praeneste – il cui rapporto con Roma prevedesse questo diritto¹¹¹. Quindi, dalle punizioni si passa ai premi: è il popolo a conferire le cariche pubbliche, presentate significativamente anch'esse come premio della virtù (*kalokagathia*), a quanti ne appaiano degni. Inoltre, spettavano al popolo l'approvazione delle leggi e le decisioni in materia di pace e di guerra; e la ratifica di un voto popolare era necessaria per ogni trattato internazionale, di qualsiasi genere. Anche a proposito dei poteri riservati al popolo, così, Polibio può esprimersi in modo analogo ai capitoli sui consoli e sul senato: «[...] da ciò si potrebbe a buon diritto concludere che il popolo ha una parte importantissima e che il sistema politico è democratico» (14, 12).

Nella riflessione costituzionale di Polibio, l'assuefazione al potere, con il passaggio delle generazioni, portava agli abusi, che a loro volta suscitavano lo sdegno che faceva rovesciare la forma costituzionale corrotta e sostituirla con la successiva fase del ciclo. La maggiore stabilità della costituzione mista romana, nella visione di Polibio, dipendeva dal sistema di controlli e bilanciamenti reciproci fra il potere monarchico dei consoli, l'aristocrazia del senato e la democrazia del popolo: un equilibrio che impediva a ognuno dei tre fattori costituzionali di prendere il sopravvento e approfittare oltre misura del proprio potere. A questo sistema sono dedicati i capitoli 15-17.

Procedendo con ordine, Polibio, nel passare in rassegna le forme in cui ciascuno dei tre elementi poteva ostacolare o collaborare con gli altri due, parte ancora una volta dal console, e in particolare dal comando militare, la sfera in cui appariva detenere poteri assoluti; anche in questo ambito, afferma Polibio, il console non poteva portare a compimento i propri progetti senza la collaborazione degli altri due elementi del terzetto, il *demos* e la *synkletos*, popolo e senato. Come ha osservato finemente Claude Nicolet, in questa sezione Polibio continua a insistere sulla contrapposizione fra apparenza e realtà, già almeno implicita alla fine di ciascuno dei tre capitoli in cui aveva esaminato i poteri dei consoli, del senato e del popolo, concludendo ogni volta che, considerati isolatamente, avrebbero suscitato l'impressione del carattere monarchico, aristocratico o democratico della *politeia*; impressione erronea, dal momento che si trattava di una costituzione mista. A proposito dei consoli, Polibio dunque vuole indicare come anche nel comando degli eserciti essi non disponessero di un'autorità realmente assoluta, ma avessero bisogno del popolo e del senato. Nel lessico di questa sezione, ha osservato ancora Nicolet, ricorrono continuamente parole «che esprimono il bisogno, il timore, la deferenza»¹¹²: tutti antidoti rispetto al veleno della superbia che generava l'invidia e l'odio dai quali poi scaturiva la rivolta, nel passaggio da una coppia di forme costituzionali alla successiva.

¹¹¹ Polyb. VI 14, 7. Per i problemi che pone la menzione in questo passo delle tribù come unità di voto, e più in generale sul silenzio di Polibio intorno alle peculiarità e alla distinzione di *comitia tributa* e *comitia centuriata*, vd. F. Millar, *The Roman Republic*, cit., pp. 27-28; 32.

¹¹² C. Nicolet, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 229-230; cf. anche le considerazioni di R. Weil, *Notice*, cit., pp. 55-56.

La collaborazione del senato era necessaria al console, perché dal senato dipendeva l'invio all'esercito dei rifornimenti necessari, in termini di cibo, vesti e denaro, senza i quali il comandante si sarebbe dovuto rassegnare all'inazione. Inoltre, spettava al senato la decisione di concedere o meno al console la proroga del comando¹¹³. Il caso di Tito Quinzio Flaminio, il console del 198, cui era stata affidata la guerra contro Filippo V, mostra quanto importante potesse essere la concessione della proroga per il prestigio di un magistrato. Flaminio, a detta dello stesso Polibio, sarebbe stato disposto a concedere la pace al re macedone senza averlo sconfitto in una battaglia decisiva, se il senato non gli avesse prorogato il comando; ottenuta la certezza della proroga, fece fallire le trattative di pace (cf. POLIBIO XVIII 10-12; LIVIO XXXII 32, 7), certo di poter perseguire la *gloria* maggiore che sarebbe derivata dalla vittoria¹¹⁴. Il successo militare poi andava sfruttato debitamente: sollecito della sua immagine pubblica, e desideroso di poter ricavare prestigio per sé e per i suoi discendenti dalla spettacolarizzazione della propria vittoria nell'impressionante cerimonia del trionfo, il console doveva ottenere l'assenso del senato, che ne autorizzava la celebrazione. Dell'importanza del trionfo per un generale vittorioso, e dell'asprezza degli scontri politici che potevano accendersi in senato intorno all'opportunità o meno di concederglielo, basti a testimoniare il rinvio al dibattito tenutoosi, nel 187 a.C., al ritorno di Gneo Manlio Vulso dalla campagna condotta contro i Galati in Asia minore; in quell'occasione, alla fine, Vulso la spuntò (Liv. XXXVIII 44, 9 - 50, 3)¹¹⁵.

Quindi, Polibio passava ai motivi per i quali i consoli dovevano prestare attenzione anche al popolo, e non offenderlo, nonostante i poteri assoluti di cui godevano sulle legioni: spettava al popolo infatti ratificare o meno trattati di pace e patti. Usciti di carica, inoltre, i consoli potevano essere chiamati a rendere conto del loro operato proprio di fronte al popolo. «Così – conclude Polibio –, non è mai prudente per i consoli tenere in scarsa considerazione il favore del senato e quello del popolo» (15, 11).

¹¹³ Vd. K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 166-167; F. Millar, *The Roman Republic*, cit., p. 33.

¹¹⁴ Vd. innanzi tutto M. Holleaux, *Les Conférences de Lokride et la politique de T. Quinctius Flaminus (198 av. J.-C.)*, (1923), in Id., *Rome et la conquête de l'Orient. Philippe V et Antiochos le Grand. Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, V. Rome, la Macédoine et l'Orient grec, 2, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1957, pp. 29-79; fra gli studi successivi, cf. almeno E. Badian, *Titus Quinctius Flaminus. Philhellenism and Realpolitik*, The University of Cincinnati, 1970, pp. 40-48; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, École Française de Rome, 1988, pp. 65-67; R. Pfeilschifter, *Titus Quinctius Flaminus. Untersuchungen zur römischen Griechenlandpolitik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pp. 100-103, 326-335.

¹¹⁵ Intorno al dibattito sulla concessione o meno del trionfo a Manlio Vulso, vd. T. Itgen-shorst, *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pp. 170-173; non ho potuto vedere ancora M.R. Pelikan Pitinger, *Contested Triumphs: Politics, Pageantry, and Performance in Livy's Republican Rome*, Berkeley, University of California Press, 2008.

Nel capitolo successivo, Polibio passava in rassegna le ragioni che impedivano al senato di approfittare oltre misura della propria autorità. Senza autorizzazione popolare, infatti, il senato non avrebbe potuto compiere indagini né applicare la pena di morte¹¹⁶; inoltre, su proposta di un magistrato, in caso di conflitto il popolo avrebbe potuto approvare leggi contrarie agli interessi del senato, leggi che ne limitassero l'autorità riducendone le competenze tradizionalmente riconosciutegli, o che si spingessero persino ad intaccare i patrimoni dei membri del consiglio¹¹⁷. Ma il punto più importante, agli occhi stupefatti di Polibio, era il potere di veto dei tribuni della plebe (*ius intercessionis*), che potenzialmente poteva impedire al senato persino di riunirsi; e i tribuni, osservava Polibio, «sono sempre tenuti a eseguire le decisioni del popolo e a uniformarsi soprattutto alla sua volontà». Per queste ragioni, conclude Polibio, il senato temeva le masse e doveva tener conto della volontà del popolo. L'assenza di ogni esplicita indicazione dei motivi per cui il senato avrebbe dovuto rispettare prudentemente le prerogative dei consoli suscita un'impressione di asimmetria; ma anche nel capitolo successivo, fra gli elementi che limitavano il potere del popolo, il ruolo dei consoli è relegato in un solo paragrafo, aggiunto alla fine, si direbbe, quasi solo per ragioni di completezza¹¹⁸. Evidentemente, l'equilibrio più significativo, per Polibio, era quello fra il senato e le istituzioni 'democratiche'; oltre il piano puramente istituzionale, dunque, Polibio sembra volerci presentare l'analisi di un equilibrio fra ceti diversi. In questo quadro, i consoli, membri del senato, e di regola strumento della sua volontà, non hanno una reale autonomia, e possono essere trascurati.

Neppure il *demos* poteva prendere il sopravvento sugli altri elementi del sistema politico romano; anch'esso, a sua volta, doveva tener conto della volontà del senato. Polibio individua lo strumento di pressione del senato nei confronti del *demos* nel controllo sugli appalti per i lavori pubblici in Italia, e sugli appalti relativi all'esazione delle imposte o allo sfruttamento delle risorse naturali di proprietà dello Stato, miniere in testa. Tutti questi affari avrebbero visto impegnato il *plethos*; negli appalti, infatti, sarebbero stati coinvolti, a diverso titolo, tutti – o quasi tutti. Il senato, afferma Polibio, controllava tutte queste attività: «può, infatti, concedere del tempo, alleviare le condizioni dopo un incidente e, in caso di impossibilità, rescindere del tutto il contratto d'appalto». Inoltre, dal senato si traevano i giudici dei processi civili, per tutte le cause di una certa entità¹¹⁹. Di conseguenza, il popolo, per prudenza, evitava di ostacolare il senato.

¹¹⁶ Sulla questione della necessaria autorizzazione popolare all'azione del senato in casi di emergenza – come quello già citato della repressione dei *Bacchanalia* –, vd. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 690.

¹¹⁷ Già C.O. Brink e F.W. Walbank, *The Construction*, cit., pp. 106-107, nota 10, avevano ricondotto questa osservazione all'epoca di Gaio Flaminio (cf. II 21, 8 per il giudizio di Polibio sulla distribuzione *viritim* dell'*ager Picenus Gallicus* per volontà di Flaminio nel 232).

¹¹⁸ Cf. già R. Weil, *Notice*, cit., pp. 36-37.

¹¹⁹ Cf. C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 29-30.

A trattenerlo dall'opporci alle iniziative dei consoli, sarebbe bastata invece la considerazione della loro autorità assoluta nel comando militare.

La rappresentazione polibiana della dipendenza di carattere economico del popolo dal senato, in rapporto alla concessione degli appalti pubblici, ha fatto molto discutere¹²⁰. Polibio in effetti sembrerebbe equiparare il *demos* al ceto dei *publicani* e agli ambienti ad essi più vicini; solo a costoro sembra potersi applicare il quadro dell'interesse per gli appalti e della dipendenza dalla decisione del senato riguardo l'alleviamento delle condizioni di appalto. Il caso che potrebbe avere in mente Polibio è quello del 184 a.C., al tempo della rigorosa censura di Catone e Valerio Flacco, quando il senato, vinto dalle preghiere e dalle lacrime dei *publicani*, annullò i contratti assegnati dai censori a condizioni favorevoli allo Stato (Liv. XXXIX 44, 7-8)¹²¹. Il riferimento anche agli appalti per le opere pubbliche, oltre che a quelli relativi allo sfruttamento delle risorse statali, potrebbe far includere nel quadro anche i lavoratori del settore edilizio; ma comunque, il passo lascia perplessi – anche se appare legittimo annoverarlo, con Musti, fra le testimonianze dell'interesse di Polibio per gli aspetti economici del dominio romano¹²².

Con il capitolo successivo si passa dalla fase dell'analisi a quella della valutazione del sistema. Rappresentate le prerogative dei singoli elementi e il complesso gioco della loro interdipendenza e del loro reciproco contenimento, Polibio passa a considerarne l'azione combinata, distinguendo i periodi in cui incombe qualche minaccia dall'esterno da quelli in cui il sicuro godimento della pace e del benessere in seguito ai successi riportati potrebbe indurre alla tracotanza e alla superbia¹²³. L'eccellenza della struttura istituzionale romana si rive-

¹²⁰ Cf. per esempio A.J. Toynbee, *Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effects on Roman Life*, II. *Rome and her Neighbours after Hannibal's Exit*, London, Oxford University Press, 1965, pp. 342-344 («'The masses' would have been surprised and annoyed if it had come to their ears that Polybius imagined them to be participants in this profitable business»); E. Badian, *Publicans and Sinners. Private Enterprise in the Service of the Roman Republic*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1972, pp. 45-47, 129 nota 61, che ammette che «Polybius' chief interest is in men wealthy enough to invest in the companies of public contractors», ma afferma pure che «ownership of shares in these companies was indeed widely distributed», e ritiene che Polibio intendesse alludere anche all'indotto dell'aumento delle opere pubbliche a Roma e in Italia, i cui benefici effetti economici sarebbero stati largamente diffusi – un punto su cui concorda W. Nippel, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 151 nota 44; D. Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli, Liguori, 1978, pp. 138-139 nota 65, che rettifica l'interpretazione di Badian di VI 17, 3, concludendone che Polibio «ha effettivamente esteso un po' a tutto il popolo quel che riguardava propriamente gli uomini d'affari»; C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 238-239; L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 94-95; e da ultimo B. McGing, *Polybius' Histories*, cit., pp. 182-183.

¹²¹ Per il ruolo giocato nella questione da Tito Quinzio Flaminio, cf. Plutarco *Cat. m.* 19, 2; *Flamin.* 19, 6-7. Sulla conoscenza della vicenda del 184 da parte di Polibio, vd. C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., p. 20.

¹²² D. Musti, *Polibio e l'imperialismo*, cit., p. 110.

¹²³ Polyb. VI 18, 5: «Quando, invece, liberi dalle minacce esterne, essi vivono nel benessere e nell'abbondanza che seguono ai successi, godendo della prosperità, e, insidiati dall'adulazione e

lava in entrambe le situazioni. Il pericolo ingenerava necessariamente unità d'intenti e d'azione¹²⁴: il *politeuma* romano dispiegava la sua efficacia reagendo opportunamente a ogni minaccia e facendo fronte a ogni esigenza con l'indispensabile prontezza. Tutte le parti che lo componevano si sforzavano a gara di individuare la soluzione migliore, e concorrevano alla sua realizzazione. Polibio ne traeva la conclusione del carattere irresistibile del sistema politico romano, e della sua capacità di «conseguire tutti gli scopi che si prefigge». Paradossalmente, tuttavia, la situazione più rischiosa per la stabilità del sistema era l'altra, quella della pace. Nella rappresentazione del ciclo costituzionale, Polibio aveva riportato la degenerazione delle tre forme semplici di *politeia* proprio al venir meno del compito di dover assicurare alla comunità sicurezza e benessere, della cura dell'utile comune e degli interessi del *plethos*¹²⁵; il tranquillo godimento della pace, della ricchezza e del potere – o, nel caso della democrazia, almeno dell'uguaglianza e della libertà di parola¹²⁶ – avviava un processo di inesorabile inclinazione alla tracotanza e alla superbia. A conclusione dell'analisi dell'ordinamento istituzionale romano all'epoca di Canne, Polibio rileva come soprattutto in circostanze simili fosse possibile constatare la capacità di autorigenerazione del *politeuma* romano¹²⁷:

Per il caso in cui una delle parti, crescendo oltremisura, possa entrare in conflitto con le altre e prevalere più del dovuto, infatti, è chiaro da quanto ho detto poc'anzi che, poiché nessuna delle tre parti è autosufficiente e poiché i propositi di ciascuna possono venire respinti e intralciati dalle altre, nessuna cresce oltremisura né eccede in superbia. Tutte, infatti, restano nell'ambito loro riservato, sia perché ostacolate nei loro impulsi, sia perché temono in partenza il controllo altrui (POLYB. VI 18, 7-8).

La descrizione dell'ordinamento istituzionale che permise ai Romani di uscire vittoriosi dalla guerra annibalica per procedere immediatamente alla rapida conquista di quasi l'intera *oikoumene* si chiude dunque con una nota di ottimismo sulla stabilità del sistema, che appare possedere gli anticorpi necessari a combattere l'impulso naturale alla degenerazione.

dall'ozio, diventano prepotenti e tracotanti, come di solito avviene [...]». Per la ferma convinzione della pericolosità dell'indolenza e dell'ozio, soprattutto «quando il corso degli eventi è favorevole e le risorse abbondanti», cf. Polyb. XI 25, 6-7, che indica appunto nel non abbandonarsi al ῥαθυμεῖν e allo σχολάζειν una sorta di precetto salvifico, valido per gli eserciti, le città e i corpi. Già in I 66, 10-11, a proposito dei mercenari cartaginesi dopo la prima guerra punica, Polibio aveva posto *scholè* e *rathymia* all'origine della *stasis* (ribellione).

¹²⁴ Vd. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 697, per le diverse attestazioni del luogo comune greco secondo cui la presenza di un pericolo esterno contribuiva a mantenere la concordia interna.

¹²⁵ Cf. Polyb. VI 7, 4-9, per la trasformazione della *basileia* in tirannide; VI 8, 3-6, per la degenerazione dell'aristocrazia in oligarchia.

¹²⁶ Polyb. VI 9, 4-9.

¹²⁷ Polyb. VI 18, 5-6 («[...] soprattutto allora è possibile constatare come il sistema politico trovi soccorso in se stesso»).

A questo punto, Polibio, dopo un approfondito esame degli usi militari romani, sul quale in questa sede non è possibile né forse sarebbe opportuno soffermarsi, ma che pure ha contribuito alla sua fortuna in età moderna (VI 19-42)¹²⁸, passava alla comparazione fra la *politeia* romana e gli altri *politeumata* che avevano fama di virtù. Fra questi, tuttavia, operava una selezione personale, affrettandosi a rimuovere Tebe e Atene dal novero delle *politeiai* ammirevoli¹²⁹. Il breve predominio tebano, infatti, non sarebbe stato causato dall'eccellenza della *politeia*, ma dal valore dei capi; non a caso, infatti, «le fortune dei Tebani crebbero, fiorirono e cessarono di pari passo con le vite di Epaminonda e di Pelopida»¹³⁰. Qualcosa di analogo si sarebbe potuto dire anche per Atene. Benché Polibio sia costretto ad ammettere la maggior frequenza delle sue fasi di fioritura, le riporta tutte al valore dei singoli *leaders* politici, fra i quali menziona innanzi tutto Temistocle. Diversamente da Roma, Atene a Polibio appariva capace di far fronte solo alle fasi politiche più tempestose, e destinata invece al naufragio nelle acque tranquille del porto. Come l'equipaggio di una nave senza comandante, gli Ateniesi si lasciavano indurre alla concordia e a fare il necessario solo nelle situazioni di pericolo; ripreso coraggio, una volta passata la tempesta, offrivano un turpe spettacolo di contrasti e conflitti civili, che li portava alla rovina «nei periodi di sicura tranquillità»¹³¹.

Liberatosi di Atene e Tebe, Polibio passava alla costituzione di Creta, di cui, in polemica con «i più dotti degli scrittori antichi – Eforo, Senofonte¹³², Calli-

¹²⁸ Cf. A. Momigliano, *Saggezza straniera*, cit., p. 50, e soprattutto Id., *Polybius' Reappearance in Western Europe*, in *Polybe*, cit., pp. 347-372, in particolare pp. 354, 361, 362-363, 365, 367-370. Sull'importanza della scelta di Polibio di dedicare tanto spazio all'organizzazione militare romana, «dalla quale dipese in larga parte il successo dell'espansione», cf. (oltre a E. Kornemann, *Zum Staatsrecht des Polybios*, cit., p. 173) T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, tr. it. a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1961, p. 362; A. Roveri, *Studi su Polibio*, cit., p. 165, e più di recente vd. anche F.W. Walbank, *A Greek looks at Rome*, cit., p. 280; F. Millar, *Author's Prologue*, in Id., *Rome, the Greek World, and the East*, cit., pp. 1-22, in particolare p. 10 («all ancient political communities were in fact by their nature military organizations»); e soprattutto Id., *The Roman Republic*, cit., pp. 25-26; 34. Da ultimo, B. McGing, *Polybius' Histories*, cit., p. 183 ha rilevato come questi capitoli polibiani rappresentino «the single most important source of information on the Roman Republican army we have» (cf. già K. Ziegler, *Polybios I*), cit., col. 1479).

¹²⁹ Per l'ostilità di Polibio nei confronti di Atene e Tebe, cf. già F.W. Walbank, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., p. 82, e A. Roveri, *Studi su Polibio*, cit., pp. 190-191. Anche della costituzione dei Mantinesi, menzionata in VI 43, 1, fra quelle la cui fama di eccellenza sarebbe stata tramandata da «quasi tutti gli scrittori», non appare più menzione nei capitoli successivi, senza però che Polibio ne motivi l'esclusione. Vd. F.W. Walbank, *Commentary*, I, cit., p. 724; D. Musti, *Polibio e la democrazia*, cit., pp. 167-168; G.J.D. Aalders, *Die Theorie*, cit., p. 89, che ipotizza che Polibio «der ja selbst Arkadier war, habe über die Verfassung Mantineas mehr gesagt».

¹³⁰ Polyb. VI 43, 6.

¹³¹ Polyb. VI 44. Nella formula conclusiva, al § 9, motivando l'esclusione delle costituzioni di Atene e Tebe dalla discussione che segue, Polibio affermava che in esse era l'*ochlos* a gestire «tutto secondo i propri impulsi, in un caso distinguendosi per veemenza ed asprezza, nell'altro per violenza e passionalità».

¹³² Sulla menzione di Senofonte vd. K. Ziegler, *Polybios I*), cit., col. 1494 n. 2, che proporrebbe di intenderla come frutto della corruzione del nome di un meno noto Xenion, autore di *Kretikà*.

stene, Platone —», contestava sia che fosse analoga alla costituzione spartana, sia che fosse degna di lode. A caratterizzare la costituzione degli Spartani erano l'uguaglianza della proprietà terriera fra i cittadini e il «totale disprezzo» in cui era tenuto il possesso di denaro; inoltre, sul piano più strettamente istituzionale, le cariche dei re e dei membri della *gerousia* erano vitalizie¹³³. A Creta, invece, tutto il contrario: le magistrature erano annuali, di carattere democratico; di terra se ne poteva acquistare all'infinito; e per quanto riguarda il denaro, tanta era l'avidità che «presso i soli Cretesi, tra tutti gli uomini, nessuna forma di guadagno è ritenuta vergognosa»¹³⁴. Ostilità e pregiudizi nei confronti dei Cretesi inducono Polibio a insistere ancora sulla contrapposizione fra Sparta e Creta, polemizzando in particolare con Eforo¹³⁵: mentre Licurgo, rimuovendo l'avidità, aveva assicurato la concordia, a Creta l'avidità innata degli abitanti aveva moltiplicato conflitti, stragi e guerre civili.

Provata così la profonda differenza fra la costituzione degli Spartani e quella dei Cretesi, Polibio passava alle «ragioni per le quali riteniamo che la costituzione dei Cretesi non sia degna di lode né di emulazione»¹³⁶. Questa volta, la dimostrazione passava per l'affermazione di un criterio generale, da applicare a tutte le diverse forme istituzionali: Polibio individuava i due principi in base ai quali valutare ogni *politeia* nei costumi e nelle leggi (ῥῆθι καὶ νόμοι). Poiché «tra questi, quelli che sono da preferire rendono la vita privata degli uomini onesta e temperata e il carattere generale della città civile e giusto, quelli da evitare, invece, hanno effetti contrari»¹³⁷, era possibile giudicare la qualità dei cittadini da quella dei costumi e delle leggi, e questa a sua volta dal comportamento dei cittadini. Così, la tendenza alla frode e all'ingiustizia caratteristica della vita privata e pubblica dei Cretesi doveva necessariamente portare alla condanna della loro *politeia*.

Esclusa rapidamente dalla competizione per il primato anche la costituzione immaginata da Platone, costruzione puramente teorica che non meritava di essere posta a confronto con quante avevano dato prova di sé nella prassi più di quanto una statua potesse confrontarsi con gli uomini viventi¹³⁸, Polibio restringe l'analisi alle costituzioni di Sparta, Cartagine e Roma. L'esame procede a coppie: con la *politeia* romana vengono messe a confronto prima la costituzione degli Spartani, poi quella cartaginese.

Polibio ha parole di ammirazione per l'operato di Licurgo: stabilendo tutto il necessario per assicurare la concordia fra i cittadini, il dominio sulla Laconia e la libertà, il legislatore spartano aveva mostrato una previdenza sovrumana.

¹³³ Polyb. VI 45.

¹³⁴ Polyb. VI 46, 3. Più avanti, in realtà, un analogo giudizio colpisce i Cartaginesi (VI 56, 2).

¹³⁵ Colpevole di aver «usato le stesse parole nel presentare le due costituzioni, sicché, se non si prestasse attenzione ai nomi propri, in nessun modo si potrebbe capire di quale delle due stia trattando»: Polyb. VI 46, 10.

¹³⁶ Polyb. VI 46, 11.

¹³⁷ Polyb. VI 47, 2.

¹³⁸ Polyb. VI 47, 7-10.

«L'uguaglianza nelle proprietà e lo stile di vita semplice e comunitario, infatti, miravano ad assicurare moderazione alla vita privata e a mettere la vita pubblica al riparo da contrasti interni [...]»¹³⁹; anche a proposito di Sparta, Polibio ribadisce il principio, già affermato a più riprese nella trattazione sulla successione ciclica delle forme istituzionali, secondo cui l'ostentazione di uno stile di vita più ricco e lussuoso rispetto al resto della popolazione suscita invidia e contribuisce all'origine dei conflitti civili. Inoltre, la famosa *agogè* spartana rendeva i cittadini «uomini forti e valorosi», facendo sì che potessero resistere, o persino scoraggiare ogni tentativo di aggressione¹⁴⁰. Tuttavia, per la conquista, l'egemonia e la contesa sul piano internazionale, la costituzione spartana risultava del tutto inadeguata; Licurgo aveva reso gli Spartani ambiziosi e avidi di dominio nei confronti degli altri Greci, senza dar loro gli strumenti per procurarselo e gestirlo¹⁴¹. Il megalopolitano Polibio si lascia andare a una condanna dell'imperialismo degli Spartani, «primi tra i Greci a desiderare per avidità la terra dei loro vicini», e ne rievoca il giuramento, al tempo della prima guerra messenica, di «non sciogliere l'assedio prima di aver espugnato Messene»¹⁴²; quindi, rimprovera agli Spartani di aver consegnato le città greche d'Asia ai Persiani, con la pace di Antalcida, in cambio del sostegno finanziario necessario a imporre il proprio dominio sui Greci. L'economia agraria della Sparta licurghea, con la sua moneta di ferro, non poteva sorreggere le aspirazioni egemoniche di Sparta nel V e IV secolo a.C.¹⁴³.

In conclusione, Polibio ribadisce l'eccellenza della costituzione di Licurgo per la difesa del territorio e il mantenimento della libertà, e la sua inadeguatezza alla conquista e alla gestione dell'egemonia. A questo fine, si doveva ammettere «che il sistema politico laconico è difettoso, e che quello dei Romani è superiore e dotato di una struttura più efficace»¹⁴⁴. A dimostrarlo, erano i fatti: gli Spartani avevano pagato l'effimera conquista dell'egemonia sui Greci correndo seri rischi anche per la propria libertà, mentre ai Romani la stabile conquista del dominio sull'Italia aveva fatto da trampolino di lancio per la rapida sotomissione di tutta l'ecumene¹⁴⁵.

Concluso il confronto fra la costituzione licurghea e il sistema politico romano, Polibio passa finalmente all'esame del *politeuma* dei Cartaginesi, affermandone il carattere di costituzione mista, analoga a quella degli Spartani e dei

¹³⁹ Polyb. VI 48, 3.

¹⁴⁰ Polyb. VI 48, 3-5 («[...] l'addestramento alle fatiche e alle imprese pericolose mirava a forgiare uomini forti e valorosi», § 3).

¹⁴¹ Polyb. VI 48, 6-8.

¹⁴² Polyb. VI 49, 1-3.

¹⁴³ Polyb. VI 49, 3-10, da vedere con le osservazioni di MUSTI, *Polibio*, cit., p. 622.

¹⁴⁴ Polyb. VI 50, 1-4 (la citazione dal § 4).

¹⁴⁵ Polyb. VI 50, 5-6. Sulla conclusione del brano, in cui Polibio rileva come alla conquista romana «concorsero non poco l'abbondanza e la facile reperibilità delle risorse», cf. D. Musti, *Polibio*, cit., p. 641; Id., *Aspetti economici ed aspetti politici dell'espansione romana nella storiografia polibiana*, in W.V. Harris (ed. by), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, PMAAR 29, 1984, pp. 35-54, in particolare pp. 46-47.

Romani: «c'erano, infatti, presso di loro dei re, il senato esercitava un'autorità di tipo aristocratico e la massa aveva il controllo nell'ambito che le competeva»¹⁴⁶. Tuttavia, si affretta a precisare,

ai tempi in cui intrapresero la guerra annibalica, il sistema politico dei Cartaginesi era peggiore, migliore, invece, quello dei Romani. Poiché in ogni corpo, in ogni costituzione, in ogni azione ci sono, secondo natura, una crescita, poi un momento culminante e infine un declino, ed è nel momento culminante che essi danno il meglio di sé sotto tutti i punti di vista, ecco la ragione per cui allora i due sistemi politici erano in condizioni diverse tra loro. Come lo Stato dei Cartaginesi divenne potente e prospero prima di quello dei Romani, infatti, così Cartagine già allora era in declino, mentre Roma proprio allora conosceva la sua massima fioritura, almeno nella struttura costituzionale. Perciò a Cartagine il popolo aveva già rilevato il potere maggiore nelle deliberazioni, mentre a Roma lo esercitava ancora il senato. Quindi, poiché presso gli uni deliberavano i più (*i polloi*), presso gli altri i migliori (*gli aristoi*), le decisioni dei Romani in materia di affari pubblici erano più efficaci. Così, dopo aver subito disastri su tutta la linea, alla fine prevalsero sui Cartaginesi nella guerra grazie alla bontà delle loro decisioni (VI 51, 3-8)¹⁴⁷.

Si tratta di un passo centrale nella struttura del VI libro¹⁴⁸, in cui sembrano confluire e trovare finalmente un tentativo di armonizzazione i diversi fili che lo percorrono. Innanzi tutto, Polibio vi riprende il tema della connessione fra la natura della *politeia*, la qualità delle decisioni politiche che ne scaturiscono e il successo internazionale, e afferma esplicitamente la superiorità del sistema politico romano, all'epoca della guerra annibalica, su quello cartaginese; si spiega così la ripresa romana dopo i disastri del Trasimeno e di Canne. Trova finalmente risposta la domanda posta già nel proemio sulla natura del sistema politico cui Roma doveva la rapida conquista di quasi l'intera ecumene. Quindi, l'affermazione secondo cui la superiorità istituzionale romana dipendeva dal fatto che a Roma il processo decisionale era saldamente controllato dagli *aristoi*, che si esprimevano attraverso il senato, mentre a Cartagine se ne erano ormai appropriati i *polloi* non rivela soltanto le preferenze politiche di Polibio¹⁴⁹; ac-

¹⁴⁶ Polyb. VI 51, 1-2.

¹⁴⁷ Su questo passo, e sul suo significato, cf. C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 20-22; 31-32, che acutamente vi accosta Polyb. XXIII 14, 1, dove la Roma in cui primeggiò Scipione Africano viene presentata come un *aristokratikòn politeuma* (vd. oltre nel testo). Contro la sua conclusione secondo cui, agli occhi di Polibio, la costituzione di Roma prima dei Gracchi «pouvait sans trop de risque être qualifiée d'*aristocratie*» (cf. già H. Ryffel, *METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., pp. 183-185 con le nn. relative), vd. comunque F.W. Walbank, *A Greek looks at Rome*, cit., pp. 281-283.

¹⁴⁸ Come rilevato già da H. Eisenberger, *Die Natur*, cit., pp. 55-56. Sulla struttura complessiva del libro basti qui rinviare a O. Cuntz, *Polybius und sein Werk*, cit., pp. 37-38; V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., pp. 47-48; P. Pédech, *La méthode*, cit., p. 306 nota 13; C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 16-17; R. Weil, *Notice*, cit., pp. 10-11; C.B. Champion, *Cultural Politics*, cit., pp. 85-88.

¹⁴⁹ Cf. G.J.D. Aalders, *Die Theorie*, cit., pp. 97-98, che legge anche in VI 14, 9, un indizio del favore di Polibio per l'elemento aristocratico.

compagnata com'è dal rinvio alla parabola naturale di *auxesis*, *akmè* e *phthisis*, essa indica un tentativo di conciliazione fra la teoria dell'anaciclosi, la convizione nella superiore stabilità della costituzione mista e il ritmo naturale di sviluppo, culmine e decadenza. Le due potenze che si erano contese l'egemonia nel Mediterraneo occidentale godevano entrambe di una costituzione mista; ma una, quella di Cartagine, era già nella fase di declino, mentre quella romana era all'acme; al punto più alto della parabola corrispondeva il dominio dell'elemento aristocratico, la fase di declino si caratterizzava per la preponderanza delle masse. In questa prospettiva, che sembra ammettere la possibilità di un'evoluzione da un predominio aristocratico alla prevalenza delle masse anche all'interno di una costituzione mista, si deve collocare, e può trovare spiegazione, l'affermazione di Polibio in XXIII 14, 1 secondo cui Scipione Africano dispiegò la sua *philodoxia* in un *politeuma aristokratikòn*: la carriera di Scipione si pone appunto nella fase in cui il predominio del senato caratterizzava in senso aristocratico l'equilibrio interno alla *miktè politieia* romana. Polibio dunque doveva ritenere che anche una costituzione mista fosse soggetta ai processi di trasformazione di tutti gli esseri viventi, e che le tappe della sua evoluzione fossero parallele a quelle del ciclo costituzionale; in questo senso sembra doversi intendere l'insistenza sul carattere naturale, *katà physin*, del processo di formazione della *politeia* romana. Soltanto, evidentemente, la costituzione mista repubblicana era il frutto di uno sviluppo progressivo, in cui il passaggio da una fase all'altra del ciclo non comportava l'eliminazione della forma politica sostituita, ma ne prevedeva la permanenza in un organismo fattosi più complesso per l'affiancarsi di nuove forme istituzionali alle vecchie che si trasformavano. Così, con la cacciata di Tarquinio il Superbo, che segna la fine della tirannide, si instaura un'aristocrazia, ma l'istituzione del consolato consente contemporaneamente la sopravvivenza di una forma di potere monarchico – sia pure limitato dalla durata annuale della carica e dalla collegialità. Con la fine del decemvirato, equivalente alla fase oligarchica, e le leggi *Valeriae Horatiae* non scompare il ruolo del senato – l'elemento aristocratico –, ma gli si impone la convivenza con un elemento popolare accresciuto nel suo potere¹⁵⁰. A Roma si procedeva dunque non per sostituzione, ma per accumulazione; nelle diverse fasi di transizione, l'elemento istituzionale dominante nella fase precedente non si perdeva, ma si trasformava, rientrando nei limiti; e soprattutto, gli si affiancava la forma successiva nel ciclo, con l'effetto di renderne assai più difficile una nuova degenerazione. La compresenza di poteri di natura diversa creava infatti un complesso equilibrio, in cui ognuna delle parti risultava trattenuta nei suoi impulsi alla prevaricazione e alla superbia dal contrappeso esercitato dagli altri elementi.

L'equilibrio istituzionale tuttavia non era sufficiente a sottrarre la costituzione mista della repubblica dalla legge naturale per cui ogni essere vivente, e ogni assetto istituzionale, è destinato alla lunga alla degenerazione; in questo quadro

¹⁵⁰ Cf. TH. Cole, *The Sources*, cit., p. 479.

si spiega l'insistenza, negli ultimi capitoli del libro, sul sistema educativo romano. Polibio vi arriva ancora attraverso il confronto fra le *politeiai* delle due potenze che si erano affrontate nella guerra annibalica: ai Cartaginesi riconosce la superiorità nelle operazioni di guerra per mare, per la loro tradizionale esperienza in questo campo; ma si affretta a rilevare che «nelle operazioni di terra, invece, i Romani sono assai meglio esercitati dei Cartaginesi». La ragione della negligenza punica in questo settore viene individuata nell'impiego di milizie straniere e mercenarie, cui Polibio contrappone le truppe «indigene e cittadine» dei Romani.

Così anche in quest'ambito questo Stato merita maggiore approvazione di quello: mentre l'uno, infatti, ripone sempre le speranze di libertà nel coraggio dei mercenari, l'altro – quello dei Romani – le ripone nel valore dei propri uomini e nel soccorso degli alleati. Perciò, anche quando all'inizio hanno la peggio, i Romani riescono a riscattarsi completamente, al contrario dei Cartaginesi. Essi, infatti, poiché si battono per difendere la patria e i figli, non possono mai arrestare il loro impeto, ma continuano a lottare all'ultimo respiro finché non hanno il sopravvento sui nemici (VI 52, 5-7).

Al carattere indomabile delle milizie cittadine romane e al coraggio degli uomini a bordo, elemento determinante per la vittoria, Polibio riporta anche lo straordinario recupero per cui i Romani arrivarono a contendere alla città rivale anche la superiorità nella guerra navale¹⁵¹; e dopo aver affermato la naturale superiorità degli Italici rispetto «ai Fenici e ai Libici nella forza fisica come nell'audacia dell'animo» – un omaggio a pregiudizi etnici tradizionali, e molto diffusi¹⁵² –, apporta un contributo più originale e interessante, osservando come «d'altra parte, con le loro usanze incoraggiano notevolmente i giovani su questa strada»¹⁵³. Assai più che il *topos* della pretesa superiorità militare dei popoli d'Occidente sugli Orientali, Polibio enfatizza i costumi grazie ai quali a Roma si era diffusa capillarmente la tenacia militare che alla lunga permise di avere la meglio sui Cartaginesi. È in questo contesto che si collocano i capitoli già esaminati sulle cerimonie funebri dei membri della *nobilitas* (VI 53-54), sull'*exemplum* di Orazio Coclite (VI 55), sulla maggior correttezza romana nella gestione del denaro pubblico rispetto non solo ai Cartaginesi, ma anche ai Greci, e sulla *deisidaimonia* che permeava la società romana (VI 56). Infine, prima di ristabilire la connessione con il tessuto narrativo in cui aveva incastonato l'analisi del VI libro attraverso l'aneddoto sul rifiuto di riscattare i prigionieri di Canne (VI 58)¹⁵⁴, Polibio riprende le fila del discorso già svolto e arriva a una conclusione.

¹⁵¹ Un punto sul quale aveva già espresso al sua ammirazione in I 20, 11-16.

¹⁵² Cf. C.B. Champion, *Cultural Politics*, cit., pp. 77-78; 82 su questo passo, e più in generale la discussione alle pp. 76-78, con la conclusione che «for the most part, Polybius does not employ the argument of nature as an exhaustive casual explanation for collective societal characteristics».

¹⁵³ Polyb. VI 52, 10.

¹⁵⁴ Cf. già A. Roveri, *Studi su Polibio*, cit., p. 165.

Partendo dalla necessità naturale della trasformazione e della morte per tutte le cose, Polibio distingue i due possibili modi della corruzione di ogni genere di costituzione, dall'esterno e dall'interno. Solo quest'ultimo, prosegue, può essere soggetto a un'ordinata considerazione teorica, per cui Polibio rinvia alla propria analisi del ciclo costituzionale, ribadendo la possibilità di applicarlo alla previsione del futuro già affermata in 4, 11-13 e 9, 10-14¹⁵⁵.

Quando uno Stato, dopo aver respinto molti e gravi pericoli, ottiene una supremazia e un dominio incontrastati è evidente che, poiché la prosperità diventa a lungo di casa, la vita si fa più lussuosa, e maggiore del dovuto, fra gli uomini, la competizione per le cariche pubbliche e gli altri obiettivi ambiziosi. Via via che questa tendenza aumenta, l'avidità di potere, il senso di vergogna legato all'assenza di fama e, ancora, lo stile di vita improntato alla sfrontatezza e al lusso cominceranno a modificare in peggio lo Stato, e il popolo si assumerà il merito del mutamento, quando si riterrà offeso dalla eccessiva avidità di guadagno di alcuni o sarà gonfiato da altri, che lo aduleranno per desiderio di potere. Allora, preda dell'ira, prendendo tutte le decisioni sotto la spinta della passione, non vorrà più obbedire, né avere gli stessi diritti dei capi: vorrà avere per sé tutto, o il più possibile. Una volta che ciò sarà avvenuto la costituzione assumerà il più bello dei nomi – libertà e democrazia –, ma la peggiore delle realtà, l'oclocrazia¹⁵⁶ (VI 57, 5-9).

Nella conclusione del libro, dunque, risuonano note già familiari. Polibio sembra riecheggiare la rappresentazione della degenerazione della democrazia già presentata in VI 9, 5-9¹⁵⁷; il contesto, tuttavia, e il riferimento a una *politeia* che dopo aver superato «molti e gravi pericoli» abbia acquistato «una supremazia e un dominio incontrastati» (εἰς ὑπεροχὴν καὶ δυναστείαν ἀδῆριτον ἀφίκεται, § 5¹⁵⁸), inducono a pensare che questa volta intenda riferirsi esplici-

¹⁵⁵ Sul carattere della previsione del futuro costituzionale immaginata da Polibio, vd. le stimolanti considerazioni di D.E. Hahm, *Polybius' applied political theory*, cit.; Id., *Kings and constitutions*, cit., pp. 466-473.

¹⁵⁶ C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 34-35, rileva la consapevolezza polibiana «du caractère polémique, ambivalent, non-objectif» dei termini del linguaggio politico.

¹⁵⁷ Cf. già fra gli altri F.W. Walbank, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., p. 86, che nella condanna della democrazia in questo passo leggeva «the authentic voice of prejudice, of the Achaean leader and friend of Scipio»; C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., p. 33.

¹⁵⁸ Di conquista da parte dei Romani di una *aderitos* ... *exousia* generale dopo la fine della monarchia macedone, e degli effetti che ciò produsse sulla vita pubblica e privata, Polibio parlerà in XXXI 25, 6-7 (i due brani sono accostati già da V. Pöschl, *Römischer Staat*, cit., p. 64 nota 43; C.O. Brink and F.W. Walbank, *The Construction*, cit., pp. 104-105; F.W. Walbank, *Commentary*, cit., p. 648; K.-E. Petzold, *Studien*, cit., pp. 89-90). Cf. anche X 36, 3, dove osservava significativamente come i Cartaginesi, convinti di godere del dominio incontrastato (*aderitos*) dell'Iberia, avrebbero preso a comportarsi con superba tracotanza (*hyperephania*) nei confronti degli indigeni. In XV 10, 2, nel discorso di esortazione alle truppe prima della battaglia di Zama, Publio Cornelio Scipione avrebbe affermato che la vittoria sui Cartaginesi avrebbe procurato ai Romani l'*hegemonia* e la *dynasteia aderitos* non solo sull'Africa, ma anche sul resto dell'ecumene. Per il legame fra una supremazia incontrastata e la *hyperephania* nella riflessione di Polibio, vd. anche W. Theiler, *Schichten im 6. Buch*, cit., p. 297.

tamente a Roma¹⁵⁹. In precedenza, d'altra parte, come si è visto, Polibio aveva già mostrato chiaramente di non considerare la costituzione mista esente dal naturale processo di trasformazione¹⁶⁰. Il libro sembra concludersi dunque con una visione pessimistica, con la previsione delle forme dell'inevitabile degenerazione della costituzione di Roma; dei meccanismi che avrebbero dovuto rallentarla, se non impedirla, non si fa più menzione. Alla fine, si potrebbe dire, la forza del ritmo naturale, che dopo la fase di ascesa e l'acme prevede inevitabilmente la degenerazione e la fine, ha la meglio, agli occhi di Polibio, sui fragili argini posti dall'ingegno umano. Ma la consapevolezza dell'instabilità delle forme politiche non fa che aumentare l'ammirazione per il sistema di equilibri e contrappesi che aveva saputo ostacolare la corsa delle forze della natura, e contribuisce a spiegare l'insistenza di Polibio sulle forme della trasmissione dei valori nella repubblica: solo l'adesione a un simile sistema di valori, che a tutto anteponeva il bene pubblico, poteva arrestare la decadenza politica¹⁶¹.

¹⁵⁹ Vd. Già, fra gli altri, C.O. Brink and F.W. Walbank, *The Construction*, cit., 119; Id., *Polybius and the Roman State*, cit., pp. 251-252; D. Musti, *Polibio*, cit., pp. 617-618. Cf. però l'impostazione diversa di C. Nicolet, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 33-34.

¹⁶⁰ Cf. ancora D. Musti, *Polibio*, cit., p. 623.

¹⁶¹ Per la centralità nella visione polibiana degli «shared moral values that conduce to a good constitution», cf. D.E. Hahm, *Kings and constitutions*, cit., p. 476, e già Id., *Polybius' applied political theory*, cit., p. 8 e *passim*, e B. Meissner, *ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ*, cit., p. 336.

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

di Claudio Fiocchi¹

(Università degli Studi di Torino)

*In order to show the complexity of translating from Latin to French in Middle-Ages, this article focuses on the term *libertas*. The pivotal question for medieval translators is how to render the different meanings (theological, ethical, political) of *libertas*. Three medieval authors as Denis Foulechat, Evrart de Tremaugon and Nicole Oresme find personal solutions, handling the French of their own age. But are their personal choices consistent with the meaning of the word that they are translating? A creative translator can help his readers and enrich the language they speak, but he can also alter what he is translating.*

Keywords: *Middle-Ages, Political Thought, France, Freedom, Translation*

Introduzione

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

Per affrontare la questione in modo agevole, possiamo circoscrivere alcuni

¹ Ho affrontato questo tema una prima volta in un seminario tenutosi il 27 novembre del 2007 presso l'Università degli Studi di Bologna su iniziativa di Maria Giuseppina Muzzarelli all'interno di un Progetto Prin ex 40% coordinato da Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri. La riflessione che ho proposto in quella sede è stata successivamente oggetto di un ripensamento e di un ampliamento che trovano espressione nel presente articolo.

punti chiave su cui focalizzare la nostra attenzione e che possiamo rendere in forma di domanda.

1. Quale tipo di consapevolezza hanno gli autori medievali a proposito dei problemi legati alla traduzione?

2. Perché tradurre il termine *libertas* può essere problematico per un autore del Trecento?

3. Come viene reso il termine in alcuni autori appartenenti ad un determinato contesto culturale (la Francia della fine del Trecento)?

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

1. Tradurre nel Medioevo

Varie testimonianze provano l'alto grado di consapevolezza dei traduttori medievali a proposito delle difficoltà del loro mestiere. Un testo mal tradotto poteva generare problemi e questioni a non finire. Tommaso d'Aquino esprime con chiarezza il rischio che la traduzione generi errori e fraintendimenti in un'opera intitolata *Contra errores Graecorum*. Il contesto non è di poco conto. Tommaso, infatti, su invito del papa Urbano IV, scrisse quest'opera per denunciare gli errori dei teologi greci in materia di fede. Dati i rapporti sempre difficili tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente, la posta in gioco era alta. L'Aquinate, nel proemio dello scritto, denuncia gli equivoci e gli errori che nascono da traduzioni malfatte. In particolare si sofferma sulla traduzione in latino del termine greco *hypostasis*: se è tradotto come *substantia*, che il latino adotta come sinonimo di *essentia*, ne risulta che l'espressione greca secondo la quale Padre, Figlio e Spirito santo sono tre ipostasi viene resa in latino con l'attribuzione di una essenza particolare e distinta a ciascuna delle tre persone della Trinità! Un errore di tal genere – spiega Tommaso – si verifica quando la traduzione è attuata «secundum proprietatem vocabuli». Molto meglio, allora, che il traduttore adotti un'altra strategia traduttoria, conservi il senso dei termini e delle frasi – «servet sententiam» – e trovi la forma adatta nella lingua in cui si traduce. Se invece si sceglie di tradurre parola per parola, non c'è da stupirsi – rileva Tommaso – che restino dei dubbi².

Tradurre dal greco al latino o dal latino al volgare risulta un'operazione più irta di trappole. Tommaso, che per altro non tradusse nulla, ma lavorò parecchio su testi tradotti, come quelli di Aristotele, non vede che una soluzione: attenersi al senso. La sua era una opinione condivisa? Innanzitutto non era un'opinione nuova. L'idea che la traduzione non potesse fermarsi al significato letterale, ma dovesse basarsi sulla comprensione e la trasmissione del senso profondo di un termine era stata espressa chiaramente, per restare alla cultura latina medie-

² *Contra errores Graecorum* in *Opuscula theologica*, vol. I, cur. Raimondo Verardo, Torino-Roma, Marietti, 1954, pp. 315-316. La lettura di tale passo mi è stata suggerita dal professor Pietro Bassiano Rossi dell'Università di Torino.

vale, da san Gerolamo³, il quale nella *Epistola a Pammachio*, incentrata sul tema della traduzione, afferma la preferenza per una traduzione a senso, esclusione fatta nel caso delle Sacre Scritture, perché in questo caso l'*ordo verborum* è un *mysterium*⁴. Il primo grande traduttore del mondo latino cristiano, al quale risale la traduzione in latino della Bibbia (frutto di revisione di traduzioni precedenti e di traduzioni *ex novo*), pur abbracciando una concezione della traduzione a senso, circoscriveva, quindi, un'area nella quale andava privilegiata la traduzione letterale. Come vedremo più avanti, tale principio che segnala la necessità di un "doppio registro" di traduzione, che si adegua al testo tradotto, anche se non con riferimento alla Scritture, sarà adottato pure da altri autori.

Sono note anche le aspre critiche che Ruggero Bacone, autore francescano che si proponeva come innovatore rispetto ai filosofi del suo tempo, rivolse ai traduttori di Aristotele: troppo poco esperti di lingue, incompetenti nella materia su cui vertevano i testi che traducevano, abituati alla prassi della traduzione parola per parola e di conseguenza corruttori del sapere che intendevano trasmettere⁵. Quella sulla traduzione è quindi una battaglia aperta: tradurre è una necessità indispensabile, ma tradurre bene è difficilissimo e richiede competenze complesse e plurime. I traduttori possono non essere all'altezza del loro compito e cadere in errori grossolani e dalle gravi conseguenze.

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

La riflessione di Oresme sulla traduzione è per noi doppiamente importante

³ Il problema ovviamente non era estraneo al mondo latino classico, che aveva dovuto tradurre gli autori greci. Per alcune interessanti considerazioni a proposito del ruolo del traduttore nel mondo latino e in generale sulla nascita della figura del traduttore, si veda D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 52-57.

⁴ San Gerolamo, *Epistola a Pammachio* (epistola 57), Parigi 1844-1855, *Patrologia Latina*, vol. 22, col. 571.

⁵ I giudizi di Ruggero Bacone a proposito delle traduzioni circolanti nella sua epoca si trovano in varie opere, come l'*Opus maius*, l'*Opus tertium*, il *Compendium studii theologie* e il *Compendium studii philosophie*. Queste opinioni sono riportate in Ruggero Bacone, *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV. La scienza sperimentale. I segreti dell'arte e della natura*, a cura di F. Bottin, Rusconi, Milano 1990, pp. 7-8. Bacone fa sua l'idea secondo cui il sapere, che ha origine in Dio, si sia trasmesso di popolo in popolo, di lingua in lingua e che vada recuperato attraverso la conoscenza puntuale di lingue come il greco, l'ebraico, l'arabo: cfr. F. Alessio, *Introduzione a Ruggero Bacone*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 15-16.

sia perché nasce dall'esperienza sul campo (la traduzione dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele dal latino al francese), dagli infiniti problemi piccoli e grandi che sorgono nella pratica della traduzione, sia perché uno dei termini che Oresme fatica a tradurre è *libertas*, la parola al centro del nostro discorso. Nella prospettiva di Oresme i problemi di traduzione sono problemi di ricchezza lessicale e di buona comprensione. Egli, nel prologo alla traduzione dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele, scrive che il traduttore si trova di fronte a due possibilità: lasciare l'oscurità dell'opera, ma mantenersi fedele alla lettera del testo di Aristotele, o prenderne le distanze a beneficio del lettore, con il rischio di tradire l'autore. Oresme sceglie la prima strada. Potremmo quindi concludere che Oresme abbraccia una strategia di traduzione antitetica a quella prescritta da Tommaso, perché il lavoro del traduttore lo pone di fronte a un caso che non dovrebbe verificarsi, ma è nel novero delle cose possibili, ossia la mancanza di comprensione del testo da tradurre. Ma nel difetto del traduttore, apertamente denunciato, Oresme scorge elementi positivi. La scelta di tradurre in modo letterale è in accordo con il progetto dell'opera e in particolare con la presenza di un commento che accompagna il testo. Le oscurità potranno essere sciolte nelle glosse che il traduttore si premura di compilare. *Le cose difficili sono meglio apprezzate nella propria lingua*, spiega Oresme. E ciò che oggi è oscuro e non ben traducibile in francese, lo sarà forse un domani grazie ad altri traduttori:

[...] je doy estre excusé en partie se je ne parle en ceste matiere si proprement, si clément et si ordeneement comme il fust mestier; car, avec ce, je ne ose pas esloignier mon parler du texte de Aristote, qui en plusieurs lieux obscur, afin que je ne passe hors son intencion et que je ne faille. Mais se Dieux plaist, par mon labeur pourra estre mielx entendue ceste noble science et ou temps avenir estre bailliee par autres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labeur moult profitable; car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence. Et comme dit Tullies en son livre de Achademiques, les chose pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur país⁶.

Tutto ciò è legato alla particolare funzione di crescita culturale e di insegnamento che Oresme attribuisce alla traduzione, intendendola come uno degli strumenti con cui si compie la *translatio studi* che accompagna una *translatio imperi*. Al passaggio del più alto potere dall'impero alla Francia (un fenomeno che egli dà per scontato e giustifica alla luce di una complessa teoria astronomico-climatica)⁷, deve corrispondere un passaggio di consegne da un punto di vista culturale e tale passaggio richiede un'opera di traduzione. In tutti i casi il termine latino che indica questi passaggi è il medesimo: *translatio*.

Oresme si ingegna a risolvere il complesso problema di rendere in francese una serie di parole inesistenti nella propria lingua oppure parole i cui corri-

⁶ *Le Livre de ethiques d'Aristote translaté en françois par maistre Nicole Oresme*, ed. Albert Douglas Menut, New York, 1940, p. 101.

⁷ Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, ed a cura di A. D. Menot, in «*American Philosophical Review*», VII, 13 (1970), pp. 298-299.

spondenti nella lingua “ricevente” non condividono a pieno l’area semantica del termine da tradurre. Nel primo caso, che riguarda i tanti termini tecnici presenti nell’opera di Aristotele, come oligarchia, democrazia ecc., Oresme in realtà non si imbatte in grandi difficoltà: crea semplicemente dei calchi francesi di parole latine che a loro volta erano un calco di parole greche (*dispotique*, *ymagination*, *yconome* ecc.). Per ovviare alla difficoltà di comprensione che il lettore può incontrare di fronte alla novità del termine, Oresme chiarisce il termine nel commento. Tutta questa operazione ci mostra un traduttore cosciente delle difficoltà dell’operazione che sta compiendo.

2. Complessità semantica del termine *libertas*

Per avvicinarci al caso specifico oggetto del presente studio, la traduzione del termine *libertas*, occorre fare una premessa a proposito del valore di tale termine nei secoli di cui ci stiamo occupando. A mo’ di introduzione, è utile concentrare l’attenzione sulla contrapposizione *servitus/libertas*. Da questo punto di vista non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dagli usi comuni del nostro linguaggio. Una parola come *libertas* possedeva nel medioevo spesso dei valori di tipi etico-teologico⁸ o indicava condizioni giuridiche, come il non assoggettamento, forme di immunità e di esenzione⁹, piuttosto che significare qualcosa di simile alle libertà politiche. In un contesto teologico fortemente agostiniano la *libertas* poteva ad esempio indicare la condizione di chi, investito dalla grazia oppure ormai collocato tra i beati, era libero dal peccato e non avrebbe più peccato. Per esprimerci in modo sintetico, si potrebbe dire che *libertas* indicava uno stato di perfezione piuttosto che una condizione di possibilità di azione¹⁰. Anzi, da que-

⁸ Per delucidare questo aspetto del problema, non basterebbe una biblioteca intera. In esso sono infatti coinvolti questioni complesse come la libertà del cristiano dal male, la libertà rispetto alla prescienza divina, la libertà rispetto al determinismo naturale ecc. Su questo ampio ventaglio di problemi, la cultura medievale si dibatte con intensità e continuità, senza giungere a una posizione unitaria, cosa che si ribadirà in età moderna e in forma drastica negli anni della Riforma protestante. Il livello del discorso su cui si svolge la presente ricerca è differente, perché gli autori che vedremo non affrontano tali questioni, ma in qualche modo danno per scontato che l’uomo goda di una certa libertà del proprio agire. Tuttavia qualche effetto delle riflessioni e delle convinzioni di tipo etico e teologico si avverte anche a questo livello, come avremo modo di vedere. Basti pensare che la riflessione sulla libertà spesso conduce ad una analisi dei rapporti tra volontà e intelletto. Se si stabilisce che l’intelletto deve guidare la volontà, ma che alcuni soggetti non sono in grado di realizzare questo corretto ordine tra le facoltà dell’anima, allora è facile intuire che anche la libertà politica deve restare per essi – secondo chi abbraccia tale concezione – un miraggio o, se si realizza, non è libertà in senso proprio.

⁹ Cfr. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1992; F. Geofroy, *Dictionnaire de l’ancienne langue française. Du IX^e au XV^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1982 (ed. orig. 1891-1902).

¹⁰ Anselmo d’Aosta, uno dei massimi pensatori dell’Alto medioevo, sosteneva infatti: «la volontà che non può deviare dalla retta decisione di non peccare è più libera di quella volontà che può rinunciare a questa decisione» (Anselmo d’Aosta, *Libertà e arbitrio*, a cura di Italo Sciuto, Firenze, Nardini Editrice, 1992, p. 46.).

sto punto di vista, il termine *libertas*, accentuando l'aspetto di esenzione dal male, finiva, paradossalmente, per negare quella che, da un altro punto di vista, potrebbe essere intesa come libertà in senso operativo, ossia la capacità di agire: un uomo toccato dalla grazia e reso incapace di compiere il male era, da un punto di vista agostiniano, più libero di un uomo che era in grado di peccare. La capacità di peccare o non peccare era per il tardo Agostino una *libertà minore*, posseduta da Adamo nel Paradiso terrestre e perduta col peccato originale¹¹.

Va tenuto presente che nel linguaggio politico vi erano casi in cui questa accezione non era andata perduta e veniva conservata nell'idea che gli uomini liberi giuridicamente fossero migliori degli altri sotto un profilo etico, perché erano più virtuosi. In questo senso la parola *libero* aveva una sfumatura etica difficile da eliminare, pur nella piena consapevolezza che le cose potessero essere diverse da come avrebbero dovuto e che un uomo libero giuridicamente potesse essere un uomo malvagio. In questo senso era libero dal punto di vista giuridico, ma servo del peccato¹².

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

¹¹ Agostino di Ippona, *La correzione e la grazia*, XII, 33, trad. in C. Fiocchi, *Libertà a confronto. Antologia di testi sulla libertà e il libero arbitrio nel pensiero medievale*, Milano, Cuem, 2006, p. 28: «Occorre considerare con cura e attenzione in che cosa si distinguano questi due livelli: poter non peccare e non poter peccare, poter non morire e non poter morire, poter non abbandonare il bene e non poter abbandonare il bene. Il primo uomo infatti poteva non peccare, non morire, non abbandonare il bene. Diremo forse allora: "non poteva peccare chi aveva tale libero arbitrio"? Oppure: "non poteva morire quello a cui è stato detto: 'Se peccerai, morirai'" (Gen. 2, 17)? Oppure: "non poteva abbandonare il bene", quando lo abbandonò peccando e perciò è morto? Dunque la prima libertà della volontà era poter non morire; l'ultima sarà molto maggiore, non poter morire. La prima era il potere della perseveranza, il poter non perdere il bene; l'ultima sarà la felicità della perseveranza, non poter perdere il bene».

¹² Cito a titolo d'esempio Duns Scoto, *Reportatio Parisiensis. Liber quartus a distinctione septima usque ad quadregesima nona*, in *Opera Omnia*, t. 24, Paris, Vivès, 1894, pp. 458-459: «Alia etiam est servitutis moralis et peccati, quae incurritur a voluntate propria illius, qui peccat, quia ipse se facit servum, de qua loquitur Apostolus ad Galat. 5 dicens, *liberi facti estis, jam nolite subiecti esse servituti*; non suadet nisi quod est in potestate nostra, et ita patet quod nulla est servitus pure naturalis, sed tantum de lege et jure positivo, loquendo de servitute, quae est ad malum hominis [...]».

contadini o gli artigiani o gli uomini che svolgono lavori di fatica? Nessun candidato della società medievale sembrava adatto a questo ingrato ruolo e per le più diverse ragioni¹³. Perciò il servo di natura resta una figura “cartacea”, confinata in Oriente, secondo un’indicazione contenuta nel libro VII della *Politica* di Aristotele¹⁴. Una riflessione di questo genere, il cui esito era la collocazione di una figura difficile da riscontrare nella realtà, non era però fine a se stessa o una pura speculazione accademica su testi dei programmi universitari. Possiamo piuttosto pensare che essa rispondesse alla necessità di fondare la struttura gerarchica della società su una base teorica e che quindi la funzione del servo di natura fosse quella di una sorta di caso estremo, una fattispecie presa in esame per meglio sviluppare un discorso più generale che riguardava i fondamenti della vita politica¹⁵.

Nei testi politici il servo di natura, un uomo stupido, una specie di macchina di carne, rappresenta il prototipo del servo, ma accanto ad esso, o meglio al di sopra di esso, procedendo in modo gerarchico si individuano altri tipi di servi: servi che sono tali perché prestano il loro servizio come tributo, servi perché pagano (in denaro) un tributo, servi perché svolgono attività servili, servi perché lavorano al servizio di qualcuno, servi perché lavorano al servizio dello Stato, servi perché lavorano al servizio di Dio. Passando da un senso della *servitus* strettamente giuridico a uno metaforico, questa “catena delle *servitus*” è capace di ricomprendere le figure più diverse, dal contadino fino al Papa (denominato, a partire da Gregorio I, *servus servorum Dei*¹⁶, sul calco di un’espressione biblica adottata per i profeti).

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

Queste considerazioni, per forza di cosa limitate e parziali, sono di aiuto anche per comprendere la difficoltà che un autore del tardo Medioevo poteva incontrare nel tradurre o spiegare i testi del mondo classico. Detto in altri termini, non è impossibile supporre che gli usi comuni del termine *libertas* costituissero una sorta di “filtro” attraverso il quale venivano letti e interpretati i passi del-

¹³ Questo punto è stato trattato in modo chiaro da Gianfranco Fioravanti in *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medioevali della Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia. Serie III, vol. XI/2 (1981), pp. 399-429.

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

¹⁵ Ho già presentato questa ipotesi interpretativa in *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all’ombra di Aristotele (sec. XIII-XIV)*, cit.

¹⁶ Gregorio usava questa espressione anche nell’intestazione delle epistole che inviava. Cfr. *Patrologia Latina*, vol. 77, *Sancti Gregori Magni Registri Epistolarium* (col. 441ss.).

le opere aristoteliche nei quali la libertà viene tematizzata. L'indicazione di tale gioco prospettico presta senza dubbio il fianco a numerose eccezioni e necessiterebbe di una trattazione a parte e di una fondazione teorica ermeneutica più precisa e analitica¹⁷. In questo contesto viene solo posto il problema e fornita un'indicazione per muoversi nel possibile ginepraio che può generare la lettura/traduzione a catena di alcuni termini da una lingua ad un'altra, da una cultura ad un'altra, da un'epoca ad un'altra.

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

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

Il primo caso riguarda la traduzione fatta da Denis Foulechat del *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Si tratta quindi della traduzione nel francese del tardo Trecento di un testo latino della metà del XII secolo¹⁸.

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

¹⁷ Tra le voci più significative di una riflessione sulla traduzione non si possono dimenticare George Steiner, autore di *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, Garzanti, 2004 (prima ed. 1975) e Paul Ricoeur, che ha dedicato al tema numerosi interventi confluiti in varie raccolte, tra le quale, forse, la più importante è *Sur la traduction*, Parigi, Bayard, 2004.

¹⁸ Sono stati editi alcuni libri della traduzione del *Policraticus* fatta da Foulechat. Qui faremo riferimento alle traduzioni dei Libri IV e VIII (sono disponibili anche le traduzioni degli altri libri, ma non del VII): *Le Policraticus de Jean de Salisbury traduit par Denis Foulechat (1372)*, (Manuscrit n. 24287 de la B.N.), Livre 4, ed. Charles Brucker, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1985; *Tyrans, princes et prêtres (Jean de Salisbury, policratique 4. e 8.)*. Denis Foulechat, ed. Charles Brucker, Motreal, Ceres, s.d.

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

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

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

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

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

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

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

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

Possiamo in prima battuta immaginare che *franchise* voglia significare diritto/potere. Questo senso era stato assunto in Inghilterra, secondo quanto ci dice Alan Harding¹⁹, dove il termine *franchise* era andato ad assumere il significato di potere giurisdizionali, mentre secondo lo stesso Harding ciò non era successo in Francia²⁰.

Possiamo anche elaborare una seconda ipotesi, più aderente al significato accordato in precedenza al termine. Foulechat ha interpretato quell'*arbitrium* come un sinonimo di *libertas* e la sua sarebbe allora una traduzione ideologica-

¹⁹ A. Harding, *Speculum*, vol. 55, no. 3, (Jul., 1980), pp. 423-443.

²⁰ *Ivi*, p. 428.

mente orientata: il re che governa *libera* i suoi sudditi e non li riduce in servitù. Si tratterebbe quindi di attribuire una qualifica alla legge, quella appunto di legge di libertà.

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

<i>Policraticus</i> (ed. Webb, VIII, 17, p. 347)	<i>Policratique</i> di Foulechat (da <i>Tyrans, princes et prêtres</i> , p. 86)	<i>The Stateman's Book</i> (trad. Dickinson, p. 337)	<i>Policraticus. L'uomo di governo</i> (trad. Luca Bianchi, p. 241)
<i>Libertas scelerum...</i>	<i>Franchise de maufaire...</i>	<i>The liberty to commit crimes...</i>	<i>La spregiudicatezza nel fare il male...</i>

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

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

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

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

* * *

Veniamo ora al secondo testo a partire dal quale è interessante riflettere sulle difficoltà della traduzione del termine *libertas*, il *Songe du Vergier*²¹, attribuito a Evrart de Trémaugon, un giurista al servizio del re di Francia Carlo V. L'opera, commissionata proprio da Carlo V, all'interno di un'ideologia monarchica e nazionalista, presenta una linea politica di fondo, che è quella, potremmo dire, della pienezza del poter del re di Francia: autonomo dall'impero, dal papato (da poteri esterni, quindi), e unico detentore dei poteri pubblici all'interno del regno.

Di questo ampio testo esistono due versioni, una in francese e una in latino²². L'editore dell'edizione latina suppone che tale versione fosse una sorta di brutta, rispetto a quella francese, e fosse quindi precedente²³. L'esistenza di queste due versioni, verosimilmente curate dallo stesso autore, a pochissimi anni di distanza l'una dall'altra, risulta importante perché permette di analizzare le differenze terminologiche nelle due lingue, ma può anche agire come una sorta di "dizionario tecnico", che ci permette di capire come venissero tradotte alcune espressioni.

Anche nel caso del *Songe* il lessico della libertà suscita interesse. La versione francese reca la stessa duplicazione che abbiamo riscontrato nella tradizio-

²¹ *Le songe du vergier*, édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library. Ed. Marion Schnerb-Lievre, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.

²² *Somnium viridarii*, ed. Marion Schnerb-Lièvre, Paris, CNRS, 1993-1995.

²³ Cfr. *Avant-Propos* del *Somnium Viridari*.

ne del *Policraticus* di Foulechat: *franchise et liberté* rende *libertas*. Prendiamo in analisi alcuni casi di tale traduzione.

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

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

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

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

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

Questa attitudine “sintetica” non vale però in altri casi. Parlando del servizio volontario verso qualcuno, il signore o lo Stato, l'autore francese parla di *servitude*, *subjection*, *service*²⁴, da intendersi in senso proprio o improprio; l'autore latino al contrario parla di *ministerium* da intendersi in senso proprio o improprio²⁵. Possiamo vedere in questa asimmetria un'altra spia del modo diverso di procedere nelle due lingue. *Ministerium* è tradotto in modo diversi, così come *libertas* per specificare meglio che cosa si intende.

* * *

²⁴ *Songe*, II, 82, p. 65.

²⁵ *Somnium*, II, 86, p. 47.

Affrontiamo per ultimo un terzo caso, che concerne i termini che esprimono concetti estranei alla lingua e alla cultura politica dell'epoca. In questo caso il problema del traduttore, il già citato Nicole Oresme²⁶, è sfruttare le risorse a disposizione per indicare una novità, a differenza dei due casi precedenti, dove la posta in gioco era la miglior resa del latino *libertas* con le formule disponibili per concetti comunque conosciuti: esenzione fiscale, libertà morale, autonomia. Inoltre, rispetto ai casi precedenti, il caso in questione non riguarda una condizione etica o figure sociali o oggetti, ma sistemi di potere, qualche cosa quindi di meno intuitivo e meno facile da intendere. Oresme deve fare capire al lettore (e non si tratta di una considerazione bizzarra, perché il testo era stato tradotto e destinato alla lettura da parte di non specialisti) che cosa sia la democrazia di cui parla Aristotele.

All'inizio del Libro VI della *Politica* viene descritto il regime democratico, il cui principio è la libertà (*eleutheria*). Per Aristotele si tratta di regime corrotto, nel quale non è ricercato il bene comune della comunità politica, ma il bene personale di ciascuno. Ad Oresme occorre una formula per introdurre questa libertà d'azione che non è per nulla una qualifica etica. Oresme adotta l'espressione *liberté ou franchise* e dice «Liberté ou franchise est la supposition de policie democratique»²⁷. Come abbiamo già visto, era corrente l'espressione *libertés et franchises* come calco del latino *iura et libertates*. Oresme corregge questa formula, sostituendo *ou* a *et* e trasformando il plurale in singolare. Nel resto del paragrafo Oresme non adotterà più la formula "doppia", ma si limita ad usare il singolare *liberté*. Con questo termine intende quindi indicare una libertà intesa come dato di potere, come possibilità d'azione, senza una qualificazione etica e senza l'idea di esenzione, che abbiamo visto nei casi precedenti.

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

²⁶ Sulla connessione tra sviluppo culturale e traduzione tra tardo Medioevo e Umanesimo e sulle scelte di traduzione di Nicole Oresme, cfr. anche C. Fiocchi, *Problemi di traduzione della «Politica» di Aristotele. Il caso della traduzione in francese di Nicole Oresme*, in «Doctor Virtualis. Rivista online e su carta di Storia della Filosofia medievale», Quaderno n. 7 (2007), pp. 221-236, dove ho messo in luce l'importanza delle scelte linguistiche di Oresme a proposito di termini come dispotismo, servitù e libertà.

²⁷ Nicolas Oresme, *Le livre de Politiques*, VI, 2, p. 257.

Nota conclusiva

Non è il caso si trarre conclusioni generali dalle analisi che abbiano seguito fin qui. Abbiamo visto infatti come le scelte dei traduttori non sembrano rispondere a una strategia o a un lessico coerente e organico. Anzi, a complicare la questione, vi sono altre considerazioni. Caroline Boucher ha notato come le traduzioni in volgare dei testi latini spesso assumessero delle dimensioni ben maggiori del loro originale. Anzi, spesso la voce del traduttore e la sua volontà di ampliare il testo per renderlo più comprensibile al lettore sono facilmente percepibili nell'opera²⁸. La prolissità è un valore aggiunto, che segnala, soprattutto nelle glosse, la profondità del valore, il suo sapore accademico, al di là del frequente uso del topos della *brièveté*, spesso invocata dai traduttori per compiacere il gusto della concisione che sembrano richiedere certi lettori. Questa interessante notazione non contrasta con quanto abbiamo detto fino ad ora, ma ci segnala la predisposizione dei traduttori e dei lettori dell'epoca di Oresme a una manipolazione decisa del testo al fine di una maggior chiarezza.

Quello che abbiamo compiuto vale come una specie percorso semantico attraverso gli aggrovigliati strati di senso che una parola latina presenta ai suoi traduttori. I tre autori sembrano però tutti segnalare la complessità che emerge dallo sforzo di rendere le nozioni di libertà con cui hanno a che fare e la necessità di pescare nel loro bagaglio linguistico per fornire concetti. In modo analogo il problema si pone per loro e per noi. L'idea di libertà come possibilità di azione politica si colloca a mezza strada tra ambiti diversi: la libertà morale (assenza del peccato e condizione virtuosa che legittimano l'azione politica); *status* sociale di non asservimento; concessione di immunità e privilegi. Gli autori che abbiamo preso in considerazione hanno dovuto cercare dei mezzi linguistici per esprimere in questi contesti una libertà come capacità di operare. La nozione di "traduttore creativo"²⁹ può aiutarci a capire l'operazione culturale che il traduttore medievale si trovava a realizzare quando ha a che fare con parole delle quali non trova un perfetto equivalente e il cui concetto retrostante, forse, non comprende appieno. La creatività in questo caso non sta nell'invenzione di un oggetto artistico, ma nella ricerca di una soluzione linguistica inventando o rielaborando ciò che si ha sottomano. Le scelte di Oresme a proposito di quello che potremmo definire "lessico delle democrazie" restano emblematiche di questa forma di creatività e nello stesso tempo ci suggeriscono quanto un termine come "libertà", così banale e scontato per noi, abbia alla spalle una storia – e ovviamente qui ci riferiamo solo a una storia concettuale – assai tormentata.

²⁸ Caroline Boucher, *Brièveté et prolixité des traducteurs en langue vernaculaire à la fin du Moyen Age*, in *The Medieval Translator*, vol. 10, eds. J. Jenkins and O. Bertrand, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 271-284.

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

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis

Elogio di Montesquieu

Letto all'Accademia Prussiana delle Scienze di Berlino
nella seduta del 5 giugno 1755¹

a cura di Domenico Felice e Piero Venturelli
(Università di Bologna)

Keywords: *Maupertuis, Montesquieu, France, Enlightenment, Happiness*

Non è consuetudine, in questa Accademia, fare l'elogio degli accademici stranieri che perdiamo: vorrebbe dire, in qualche modo, usurpare i diritti delle nazioni alle quali essi sono appartenuti. Ma vi sono uomini talmente al di sopra degli altri uomini di ciascuna nazione, che nessuna ha più diritto delle altre di appropriarsene, sembrando anzi essi non esser stati donati che al mondo intero.

Rivendichiamo pertanto, qui, un bene comune, parte del quale è nostra: se qualcosa avesse potuto impedirci davvero di intraprendere l'elogio di Montesquieu, questo non sarebbe stato altro che la nobiltà dell'argomento e la coscienza della nostra inadeguatezza. Tutte le Accademie che hanno avuto l'onore annoverarlo tra i loro membri non mancheranno di rendere lo stesso omaggio alla sua memoria, e assolveranno il compito meglio di noi; nondimeno siamo convinti che non si potrebbe mai parlare troppo, né in troppi luoghi, di un uomo che ha fatto tanto onore alla scienza e all'umanità; e che non si potrebbe mai ec-

¹ L'*Elogio* fu subito stampato sotto forma di opuscolo con la datazione "Berlin, 1755" (60 pp.): su questo opuscolo – disponibile anche online su "Gallica" – è condotta la presente traduzione. Pur nella divergenza di idee, Maupertuis (1698-1759) fu in rapporti di grande amicizia con Montesquieu. Nel 1743, quest'ultimo lo fece ammettere all'Accademia francese ed egli lo ricambiò facendolo eleggere, nel 1746, all'Accademia Prussiana delle Scienze di Berlino, di cui fu a lungo presidente. Nell'aspra polemica che lo contrappose a Voltaire, Montesquieu si schierò dalla sua parte. Vedi, in proposito, L. Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Éditions Mazarine, 1986, pp. 278-280, 282, 310, 344, 360, 410, 420, 435, e, soprattutto, C. Rosso, *Maupertuis et Montesquieu*, in Id., *Inventari e postille. Letture francesi, divagazioni europee*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1974, pp. 355-369, e in AA.VV., *Actes de la journée Maupertuis*, avant-propos par O.-R. Olivier Bloch, Paris, Vrin, 1975, pp. 355-369. Rosso, dopo aver definito l'amicizia tra Maupertuis e Montesquieu «intelligente, où la sympathie ne voile pas la critique» (p. 355), analizza minuziosamente l'*Elogio*, soffermandosi in particolare sul rapporto che in esso si stabilisce tra «bonheur» e politica. Conclude osservando che l'incontro con Montesquieu «infléchit décidément la pensée morale de Maupertuis, jusqu'alors plutôt intimiste, en un sens ouvertement social et politique», inducendolo «à réfléchir sur l'alliance entre sa 'science' du bonheur et une science que François Melon venait d'introduire en France, la science de la population» (p. 367).

cedere nel tratteggiare l'immagine di Montesquieu, soprattutto in un periodo in cui tanti letterati sembrano così indifferenti riguardo ai costumi: in cui essi hanno voluto persuadere, mentre sono riusciti forse solo a persuadere che le qualità dello spirito e quelle del cuore devono essere separate, quand'anche non fossero incompatibili. Si ricordino costoro di Montesquieu quando vedranno tante virtù riunite nell'uomo il cui spirito fu il più giusto e il più sublime; allorché vedranno i costumi più puri uniti ai più grandi lumi, crederanno forse che i vizi siano solo la conseguenza dell'imperfezione dello spirito.

Carlo di Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu, nacque nel castello di La Brède, a tre leghe da Bordeaux, il 18 gennaio 1689, da un'antica famiglia nobile della Guienna. Il suo trisavolo, Giovanni di Secondat [1515-1594], signore di Roques, era stato maggiordomo di Enrico I, re di Navarra². Giovanna, figlia di questo re, regina di Navarra e sposa di Antonio di Borbone³, con un atto del 2 ottobre 1561, fece dono a Giovanni di Secondat, come ricompensa dei suoi servigi, di una somma di diecimila lire⁴, per acquistare il territorio di Montesquieu⁵.

Giacobbe di Secondat, figlio di Giovanni, fu gentiluomo ordinario della camera⁶ di Enrico II, re di Navarra, che diventò Enrico IV, re di Francia. Questo principe elevò a baronia la signoria di Montesquieu, «volendo – disse – riconoscere i buoni, fedeli e segnalati servigi che ci sono stati resi da lui e dai suoi».

Giovanni Gastone di Secondat, secondo figlio di Giacobbe, fu presidente à *mortier* al parlamento della Guienna.

Suo figlio, Giovanni Battista, uno dei più begli ingegni del suo tempo, e uno dei più grandi magistrati, ricoprì questa carica dopo di lui. Perse un figlio unico, e lasciò i suoi beni e la sua carica al nipote Carlo di Secondat, autore dello *Spirito delle leggi*.

Passiamo rapidamente oltre tutti questi particolari, di cui il ricordo di Montesquieu ha così poco bisogno, e veniamo a lui.

Il padre di Carlo, che, dopo aver servito con distinzione, aveva lasciato il servizio, si dedicò interamente all'educazione di suo figlio.

Questo figlio, cioè Montesquieu, sin dalla sua prima giovinezza, si era dedicato a uno studio immenso del diritto civile, e i suoi talenti, penetrando in ogni dove, avevano prodotto un'opera nella quale egli si impegnava a dimostrare che

² In realtà, non si tratta di Enrico I, ma di Enrico II di Navarra, o Enrico d'Albert (1503-1555).

³ Giovanna III di Navarra, nota anche come Giovanna d'Albret (1528-1572). Antonio di Borbone-Vendôme, detto il Grande (1518-1562).

⁴ La lira fu l'unità monetaria francese fino al 1795; valeva 20 soldi (*sols* o *sous*).

⁵ Per notizie più dettagliate, cfr. L. Desgraves, *Montesquieu*, pp. 8-9. Di origine latina e franca, la parola *montesquieu* designa un monte (a cui allude chiaramente la prima sillaba di cui è composta) selvaggio o incolto. Dall'attuale paesino Montesquieu si scorgono, ancora oggi, le rovine di un castello che attornia una collina abbandonata e desolata (cfr. L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., p. 9).

⁶ Il gentiluomo ordinario della camera del re era l'addetto a portare i suoi ordini e i suoi desideri ai parlamenti, alle province ecc., nonché i suoi complimenti alle corti dei re e dei principi.

l'idolatria della maggior parte dei pagani non meritava un castigo eterno⁷. Montesquieu, autore, precoce, di un'opera piena di spirito, ebbe anche, precocemente, la prudenza di non pubblicarla.

Venne accolto come consigliere al parlamento il 24 febbraio 1714, e come presidente à *mortier* il 13 luglio 1716. Mentre si trovava a Parigi nel 1722, fu incaricato di presentare le rimostranze avanzate dal parlamento di Bordeaux in occasione di una nuova imposta sui vini⁸. Montesquieu venne ascoltato con favore; ma, dopo la sua partenza, l'imposta soppressa comparve di nuovo sotto altra forma⁹.

Nel 1725 aprì i lavori del parlamento con un discorso la cui eloquenza e profondità dimostrarono di che cosa fosse capace in questo ambito¹⁰. Ma un'altra società l'attirò a sé: un'Accademia fondata di recente a Bordeaux era stata attenta a non lasciarsi sfuggire Montesquieu. Vi era entrato dal 1716, e aveva riformato quella istituzione fin dalla sua nascita, promuovendovi occupazioni più degne di quelle che la sua fondazione le aveva destinato¹¹.

Per quanto sia grande l'esercizio della magistratura di cui Montesquieu era investito, egli vi si trovava come imprigionato: occorreva una maggiore libertà al suo genio. Vendette la sua carica nel 1726, e non si potrebbe giustificarlo per la perdita che con ciò provocava, se, lasciando un posto in cui interpretava e faceva osservare le leggi, egli non si fosse messo nella condizione di perfezionare le leggi medesime.

Nel 1728 Montesquieu si presentò per il posto dell'Accademia francese che risultava vacante per la morte di Sacy¹². Le sue *Lettere persiane*, che erano apparse nel 1721 col più grande successo, costituivano un titolo molto buono; ma la cautela con cui in questa istituzione si accordano i posti, e certi tratti troppo arditi di quell'opera, mettevano il titolo in dubbio. Il cardinale Fleury, spaventato da ciò che gli avevano riferito, scrisse all'Accademia che il re non voleva che vi si ammettesse l'autore delle *Lettere persiane*. Bisognava rinunciare al posto o sconfessare il libro. Montesquieu dichiarò che non se ne sarebbe mai di-

⁷ Secondo la testimonianza del figlio di Montesquieu, Giovanni Battista, scopo dello scritto – un trattato «in forma di lettere» andato perduto – era «di provare che l'idolatria della maggior parte dei pagani non sembrava meritare la dannazione eterna» (J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'éloge historique de M. de Montesquieu* [1755], in C. Volpilhac-Augier [a cura di], *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 250).

⁸ Era un'«imposta di 40 soldi sull'uscita di ciascun barile di vino» (L. Desgraves, *Chronologie*, in Montesquieu, *Pensées - Le Spicilège*, a cura di L. Desgraves, Paris, Laffont, 1991, p. 152).

⁹ Era un'imposta di 3 soldi a libbra per tutte le mercanzie, in base a diritti ordinari di entrata e di uscita.

¹⁰ Allusione al *Discours sur l'équité qui doit régler les jugements et l'exécution des lois* (1725) (tr. it. in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili [1716-1725]*, a cura di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, pp. 61-70).

¹¹ Contribuì a trasformarla da un'istituzione prevalentemente letteraria in un'Accademia delle Scienze.

¹² Louis de Sacy (1654-1727). Tradusse e curò opere di Plinio il Giovane e di Cicerone e scrisse, tra l'altro, un *Traité de l'amitié* (1703) e un *Traité de la gloire* (1715).

chiarato l'autore, ma non l'avrebbe mai sconfessato. E poiché il maresciallo d'Estrées¹³ si era incaricato di far valere questa specie di soddisfazione, il cardinale Fleury lesse le *Lettere persiane*, le trovò più dilettevoli che pericolose e Montesquieu venne ammesso¹⁴.

Qualche mese dopo, Montesquieu cominciò i suoi viaggi e partì con milord Waldegrave¹⁵, suo intimo amico, ambasciatore inglese alla corte di Vienna. Correggiò assiduamente il principe Eugenio¹⁶; l'uno gioiva della vista del più grande guerriero dell'epoca, l'altro della conversazione dell'uomo più arguto e più amabile dell'epoca.

Dopo Vienna, visitò l'Ungheria, paese dell'Europa che ha tentato così poco la curiosità dei viaggiatori e che perciò merita maggiormente l'attenzione di un viaggiatore filosofo. Montesquieu scrisse un accurato resoconto di questa parte dei suoi viaggi.

Rientrò nel mondo da Venezia, dove trovò il conte di Bonneval¹⁷, quell'uomo così celebre per le sue avventure, per i suoi progetti e le sue disgrazie; spettacolo degno di un tale osservatore.

Passando per Torino, arrivò a Roma dove vide, con gli occhi di un uomo di gusto che la natura ha accordato solo raramente ai filosofi, le meraviglie dell'antichità e quelle che vi sono state aggiunte dai Michelangelo, dai Raffaello, dai Tiziano. Ma più interessato a conoscere i grandi uomini che i capolavori dell'arte, si legò strettamente al cardinale Polignac¹⁸, allora ambasciatore di Francia¹⁹, e col cardinal Corsini, che fu poi papa col nome di Clemente XII.

¹³ Victor-Marie d'Estrées (1660-1737), dal 1703 maresciallo di Francia.

¹⁴ Il 24 gennaio 1728. (*Nota di Maupertuis*). [Sull'intera vicenda vedi le notizie dettagliate di L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 162-173. Finora, comunque, non si sono trovati documenti che attestino in qualche modo la dichiarazione che Maupertuis attribuisce a Montesquieu.]

¹⁵ James Waldegrave (1684-1741).

¹⁶ Eugenio di Savoia (1663-1736), uno dei più grandi generali dell'età moderna. Al servizio dell'imperatore Leopoldo I d'Asburgo, distrusse l'esercito turco a Zenta sul Tibisco (1697). Nella guerra di successione spagnola, inflisse gravi sconfitte ai Francesi. Trionfò sui Turchi a Peterwaradino (1716) e a Belgrado (1717).

¹⁷ Claude-Alexandre, conte di Bonneval (1675-1747), uomo d'armi e avventuriero. Convertitosi all'islam, prestò servizio nell'esercito dell'Impero ottomano.

¹⁸ Melchior de Polignac (1661-1742), cardinale dal 1712. Il suo poema *Anti-Lucretius sive de Deo et natura* fu pubblicato postumo, nel 1745. Montesquieu ebbe modo di ascoltare la lettura del primo canto il 4 giugno 1729 a Roma e ne rimase entusiasta (cfr. *Voyages*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction d'A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, vol. II, p. 1178). Dopo aver letto tutto il poema, conservò la sua ammirazione, ma avrebbe voluto che venissero «tolti più o meno duemila versi» (cfr. *infra*, nota 19). In *Mes Pensées*, n° 1508, lo giudica un'«opera immortale, nella quale Cartesio trionfa una seconda volta su Epicuro», in altre *pensées* – nn° 422, 435, 437-438, 2149 – registra i suoi intenti teologici e numerosi aneddoti, soprattutto sul reggente Filippo II d'Orléans (che il cardinale Polignac non amava). Vedi, in proposito, L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 202-206, 210-211, 216, 218, 223, 249, 318.

¹⁹ Fu sempre amico del cardinale Polignac, e rese giustizia alle sue doti con quella critica delicata che non ferisce, perché vi domina la stima. Ecco che cosa mi scriveva: «L'*Anti-Lucrezio* del cardinale Polignac è uscito, e ha avuto un grande successo. È un figlio che rassomiglia a suo pa-

Ritornando attraverso la Svizzera, Montesquieu seguì il corso del Reno e, dopo essersi fermato per qualche tempo in Olanda, passò in Inghilterra. Era lì propriamente il termine dei suoi viaggi; era lì che doveva incontrare tante persone importanti, alla testa delle quali mettiamo quella regina²⁰, degna della conversazione di Newton e di Locke, e che non provò meno piacere in quella di Montesquieu. Fu lì che, meditando sui meccanismi di quel governo il quale riunisce insieme tanti vantaggi che sembrano incompatibili, Montesquieu trovò i materiali che potevano mancargli per le grandi opere che il suo spirito racchiudeva.

Dacché ritornò in Francia, si ritirò a La Brède per godere del frutto delle sue fatiche e ancor più delle ricchezze del suo proprio fondo. Là, per due anni, vendendo soltanto libri e alberi, badando a se stesso, e di conseguenza più capace di tutto, scrisse le sue *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, che apparvero nel 1733²¹. Aveva progettato di unirvi un libro sul governo d'Inghilterra che allora era già pronto; alcune riflessioni al riguardo lo dissuasero, e quel libro, eccellente in ogni suo aspetto, ha nondimeno trovato un posto ancor più conveniente nello *Spirito delle leggi*²².

Il successo del libro sui Romani non poteva mancare di incoraggiare ancor più un uomo ricolmo di tante cose grandi. Montesquieu non aveva in mente che una sola opera da scrivere; ma, per quanto estesi fossero i suoi lumi e le sue mire, gli sembrava che essi vi si perdessero; non si riteneva capace di realizzarla: i suoi amici, che conoscevano meglio di lui di che cosa fosse capace, ve lo determinarono. Lavorò allo *Spirito delle leggi*, e nel 1748 quest'opera venne pubblicata.

Ho ritardato finora a parlare delle opere di Montesquieu, perché le altre non sono state, per così dire, che l'avvio di questa. Erano come i gradini di questo magnifico tempio che egli innalzava alla felicità del genere umano. Che fortu-

dre; describe con diletto e con grazia, ma describe tutto e si diverte dappertutto. Avrei voluto che avesse tolto più o meno duemila versi; ma quei duemila versi erano oggetti del culto di *** come gli altri, e si è messa alla testa di ciò gente che conosceva il latino dell'*Eneide*, ma non conosceva l'*Eneide*. N*** è ammirevole; mi ha spiegato tutto l'*Anti-Lucrezio*, e mi trovo completamente d'accordo. Quanto a voi, vi trovo ancora più straordinario; mi dite di amarvi, e sapete che non posso fare altrimenti». (*Nota di Maupertuis*) [La lettera, del 1747, è riprodotta nella già citata ed. delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, vol. III, pp. 1101-1102. I tre asterischi alludono a Charles d'Orléans de Rothelin (1691-1744), che fu il curatore della prima edizione dell'*Anti-Lucretius*; N*** si riferisce forse all'abate Antonio Niccolini (1701-1769), amico e ammiratore di Montesquieu.]

²⁰ Carolina di Brandeburgo-Ansbach, regina d'Inghilterra (1683-1737), famosa per la sua cultura e protettrice delle arti.

²¹ In realtà nel 1734, ad Amsterdam, presso Jacques Desbordes.

²² *Lo spirito delle leggi*, XI, 6. La testimonianza circa l'esistenza già all'epoca della pubblicazione delle *Considerazioni sui Romani* di un testo che diverrà poi, con qualche trasformazione, il celebre capitolo 6 del libro XI dell'opera maggiore, è del figlio di Montesquieu, Giovanni Battista: *Mémoire pour servir à l'éloge historique*, cit., p. 253. Sulla questione, lo studio migliore resta ancora J.-J. Granpré Molière, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyde, Presses de l'Université de Leyde, 1972.

na che un uomo così atto a portare ovunque la luce si sia applicato unicamente alla scienza più utile di tutte!

Non mi faccio scrupolo qui di considerare la prima opera di Montesquieu come appartenente a questa scienza, sebbene molti all'inizio, e forse ancora oggi, l'abbiano scambiata per un'opera di svago. È senza dubbio piena di fascino, ma non è questo che ne determina il valore, né è quello che l'autore si era proposto; bensì di dipingere l'uomo secondo due punti di vista fra i più contrastanti. Un Persiano a Parigi, impressionato dai nostri vizi e dalle nostre ridicolaggini, li espone ai suoi amici in Persia, li confronta con ciò che egli ritiene di più ragionevole nei costumi del suo paese, e il lettore non vi trova che delle vedute e delle ridicolaggini diverse.

Sebbene quest'opera verta sui costumi in generale, l'autore sembra essersi dilungato sul tema dell'amore oltre quanto esigeva il progetto del suo libro. Il Persiano non spiega forse con troppa finezza i sentimenti dell'amore europeo? Non dipinge forse con tratti troppo accesi l'amore asiatico nei suoi piaceri, nei suoi furori e persino nel suo annichilimento? Le persone sensibili si compiaceranno di queste descrizioni, forse troppo vive; il lettore severo le perdonerà in un'opera prima; il filosofo troverà forse che la passione più violenta di tutte, quella che dirige quasi tutte le azioni degli uomini, non occupa affatto troppo spazio in un libro che ha per oggetto l'uomo.

Nonostante la preferenza che Montesquieu accordava a questa scienza dei costumi sulle altre scienze, si trovano nel suo libro riflessioni filosofiche che fanno giudicare di che cosa l'autore sarebbe stato capace, se avesse voluto limitarsi a questo genere. Con quale chiarezza, con quale precisione spiega, in una lettera, i grandi principi della fisica moderna! Con quale profondità espone, in un'altra, le speculazioni della metafisica²³! Solo i più grandi geni sono in grado di cogliere sempre esattamente i principi di tutte le cose: uno spirito che non vedesse, per così dire, tutto in una volta, non saprebbe mai giungervi²⁴. Anche quando avrà acquistato molte conoscenze in qualche ramo del sapere, siccome le sue conoscenze non saranno tutte allo stesso livello, si impegnerà senza volerlo in dettagli che ignora, e si perderà in essi. I filosofi che hanno creato i sistemi più felici, non vi sono giunti se non dopo aver faticosamente riunito e paragonato fra loro una moltitudine di fenomeni: un genio abbastanza vasto grazie a una specie di senso filosofico, prescindendo dai dettagli, si trova subito di fronte ai grandi oggetti e se ne rende padrone. Né Newton né Leibniz, costretti nello stesso numero di pagine di Montesquieu, avrebbero detto di più e si sarebbero mai espressi meglio. Quanto differisce, in questo, Montesquieu da quegli autori, che per una passione ridicola di aspirare a tutto, avendo saturato il loro spirito di studi troppo ardui per loro, e umiliato la loro immaginazione con og-

²³ Cfr. *Lettere persiane*, XCVII e LXIX.

²⁴ La frase sembra riecheggiare quel che Montesquieu dice della *Germania* di Tacito: «È corta, quest'opera; ma è l'opera di Tacito, che compendia tutto, perché vedeva tutto» (*Lo spirito delle leggi*, XXX, 2).

getti ad essa troppo estranei, ci hanno dato opere in cui si scoprono in ogni momento le lacune del loro sapere, cadendo o inciampando a ogni passo!

Quanto allo stile delle *Lettere persiane*, esso è vivo, puro e scintillante ovunque di quei tratti che molti considerano oggi il principale merito nelle opere di spirito, e che, se non è il loro principale merito, è nondimeno la causa del loro principale successo. Mai si vide tanta saggezza assieme a tanto diletto, tanto senso condensato in così poche parole. Non si tratta qui di un bello spirito, che, dopo i più grandi sforzi, è stato solo un filosofo superficiale; è un filosofo profondo che si è ritrovato uno spirito bellissimo.

Dopo aver considerato gli effetti delle passioni nell'uomo, per così dire, isolato, Montesquieu li considera in quei grandi agglomerati umani che formano le nazioni, e sceglie a questo scopo la nazione più famosa del mondo, i Romani. Se è così difficile individuare e seguire l'effetto delle passioni in un uomo solo, quanto lo è ancora di più determinare quel che risulta dal concorso e dall'opposizione delle passioni di un intero popolo, soprattutto se, come è necessario, si considera la reazione degli altri popoli che lo circondano! Lo spirito, di qualunque grado esso sia, non basta a questo scopo; il ragionamento deve continuamente ricorrere all'esperienza; è necessaria una perfetta conoscenza dei fatti, che è quel sapere laborioso, così raramente unito alla finezza di spirito.

Per uno scrittore il quale si attenesse solo ai fatti più singolari, o che contrastano di più con gli altri; il quale si permettesse di farne una scelta, di connetterli, di separarli a suo piacere; infine, di sacrificare, al frivolo vantaggio di sorprendere o divertire, la dignità e la verità della storia; per uno scrittore del genere non c'è sistema che non sia possibile; o piuttosto, gli basta solo immaginare il suo sistema e prendere nella storia ciò che lo sostiene. Montesquieu era ben lontano da questo genere di romanzo: uno studio costante e completo della storia l'aveva condotto alle sue riflessioni; solo dalla successione più esatta degli eventi traeva le conseguenze più giuste. La sua opera, così ricca di ragionamenti profondi, è nello stesso tempo un compendio della storia romana in grado di colmare quanto ci manca di Tacito. Invertendo i tempi di questi due grandi uomini, e gli infortuni capitati alle loro opere, non so se Tacito ci avrebbe così bene risarciti di quel che ci sarebbe mancato di Montesquieu.

Montesquieu, nelle sue *Lettere persiane*, dipinge l'uomo nella sua casa o nei suoi viaggi. Nelle *Considerazioni sui Romani* fa vedere gli uomini riuniti in società: come le società si formano, si accrescono e si distruggono. Queste due opere lo conducevano a una terza, la più importante di tutte quelle che un filosofo può intraprendere, vale a dire il suo trattato sullo *Spirito delle leggi*. Non che io creda che Montesquieu, mentre scriveva le sue *Lettere persiane*, avesse già pensato a questa successione graduale; credo, però, che l'ordine delle cose e il carattere del suo spirito ve l'abbiano condotto. Un tale genio, che si concentra su un oggetto, non saprebbe arrestarsi a una sola parte; è trascinato, dalla connessione che quella ha con le altre, a esaurire il tutto; senza sforzo, e forse senza accorgersene, mette nei suoi studi l'ordine stesso che la natura ha posto nel soggetto che egli tratta.

L'uomo, sia che lo si supponga solo sia che lo si consideri in società, ha per unico fine la sua felicità²⁵. Ma l'applicazione di questo principio universale è molto differente nell'una o nell'altra di queste condizioni. Nella prima, restringendosi la felicità dell'uomo a lui solo, lui solo considera ciò che può renderlo felice o infelice, e lo cerca o lo fugge, nonostante tutto ciò che può opporvisi; nella seconda, poiché la felicità di ogni uomo si ritrova combinata con quella degli altri, egli non deve cercare o fuggire altro in questa combinazione che ciò che può renderlo felice o infelice.

Non parleremo delle leggi che dovrebbe seguire un uomo solo sulla terra; sarebbero molto semplici e si riferirebbero immediatamente e unicamente a lui; né di quelle che ciascun uomo dovrebbe seguire ove non vi fosse alcuna società; le leggi allora non sarebbero differenti da quelle che dovrebbe seguire l'uomo che si è supposto solo. Ciascuno allora non dovrebbe considerare gli altri uomini che come animali, dai quali avrebbe pochi vantaggi da ricavare e molto da temere. Tutta la differenza della sua condotta, nell'uno e nell'altro di questi due casi, consisterebbe solo nel maggior numero di pericoli ai quali sarebbe esposto; questi due casi fortunatamente non esistono. Dacché vi sono stati uomini, vi sono state società, e i popoli più selvaggi che conosciamo non sono affatto bestie feroci. Hanno le loro leggi, che non differiscono da quelle degli altri popoli se non per la maggiore o minore saggezza dei loro legislatori. Tutti hanno sentito che ogni individuo deve una parte della sua felicità alla felicità della società che egli contribuisce a formare. Ma questa parte che cede può essere più grande o più piccola in rapporto al vantaggio che ne ricava lui stesso, e in rapporto a ciò che ne consegue per la felicità pubblica: essa potrebbe essere tale che l'individuo perda molto senza che la felicità pubblica ne sia accresciuta. Ci sono mille maniere di fare questa distribuzione: la massima di sacrificare il più piccolo numero al più grande ha eccezioni e regole. Se il torto che soffrirebbe ciascuna

²⁵ Per diverse pagine, a partire da qui, Maupertuis richiama alcuni cardini della sua dottrina della felicità esposta nell'*Essai de philosophie morale* (1749) (tr. it., *Saggio di filosofia morale*, a cura di G. Panizza, Torino, Thélème, 1998). Non del tutto favorevole è il giudizio di Montesquieu sul libro: «È l'opera di un uomo di spirito» – scrive in una sua lettera dell'11 novembre 1749 – che «ha creduto tutta la vita e che forse ha provato che non era affatto felice» (*Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. Masson, cit., III, p. 1265). E altrove: «Maupertuis fa rientrare nel suo calcolo solo i piaceri e i dolori, vale a dire tutto ciò che avverte l'anima circa la sua felicità e la sua infelicità. Non vi fa rientrare la felicità di esistere e la felicità abituale, che non avverte di nulla, perché appunto è abituale. Noi chiamiamo piacere solo ciò che non è abituale. Se provassimo di continuo il piacere di mangiare con appetito, non lo chiameremmo piacere, bensì esistenza e natura. Non bisogna dire che la felicità è quel momento che non vorremmo cambiare con un altro. Diciamo, piuttosto, che la felicità è quel momento che non vorremmo cambiare col non-essere» (*Mes Pensées*, n° 2010, in Montesquieu, *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010, pp. 72-73). La felicità è un tema cruciale anche nel pensiero di Montesquieu. Su essa, egli abbozzò un'opera dal titolo *Réflexions sur le bonheur* di cui ci sono pervenuti ampi e significativi frammenti nelle *Mes Pensées* (nn° 30, 1661-1662, 1675, 2010, 2046). In generale, sul tema della felicità nel Settecento francese, ancora utile è R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et dans la pensée françaises au XVIII^e siècle* (1960), Paris, Albin Michel, 1994. Sul tema in Montesquieu, vedi almeno Ph. Stewart, "Bonheur", in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 14/02/2008: <http://w6.ens-lsh.fr/egerstenkorn/lodel/dicmont/lodel/index.php?id=384>.

parte di una repubblica, per procurare al capo o ai capi maggiori comodità, sia in grado di rendere un governo vizioso; il torto che soffrirebbe il piccolo numero, e anche un solo uomo, potrebbe essere tale che non si dovrebbe a questo prezzo acquistare la comodità di tutti. È possibile considerare la felicità e l'infelicità come i geometri considerano la quantità, che essi distinguono in positiva e negativa; e dire che la felicità reale della società è l'ammontare che resta dopo aver detratto tutte le infelicità particolari.

Con questa esposizione del principio, che consideriamo il fondamento di tutte le leggi, siamo costretti a svelare che osiamo divergere dall'opinione di Montesquieu; e questo timore di allontanarci dalle sue convinzioni ci avrebbe imposto il silenzio, se la differenza, che v'è tra noi, si estendesse oltre la mera speculazione: comunque tutto ciò che consegue dal suo principio, consegue ugualmente dal nostro; ci differenziamo soltanto nell'ordine delle nostre idee. Egli è partito da un principio indicato da molti grandi uomini come fondamento di tutte le leggi, tanto politiche quanto civili; da un certo rapporto di equità²⁶, che sentiamo forse meglio di quanto potremmo definire. Senza esaminare se questo rapporto di equità si trovi inciso sin dall'origine nella nostra anima, o se, come hanno sostenuto celebri filosofi²⁷, vi sia entrato solo attraverso l'educazione e la consuetudine di leggi già stabilite, mi sembra che, in nessuno dei due casi, sia esso che si deve prendere come principio fondamentale delle leggi; questo principio è troppo oscuro, troppo suscettibile di differenti interpretazioni, e lascerebbe troppo arbitrio al legislatore.

E quand'anche il rapporto d'equità fosse stato posto nella più grande evidenza, questo principio, per determinare gli uomini, avrebbe mai la forza di quello che abbiamo stabilito noi, e cioè il principio della massima felicità? Questo, se anche non fosse anteriore a tutti gli altri, non sarebbe forse sempre il più potente e reale movente di tutte le azioni degli uomini? Tutti noi ammettiamo una Provvidenza e, dal momento che ve n'è una, occorre che la rivelazione, l'equità naturale e il principio della massima felicità conducano alla medesima legislazione. Una disputa più lunga sulla priorità dei moventi sarebbe vana.

Questo principio della più grande felicità è così universale, che non solo dovrebbe rendere uguali le condizioni di ciascuna parte di una stessa repubblica, ma dovrebbe altresì essere la regola di tutte le repubbliche prese insieme: ecco qui il *diritto delle genti*. Il genere umano non è che una grande società, il cui stato di perfezione sarebbe che ciascuna società particolare sacrificasse una parte della sua felicità per la più grande felicità della società intera. Se nessun uomo ha mai avuto uno spirito così vasto, né un potere così esteso per formare questa società universale nella quale si troverebbe la più grande somma di felicità, pur tuttavia il genere umano vi tende sempre, e le guerre e i trattati non sono che i mezzi di cui esso si serve per giungervi. Verosimilmente questi mezzi saranno sempre i soli; e sarà in questo modo che la natura avrà cura della felicità della

²⁶ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, I, 1.

²⁷ Allusione a John Locke e ai suoi seguaci.

totalità del genere umano. È già abbastanza per il legislatore, se può provvedere alla felicità della piccola parte che gli è affidata.

Del resto, ciascun popolo, ciascuna nazione che ha la sua forma di governo, le sue leggi e i suoi costumi, è naturalmente portato a preferirli a tutti gli altri. Sembra dunque che per la più grande felicità, anche del genere umano, ciascun legislatore non debba avere di mira che di assicurare al suo paese lo stato più costante e il più durevole, e di metterlo ugualmente al riparo dal timore di vedersi erodere e dalla tentazione di ingrandirsi.

È questo dunque il problema che il legislatore deve risolvere: *Una volta che si è riunita una moltitudine di uomini, procurarle la più grande somma di felicità possibile.* È su questo principio che devono essere fondati tutti i sistemi di legislazione.

Poiché è stato Dio ad aver dato le prime leggi agli uomini, queste leggi erano senza dubbio quelle che dovevano diffondere nella società la più grande somma di felicità; e, malgrado tutti i cambiamenti accaduti nelle condizioni del mondo, queste leggi sono ancora necessarie per procurarla, e si ritrovano in tutte le legislazioni ragionevoli. Ma questo piccolo numero di leggi, fatte per un popolo semplice che era appena uscito dalle mani di Dio, non basterebbe più per uomini che si sono oggigiorno tanto allontanati da quel primo stato. La moltiplicazione dei vizi e la formazione di società differenti hanno reso necessarie leggi nuove, e si sono avuti in ciascuna nazione uomini abbastanza superiori agli altri per intraprendere a prescrivere loro queste leggi, benché, se si esaminano quelle che i legislatori più celebri hanno proposto, le si trovi spesso molto difettose.

Tutte le forme di governo si riducono inizialmente a due principali: alla monarchia, che è il governo di uno solo, e alla repubblica, che è il governo di molti. Ma ciascuna di queste prime divisioni subisce tante modifiche, che si può dire vi siano tante diverse forme di governo quanti sono i governi; vi si trovano tutti i gradi possibili, dal dispotismo assoluto alla democrazia perfetta. Per ciascuno Stato, tuttavia, vi saranno sempre due sorte di leggi. Le une riguardano il governo stesso considerato come individuo, e formano ciò che si chiama il *diritto politico*; le altre riguardano i cittadini, assicurano la loro condizione, regolano i loro doveri e costituiscono il *diritto civile*. Nella moltitudine e varietà infinita delle differenti specie di governo, chi potrebbe impegnarsi a trovare le leggi politiche che formino il migliore fra tutti i governi? In ciascun governo non sarebbe forse più facile prescrivere le leggi civili che rendessero i sudditi i più felici. Montesquieu era troppo illuminato per credersi capace di adempiere interamente l'uno o l'altro di questi compiti: là dove la natura della cosa lo permetteva, ha fornito dei principi; altrove si è limitato alle riflessioni e ad avvicinarsi il più possibile a uno scopo che non è consentito raggiungere.

Tra tutte le possibili sfumature che si trovano nelle diverse forme di governo, si devono distinguere tre principali: la democrazia, dove il potere è ripartito ugualmente tra tutti; la monarchia, dove il potere è riunito in uno solo, ma moderato e regolato dalle leggi; e il dispotismo, dove il potere è riunito in uno solo, senza leggi e senza limiti. Ciascuno di questi governi instilla nei cittadini

un certo spirito, un certo genere di movente che gli è proprio, e che si può chiamare la molla dello Stato. Nella democrazia, questa molla è la virtù; nella monarchia, è l'onore; sotto il dispotismo, è la paura. Questi tre moventi si modificheranno gli uni con gli altri in tutte le forme di governo intermedie; ma ciascun movente vi dominerà in misura maggiore o minore, a seconda che lo Stato si accosterà in misura maggiore o minore a quella delle tre costituzioni a cui esso appartiene. Da qui Montesquieu ricava tutte le regole applicabili a ogni natura del governo; la soluzione di ciò che in ciascuna potrebbe prospettarsi all'improvviso, la conoscenza dei suoi vantaggi, dei suoi difetti e delle sue possibilità. Questa sola osservazione è più luminosa e più utile di molti grossi libri che possediamo sul diritto politico e sul diritto civile.

Dalla prima all'ultima pagina del libro di Montesquieu, traspaiono il carattere della sua anima, l'amore dell'umanità, il desiderio della sua felicità, la consapevolezza della sua libertà.

Il solo quadro che egli traccia del dispotismo asiatico, di quello spaventoso governo in cui si vedono soltanto un padrone e degli schiavi, è forse il miglior rimedio o il miglior antidoto per un simile male. Si coglie la stessa saggezza nei suoi consigli per preservare la democrazia da quella licenza alla quale tende una troppo grande uguaglianza.

Possiamo considerare Montesquieu come uno di quei saggi che hanno dato leggi ai popoli, e questo accostamento non farà torto né ai Solone né ai Licurgo. Ma egli si rivela anche qui come un magistrato di questi ultimi tempi, in cui la complicazione delle leggi ha reso l'esercizio della giurisprudenza così ingarbugliato, che sarebbe forse più facile creare una nuova legislazione che attenersi con scrupolo alle leggi tali e quali sono attualmente in vigore. Sarebbe una bella iniziativa il fare esclusivamente una buona scelta delle diverse leggi che i diversi tempi, i diversi luoghi, i diversi progressi nel bene e nel male hanno fatto nascere. La sola giurisprudenza dei Francesi è oggi giorno un miscuglio di antiche leggi galliche, di quelle dei Franchi e di quelle dei Romani; ma ciascuna provincia di questo grande regno, essendo appartenuta a diversi signori, ha attuato in modo diverso questo miscuglio, e da ciò risultano ancora mille varietà nella giurisprudenza di ognuna. I re, unificando queste province sotto la loro obbedienza, non hanno voluto privarle di una legislazione alla quale erano abituate e la cui conservazione reputavano come il loro più grande privilegio. Non si comprendeva con sufficiente chiarezza che la legislazione alla quale si sarebbe potuto sottometterle fosse preferibile alla loro.

Indipendentemente da ciò che si potrebbe fare *ex novo*, si dovrebbe compiere una scelta tra tutte quelle leggi che potrebbero formare il corpo di legislazione migliore di tutti. I nostri più grandi uomini ne hanno ben avvertito le difficoltà per intraprenderla: si sono pertanto accontentati di apportare rimedi particolari ai difetti di ciascuna legge, a mano a mano che li scoprivano. Il tempo e il corso naturale delle cose hanno fatto pressappoco al riguardo quel che essi fanno in tutte le arti: ciò che era difettoso, o anche barbaro alla sua origine, è stato perfezionato con l'esperienza; le leggi di un sistema di legislazione, che non corrispondevano a quelle del sistema nel quale le si trasportava, vi si sono approssi-

mate; le leggi fatte per prevenire e punire i disordini, sono state corrette dai disordini stessi.

La complicazione delle leggi ha necessariamente complicato la procedura giudiziaria, e in qualche paese dell'Europa questa forma è diventata così importante che si può dire costituisca una parte della legge stessa.

Si patiscono oltremisura gli inconvenienti che devono sorgere da tante formalità: il minore, è la lentezza nell'esercizio della giustizia; esse rovinano spesso i litiganti e assorbono sempre una parte delle capacità del giudice; sarebbe senza dubbio auspicabile che qualcuno potesse sopprimerle o renderle più semplici; e questa è una delle prime idee che si presentano al legislatore. Ma tali formalità, considerate sotto un altro aspetto, salvaguardano la libertà del cittadino, e per questo diventano rispettabili. Se vi si cambia qualcosa, deve dunque avvenire con la stessa circospezione con cui si toccherebbero le leggi medesime. Montesquieu, nell'esercizio della magistratura di un grande regno, aveva riconosciuto questa conseguenza delle formalità, al cui confronto le lungaggini e le spese, e tutti gli inconvenienti che esse comportano, non gli sembravano niente. Quando si tratta di conservare o di far perdere al cittadino la sua vita, il suo onore o i suoi beni, l'eccesso delle precauzioni superflue è da temere meno dell'omissione di una sola precauzione necessaria²⁸.

Se fosse possibile dar vita al miglior sistema di legislazione, quali talenti non occorrerebbe veder riuniti in coloro che intraprendessero una simile opera? La scienza universale delle leggi, la conoscenza dei loro effetti, l'esperienza del modo in cui le si osserva, in cui le si elude, in cui le si viola; anche tutto ciò sarebbe inutile se il più gran accumulo di spirito filosofico non ne facesse uso. Ma se un tale sistema fosse già formato, spetterebbe all'autorità fissarne la legge universale; far comprendere il vantaggio di questa nuova legislazione, o in ogni caso farla osservare. Vi sono occasioni in cui il sovrano può vedere così chiaramente la felicità di un popolo che, dopo averlo voluto illuminare, egli deve farlo obbedire.

Dal momento che il piano di Montesquieu comprendeva tutto ciò che può essere utile al genere umano, egli non ha dimenticato quella parte essenziale che riguarda il commercio, le finanze e la *popolazione*, scienza, quest'ultima, così nuova fra noi che non ne abbiamo ancora il nome²⁹. È presso i nostri vicini che è nata, e vi dimorò finché Melon non le fece attraversare il mare³⁰. Non è, in questo momento, l'amicizia che mi acceca, né la memoria di un amico che è morto tra le mie braccia; ma non ho timore di mettere il suo *Saggio politico sul commercio* al livello di quanto esiste di meglio in questo genere nell'opera sullo *Spirito delle leggi*. Questa scienza negletta, o piuttosto interamente trascurata dagli antichi, è una di quelle che richiedono la massima penetrazione e la mas-

²⁸ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, VI, 2 e XXIX, 1.

²⁹ Allusione all'economia politica.

³⁰ Allusione all'Inghilterra. Jean-François Melon de Pradou (1675-1738). Montesquieu, che fu suo amico e collega all'Accademia di Bordeaux, mostra di conoscere assai bene il suo *Essai politique sur le commerce* (1734).

sima esattezza, ed è, senza possibilità di obiezione, una fra le più utili; i suoi problemi, più complicati dei problemi più difficili della geometria e dell'algebra, hanno per oggetto la ricchezza delle nazioni, la loro potenza e la loro felicità. Lo stesso amore del bene pubblico, che fece intraprendere a Montesquieu la sua opera, aveva spinto Melon a proporre la sua; lumi uguali gli avevano assicurato gli stessi successi. Questi due uomini ebbero il medesimo genere di studi, gli stessi talenti, gli stessi piaceri dello spirito, vissero nelle negli stessi ambienti sociali, e nonostante tutto ciò furono sempre amici.

Se l'opera di Montesquieu non è quel sistema di legislazione che potrebbe rendere gli uomini i più felici, essa contiene però tutti i materiali di cui tale sistema dovrebbe essere costituito. Molti vi sono già fatti agire, gli altri vi sono contenuti; vi sono presenti, non come i metalli e le pietre preziose si trovano nelle loro miniere, separati e mescolati a materie eterogenee: qui tutto è puro, tutto è diamante o oro. Vi si potrebbe desiderare un ordine più rigoroso, che formasse di tutte queste parti un tutto, che non ne lasciasse alcune brillare fuori dal loro posto, che le adeguasse tutte all'opera. Ma sarebbe allora quel perfetto sistema legislativo, che non potrebbe essere opera umana.

Questa dispersione di materia fece dire a una persona di molto spirito³¹ che lo *Spirito delle leggi* non era che lo *Spirito sulle leggi*. Non so se il titolo che Montesquieu ha dato al suo libro sia il più appropriato; ma questo trattato resterà sempre quello che contiene quanto di meglio si poteva dire sulle leggi.

Esiste quell'opera [*Lo spirito sulle leggi*] composta nelle università, alla quale una concatenazione di proposizioni ha dato un'aria di profondità e di metodo, che non vale un solo capitolo del libro *Lo spirito delle leggi*, e in cui, dopo aver trattato lungamente e pesantemente materie che Montesquieu ha esaurite, facendo mostra di sfiorarle, le ha di fatto solo appena sfiorate. E quanto a quel preteso ordine che tali autori [gli accademici] hanno creduto di mettere nelle loro opere, la maggior parte delle volte questo risultato è stato conseguito perché costoro non vedevano così bene quanto Montesquieu, o perché hanno collegato cose che egli ha lasciato separate.

Non ci nascondiamo che, a nostro giudizio, Montesquieu, per spiegare le cause delle varietà che si osservano nei costumi dei differenti popoli, nelle loro leggi, nelle loro forme di governo, nella loro stessa religione, ha concesso troppo al clima, al grado di calore, all'aria che si respira, agli alimenti di cui ci si nutre, e che alcuni ragionamenti sui quali vuole appoggiare le sue spiegazioni non hanno la forza che egli presume. Quel che è certo, è che questo principio fisico agisce fino a un certo punto, ma, quand'anche Montesquieu ne abbia esteso l'influenza al di là dei suoi veri limiti, non ha mai meritato certi rimproveri che gli si sono voluti fare. Una falsa filosofia, attualmente troppo diffusa, mette in pericolo i filosofi più saggi; vuole attirarli a sé avvicinando le sue opinioni alle loro, o renderli odiosi tenendo i devoti talmente in guardia contro di essa, che costoro credono di scorgerla persino là dove non è.

³¹ Marie de Vichy-Champrond, marchesa Du Deffand (1697-1780). La sua *boutade* (*esprit sur les lois*) divenne un sorta di luogo comune nel Settecento.

Montesquieu fece poco caso alle critiche filosofiche e letterarie; la ragione era abbastanza forte per difenderlo. Non poteva, però, contare tanto su di essa contro questo nuovo genere di censura. Ne conosceva il valore, allorché poggia sul falso; ma ne temeva gli effetti. Era l'uomo che non doveva neppure essere sospettato; ebbe, al riguardo, inquietudini di cui sono stato testimone e depositario; era parimenti minacciato di veder condannare il suo libro e di essere costretto a una ritrattazione o a modifiche sempre malaugurate. Tuttavia, dopo tante minacce, un lungo esame e riflessioni più assennate, la Sorbona lo lasciò tranquillo³²; come avrebbe potuto indurre a pensare che colui che faceva tanto bene alla società potesse nuocere alla religione?

La moltitudine di critiche che apparvero contro lo *Spirito delle leggi* sarà un obbrobrio eterno per le lettere. Fu quasi sempre attaccato con ingiustizia, ma talvolta anche con indecenza. Dopo che si ebbe mancato a ciò che si doveva alla ragione, si mancò ai riguardi dovuti all'uomo più rispettabile. Montesquieu fu dilaniato da questi avvoltoi della letteratura, i quali, non potendo sostenersi con le loro produzioni, vivono di ciò che strappano dalle produzioni altrui; sperimentò così gli aspetti nascosti di questa specie di nemici che un altro movente rende più crudeli e più pericolosi, che non saprebbero vedere il merito senza invidia e che la superiorità di Montesquieu gettava nella disperazione. La sorte singolare di una critica dello *Spirito delle leggi* merita un cenno. L'autore s'era dato molto da fare per comporre contro Montesquieu una grossa opera che stava per pubblicare. I suoi amici gli consigliarono di rileggere lo *Spirito delle leggi*: egli lo rilesse; fu preso da timore e rispetto, e la sua opera venne soppressa³³.

Alcune eccellenti penne presero le difese di Montesquieu, ma, quand'anche non avesse trovato difensori, egli aveva il diritto di disprezzare; si degnò di rispondere. Sebbene non avesse riconosciuto per sua una *Difesa dello Spirito del-*

³² In realtà, la Facoltà di Teologia della Sorbona si occupò più volte della censura dello *Spirito delle leggi*. Una prima volta (seduta del 17 giugno 1752) ne estrasse tredici proposizioni che reputò condannabili; una seconda volta (seduta del 1° agosto 1752) ne estrasse diciassette. La pubblicazione della condanna fu tuttavia rinviata *sine die*. Montesquieu, da parte sua, inviò le sue *Risposte e spiegazioni* (nell'autunno del 1753), ma la Facoltà, nella seduta plenaria del 5 giugno 1754, le respinse e ordinò la pubblicazione della censura, che comunque non ebbe luogo. Sull'intera vicenda, cfr., da ultimi, Cl. Lauriol, «Querelle de *L'Esprit des lois*», in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, 25/11/2008: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=276>, e, soprattutto, P. Rétat, "Introduction" all'ed. critica delle *Réponses et explications*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. 7: *Défense de l'Esprit des lois*, sous la direction de P. Rétat, Lyon - Paris, ENS Éditions - Éditions Classiques Garnier, 2010, pp. 219-230.

³³ Allusione *Réflexions sur quelques parties d'un livre intitulé «De l'esprit des lois»* di Claude Dupin, stampate in pochissimi esemplari nel 1749 e successivamente, ma dopo la morte di Montesquieu e la pubblicazione del presente *Elogio*, nel 1757-1758. Vedi, al riguardo, R. Shackleton, *Montesquieu, Dupin and the Early Writings of Rousseau*, in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 183-196; C. Rosso, *Montesquieu et Dupin (un éreintement avorté)*, in Id., *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971, pp. 283-316; L. Desgraves, *Montesquieu*, cit., pp. 358-362.

le leggi» che apparve [nel 1750], non sarebbe possibile attribuirlo ad altri che a lui, perché è degna di lui³⁴.

Fu altrettanto facile riconoscerlo in un dialogo tra *Silla ed Eucrate*, nel suo *Lisimaco* e nel suo *Tempio di Cnido*, opera di un genere diverso, ma piena di tanto fascino che sembra composta sull'altare della dea [Venere]; uscita dalla penna di Montesquieu, prova che la saggezza non esclude affatto il diletto.

Sarebbe troppo tardi per scusarci di esserci tanto dilungati su queste opere; ma forse si scoprirebbe che non abbiamo bisogno di scuse. Un eccellente scrittore ha detto che la vita dei filosofi deve essere soltanto la storia delle loro opere³⁵; faccio eccezione solo per quella degli uomini che ci hanno offerto esempi di virtù, tanto preziosi quanto i loro scritti.

Non appena Sua Maestà di Prussia³⁶ mi ebbe affidato la gestione della sua Accademia³⁷, mi sembrò che niente di meglio potessi fare per accrescere il suo lustro che di proporvi Montesquieu. L'Accademia comprese ciò che guadagnava con una tale acquisizione, e Montesquieu accolse questa onorificenza con la più grande gentilezza; quanto a me cercavo anche di sdebitarmi. Gli devo l'onore che l'Accademia francese mi fece di ammettermi tra i suoi membri³⁸. Senza l'illusione che la sua amicizia per me gli aveva causato, e senza quella che aveva causato a me, non mi sarei mai presentato per entrare in un'istituzione da cui la mia mediocrità, e il genere dei miei studi, mi tenevano ugualmente lontano. Che differenza v'era dunque qui! Montesquieu mi aveva fatto ottenere una vera grazia; io non potevo procurargli che una giustizia che gli era dovuta.

Considero tuttavia la sua elezione alla nostra Accademia come un favore, e come un favore dei più preziosi, grazie all'ammirazione che aveva per il monarca che la protegge e la anima. Ecco come mi esprimeva i suoi sentimenti: una lettera di Montesquieu, fosse anche la più familiare e la più trascurata, è un documento che si leggerà sempre col massimo piacere, ovunque c'è di ritrovarla:

«Signore, mio carissimo e illustre confratello,

Avrete ricevuto una mia lettera da Parigi. Ne ho ricevuta una vostra da Potsdam; siccome l'avete indirizzata a Bordeaux, è restata per più di un mese in cammino, cosa che mi ha privato per moltissimo tempo del vero piacere che sempre sento quando ricevo prove del vostro ricordo; non riesco a consolarmi di non avervi trovato qui, ma il mio cuore e il mio spirito vi cercano sempre. Non

³⁴ Non mi nascose che ne era l'autore. Ecco che cosa mi scriveva: «La signora d'Aiguillon mandò a chiedermi per voi la mia *Difesa dello «Spirito delle leggi»*, ma, avendomi dato per ciò solo un quarto d'ora, non ho potuto inviarvi che un esemplare scritto in fretta, ecc.». (*Nota di Maupertuis*)

³⁵ Cfr. J. Le Rond d'Alembert, *Elogio di Montesquieu*, a cura di G. Cristani, Napoli, Liguori, 2010, p. 129.

³⁶ Federico II di Prussia (1712-1786).

³⁷ Vi fu nominato presidente nel 1746. L'Accademia, come si è già accennato, è l'Accademia Prussiana delle Scienze.

³⁸ Il 27 giugno 1743.

saprei dirvi con quale rispetto, con quali sentimenti di riconoscenza, e, lo confesso, con quale gioia apprendo dalla vostra lettera la notizia che l'Accademia mi ha fatto l'onore di nominarmi suo membro; solo la vostra amicizia ha potuto persuaderla che io potessi aspirare a un tale posto. Questo mi spingerà a migliorare per valere più di quanto non valgo; e avreste conosciuto la mia ambizione da molto tempo, se non avessi temuto di tormentare la vostra amicizia rendendovela manifesta. Bisogna ora che compiate la vostra opera, indicandomi ciò che devo fare in questa occasione; a chi, e in quali termini, avrò l'onore di scrivere, e in quali modalità dovrò ringraziare. Guidatemi, e sarò ben guidato. Se potete in qualche conversazione parlare al re della mia riconoscenza, e nelle debite forme, vi prego di farlo. Non posso offrire a quel gran monarca altro che ammirazione, e in questo non ho niente che possa quasi distinguermi dagli altri uomini.

Sono molto rattristato di apprendere dalla vostra lettera che non vi siete ancora consolato della morte di vostro padre³⁹. Ne sono vivamente toccato io stesso; è questa per noi una ragione di meno per sperare di rivedervi. Quanto a me, non so se attribuirlo al mio essere fisico o al mio essere morale: ma la mia anima si appassiona a tutto. Ero felice nelle mie terre, dove non vedevo che alberi, e sono felice a Parigi in mezzo a tanti uomini quanti sono i granelli di sabbia nel mare; chiedo alla Terra solo di continuare a girare attorno al suo centro; non vorrei tuttavia fare con essa giri tanto piccoli come quelli che facevate voi quando eravate a Tornio⁴⁰. Addio, mio caro e illustre amico. Vi abbraccio un milione di volte. Parigi, 25 novembre 1746»⁴¹.

Montesquieu non era soltanto uno di quegli uomini i cui talenti onorano un'accademia; le sue virtù e la considerazione che esse gli avevano procurato, ve lo rendevano ancora più utile. Quando l'Accademia francese dovette rimpiazzare l'arcivescovo di Sens⁴², tutti i voti convergevano su un uomo che aveva offerto le più solide prove di merito accademico⁴³; ma fra cento opere eccellenti se ne era trovata una sola che costituiva il frutto infelice della gioventù dell'autore⁴⁴; non era tuttavia una di quelle aberrazioni frenetiche in cui si osa attaccare la Divinità o bistrattare gli uomini. Era un piccolo poema che Orazio e Petronio avrebbero approvato, nel quale però i costumi erano troppo poco rispettati. Montesquieu, allora direttore dell'Accademia, ricevette ordine di recarsi a Versailles, e il re gli disse che non voleva che Piron venisse eletto. Montesquieu ne rese conto all'Accademia; ma nello stesso tempo informò una no-

³⁹ Étienne-René Moreau de Maupertuis, morto nel 1746.

⁴⁰ È a Tornio, in Finlandia, che Maupertuis era stato, tra il 1736 e il 1737, con altri membri dell'Accademia delle Scienze di Parigi, per determinarvi la forma della Terra. Il viaggio ebbe successo ed egli riuscì a dimostrare che il nostro pianeta è schiacciato ai poli.

⁴¹ La lettera è riprodotta in *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. Masson, cit., III, pp. 1071-1072.

⁴² Jean-Joseph Languet de Gergy (1677-1753).

⁴³ Allusione ad Alexis Piron (1689-1783), citato poco dopo nel testo.

⁴⁴ Allusione all'*Ode a Priapo* (1710 ca.), che costò a Piron il posto all'Accademia.

bildonna, protettrice dei talenti, perché li possiede tutti⁴⁵, del merito e della mala sorte di colui che l'Accademia non poteva più pensare di ammettere. In una lettera, che scrisse alla marchesa di Pompadour, ne fece un ritratto così vivo, che due giorni dopo Piron ricevette una pensione di cento pistole⁴⁶, con cui la bontà del re consolava il merito che la sua giustizia non gli aveva permesso di ricompensare altrimenti⁴⁷.

Questa considerazione, così giustamente acquistata, di cui godeva Montesquieu, fece sì che, pur avendo egli rinunciato alla magistratura e pur essendosi, col suo genere di vita, allontanato dagli affari, il suo cuore sempre cittadino e la sua vasta conoscenza delle leggi lo portassero a nutrire sempre un vivo interesse per tutto ciò che riguardava la gloria o la felicità della sua nazione, e conferissero un gran peso ai suoi desideri. Andava oltre allora le opinioni particolari delle istituzioni di cui era stato membro e vedeva le cose da uomo di Stato. Nel 1751, allorché si discusse delle immunità ecclesiastiche⁴⁸, non ritenne si dovesse togliere al clero un privilegio che considerava come l'ombra rispettabile di un diritto comune a tutta la nazione⁴⁹. Apprezzava molto un libro, allora pubblicato, sulla conservazione di questo privilegio nelle province di Stato. Credeva che le decisioni dogmatiche del clero, in quanto fornite dell'autorità del sovrano, meritassero ancor più rispetto; che la Costituzione era acquisita⁵⁰; che bisognava impedire se ne abusasse.

Tutto ciò rivela la vastità dello spirito di Montesquieu, e descrive anche il suo carattere. Sempre portato alla mitezza e all'umanità, temeva cambiamenti di cui i più grandi ingegni non potevano sempre prevedere le conseguenze. Questo spirito di moderazione con il quale vedeva le cose nel riposo del suo salotto, lo applicava a tutto, conservandolo nel rumore del mondo e nella foga delle conversazioni. Si aveva di fronte sempre il medesimo uomo qualunque fosse il contesto in cui egli si trovava. Appariva allora ancor più meraviglioso di quel che era nelle sue opere: semplice, profondo, sublime, affascinava, istruiva e non offendeva mai. Ho avuto la fortuna di vivere nei suoi stessi ambienti sociali; ho visto e ho condiviso l'impazienza con la quale era sempre atteso, la gioia con la quale lo si vedeva arrivare.

⁴⁵ Allusione a Jeanne-Antoinette Poisson, marchesa di Pompadour (1721-1764), citata poco dopo nel testo.

⁴⁶ Una pistola era all'epoca una moneta di conto del valore di dieci lire. Sulla lira francese, cfr. *supra*, nota 4.

⁴⁷ In effetti, Piron fu eletto all'Accademia, ma Luigi XV, pressato dagli avversari dello scrittore, si rifiutò di ratificare l'elezione. A mo' di risarcimento, tuttavia, i sostenitori di Piron, tra i quali Montesquieu, riuscirono a fargli assegnare, tramite i buoni uffici della marchesa di Pompadour, una pensione equivalente al trattamento economico di un accademico.

⁴⁸ La discussione fu originata dal decreto regio del 23 dicembre 1751 che sospendeva la riscossione del *vingtième* (tassa sui redditi del 5% [1/20]) sui beni ecclesiastici.

⁴⁹ Il diritto di votare le imposte che si pagano, diritto che il clero francese conservò fino alla Rivoluzione.

⁵⁰ Allusione alla bolla papale *Unigenitus* dell'8 settembre 1713, che condannava il giansenismo.

Il suo contegno modesto e libero assomigliava alla sua conversazione; la sua corporatura era molto proporzionata. Sebbene avesse perso quasi interamente un occhio, e l'altro fosse sempre stato molto debole, nessuno se ne accorgeva; la sua fisionomia riuniva la dolcezza e la sublimità.

Fu molto trascurato nel vestire e dispreggiò ciò che andava al di là del decoro; indossava solo abiti semplici e non vi faceva mai aggiungere né oro né argento. La stessa semplicità si osservò nella sua tavola e in tutto il resto della gestione dei suoi beni; e, malgrado le spese per i suoi viaggi, per la sua vita nel gran mondo, per la debolezza della sua vista e la stampa delle sue opere, non ha intaccato la mediocre eredità dei suoi avi e ha disdegnato di accrescerla, nonostante tutte le occasioni che gli si presentavano in un paese e in un'epoca nella quale tante vie della fortuna sono aperte ai meno meritevoli.

Morì il 10 febbraio di quest'anno, e morì come aveva vissuto, vale a dire senza fasto e senza mollezza, adempiendo tutti i suoi doveri con la più grande dignità. Durante la malattia, la sua casa era piena dei più grandi e dei più degni della sua amicizia che vi fossero in Francia. La duchessa d'Aiguillon⁵¹, che mi consentirà di citarla qui (la memoria di Montesquieu vi perderebbe troppo, se non la nominassi), non lo abbandonò mai e sentì i suoi ultimi sospiri. Fu a casa sua che lo vidi per la prima volta, e fu allora che si strinse quell'amicizia, nella quale ho trovato tante delizie; è da lei che ho appreso le circostanze della sua morte⁵². Gli ultimi momenti di un bene che abbiamo appena perduto sembrano di-

⁵¹ Anne-Charlotte de Crussol-Florensac, duchessa d'Aiguillon (1700-1772).

⁵² «La dolcezza del suo carattere (è la duchessa d'Aiguillon che parla) si mantenne sino all'ultimo momento. Non gli è sfuggito un lamento, né la minima impazienza. “Come sta la speranza rispetto al timore”?, diceva ai medici. Ha parlato educatamente a quanti l'hanno assistito: “Ho sempre rispettato la religione; la morale del Vangelo è una cosa eccellente e il più bel dono che Dio ha potuto fare egli uomini”. Poiché i gesuiti che erano da lui lo assillavano perché consegnasse loro le correzioni che aveva fatto alle *Lettere persiane*, egli diede a me e alla signora Dupré il suo manoscritto, dicendoci: “Voglio sacrificare tutto alla ragione e alla religione, ma niente alla Società [la Compagnia di Gesù]; consultatevi con i miei amici, e decidete se questo deve essere pubblicato”. Aveva molto piacere di vedere i suoi amici, e prendeva parte alla conversazione negli intervalli in cui la sua mente era libera. “Lo stato in cui sono è crudele, mi diceva, ma vi sono anche molte consolazioni”; tanto era sensibile all'interesse che il pubblico vi prendeva e all'affetto dei suoi amici. Vi passavo i giorni e quasi le notti; la signora Dupré vi era altresì molto assidua, come anche il duca di Nivernais, il signor Bulkeley, la famiglia Fitz-James, il cavaliere di Jaucourt ecc. La casa non era mai vuota e la strada era intasata. Le cure sono state inutili quanto l'assistenza. È morto il tredicesimo giorno della sua malattia, per una febbre infiammatoria che aveva in pari misura colpito tutte le membra». (*Nota di Maupertuis*) [Per un inquadramento di questa lettera – riprodotta, con la data di “febbraio 1755”, nella citata ed. Masson delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, III, p. 1550 –, cfr. *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. I: *Lettres persanes*, Oxford - Napoli, Voltaire Foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2004, pp. 31-41. Marie-Marthe Alléon, moglie dell'economista Nicolas-François Dupré de Saint-Maur (1695-1774); Louis-Jules Mancini-Mazarini, duca di Nivernais (1716-1798); François de Bulkeley (1686-1756); della famiglia Fitz-James, ad essere in rapporti e vicino a Montesquieu fu soprattutto François de Fitz-James, vescovo di Soissons (1709-1764); Louis de Jaucourt (1704-1779). Il manoscritto delle correzioni di cui si parla nella lettera è ora riprodotto in «Revue Montesquieu», 6 (2002), pp. 109-209.]

venire i più preziosi, e sono in effetti i più belli di una bella vita, quando l'anima, pronta a lasciare la terra e già libera dal corpo, si mostra in tutta la sua purezza.

Montesquieu si era ammogliato nel 1715, sposando, il 30 aprile, Giovanna di Lartigue⁵³, figlia di Pietro di Lartigue, tenente colonnello nel reggimento di Maulevrier; ne ebbe un figlio e due figlie. [Giovanni Battista di] Secondat⁵⁴, celebre per il suo gusto e le sue conoscenze nelle matematiche e in fisica, è stato scelto da questa Accademia per prendervi il posto di suo padre. È una consolazione ritrovare fra noi un nome così caro in un confratello in grado di sostenerlo. Châteaubrun⁵⁵, che ha ristabilito nel nostro teatro quella semplicità greca che la mollezza dei costumi e la decadenza del gusto avevano bandito, ha preso il suo posto nell'Accademia francese, e l'Accademia di Cortona l'ha sostituito con La Condamine⁵⁶, che raccoglie questa eredità da un amico a cui era degno di succedere.

⁵³ (1695-1770).

⁵⁴ (1716-1796). Tra i suoi scritti ricordiamo: *Mémoire sur l'électricité*, Paris, Vve David, 1746; *Observations de physique et d'histoire naturelle sur les eaux minérales de Dax, de Bagnères et de Barèges* [...], Paris, Huart et Moreau fils, 1750; *Mémoires sur l'histoire naturelle du chêne* [...], Paris, de Bure fils aîné, 1785. Cfr. F. Cadilhon, *Jean-Baptiste de Secondat de Montesquieu. Au nom du père*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.

⁵⁵ Jean-Baptiste Vivien de Châteaubrun (1686-1775), drammaturgo.

⁵⁶ Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), matematico e geodeta. Fu amico sia di Montesquieu sia di Maupertuis.

Voltaire

Spirito delle leggi
(dai *Quesiti sull'Enciclopedia*, 1771)*

a cura di Domenico Felice
(Università di Bologna)

Keywords: *Voltaire, Montesquieu, The Spirit of the Laws, France, Enlightenment, Monarchy*

Sarebbe stato auspicabile che da tutti i libri sulle leggi scritti da Bodin, Hobbes, Grozio, Pufendorf, Montesquieu, Barbeyrac e Burlamaqui fosse derivata qualche *legge utile*, adottata in tutti i tribunali d'Europa, vuoi sulle successioni, vuoi sui contratti, sulle finanze, sui delitti ecc. Invece, citare Grozio o Pufendorf o lo *Spirito delle leggi* non ha mai prodotto una sentenza dello Châtelet di Parigi o dell'*Old Bailey* di Londra. Ci si appesantisce con Grozio, si passano alcuni momenti piacevoli con Montesquieu; ma se si ha un processo, si corre dal proprio avvocato.

È stato detto che la lettera uccide e lo spirito vivifica¹; ma nel libro di Montesquieu lo spirito fuorvia e la lettera non insegna nulla.

* La traduzione è stata condotta sul testo dell'edizione di Louis Moland: *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XX, pp. 1-20. Per quanto concerne i giudizi – sia positivi sia, soprattutto, negativi – di Voltaire sullo *Spirito delle leggi*, cfr. anche le voci «Amore cosiddetto socratico» (*Dizionario filosofico*), «Clima» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Denaro» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Donna» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Esseni» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Governo» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Guerra» (*Dizionario filosofico*), «Onore» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Incesto» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Interesse» (*Quesiti sull'Enciclopedia*), «Leggi (Sulle)» (*Dizionario filosofico*), «Schiavi» (*Quesiti sull'Enciclopedia*) e «Stati, governi. Qual è il migliore?» (*Dizionario filosofico*). Vedi inoltre il primo dialogo di A,B,C (1768-1769) e, soprattutto, il *Commentario sullo «Spirito delle leggi»* (1777; tr. it., con testo a fronte, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011), dove Voltaire ripropone, senza variazioni significative, pressoché tutti i giudizi da lui espressi in precedenza sul capolavoro montesquieuiano.

¹ Cfr. Paolo di Tarso, *2Cor*, 3, 6.

*Citazioni sbagliate nello Spirito delle leggi, conseguenze sbagliate
che l'autore ne ricava e diversi errori che è importante scoprire*

Montesquieu fa dire a Dionigi di Alicarnasso che, secondo Isocrate, «Solone ordinò di scegliere i giudici fra le quattro classi degli Ateniesi»². – Dionigi non dice una sola parola del genere; ecco come si esprime: «Isocrate, nella sua arringa, riferisce che Solone e Clistene non avevano dato alcun potere agli scellerati, ma solo alle persone perbene»³. Che importa del resto che in una declamazione Isocrate abbia detto o no una cosa così poco degna d'essere segnalata? E quale legislatore avrebbe potuto promulgare questa legge, «Gli scellerati avranno il potere»?

«A Genova il Banco di San Giorgio è governato dal popolo, cosa che gli dà una grande influenza»⁴. Questa banca è governata da sei classi di nobili chiamate «magistrature»⁵.

Un Inglese, un newtoniano, non approverebbe chi dicesse: «Sappiamo che il mare, che sembra voler coprire la terra, viene arrestato dalle erbe e dalle più minute ghiaiette» (II, 4). – Non è affatto questo che sappiamo. Sappiamo che il mare è arrestato dalle leggi della gravitazione, le quali non sono né ghiaiette né erbe, e che la Luna e il Sole agiscono sulle maree nel rapporto di tre a uno.

«Gli Inglesi, per favorire la libertà, hanno abolito tutti i poteri intermedi che formavano la loro monarchia» (II, 4). – Al contrario, essi hanno legittimato le prerogative della Camera Alta e conservato la maggior parte delle antiche giurisdizioni che formano poteri intermedi.

«In uno Stato dispotico, l'istituzione di un visir è una legge fondamentale» (II, 5). – Un critico giudizioso⁶ ha osservato che è come se si dicesse che la carica dei prefetti del Palazzo era una legge fondamentale⁷. Costantino fu più che dispotico, eppure non ebbe gran visir.

² In realtà, il testo di Dionigi di Alicarnasso cui Montesquieu rinvia in nota non si riferisce alla frase riportata da Voltaire, ma a quella immediatamente successiva, nella quale è scritto che Solone «volle [...] che i magistrati si potessero trarre soltanto dalle prime tre [classi], dove si trovavano i cittadini agiati» (*Lo spirito delle leggi*, II, 2).

³ Più precisamente Dionigi di Alicarnasso afferma che, secondo Isocrate, Solone e Clistene «non avevano dato il potere ad alcuno dei malvagi, ma avevano conferito la magistratura a persone perbene (*potestatem flagitioso nemini dedisse, sed spectatissimis viris magistratus mandasse*)» (*De antiquis oratoribus, De Isocrate elogium*, § 8).

⁴ Montesquieu scrive esattamente: «Così a Genova il Banco di San Giorgio, amministrato in gran parte dai principali personaggi del popolo, gli dà una certa influenza (*une certaine influence*) sul governo» (*Lo spirito delle leggi*, II, 3).

⁵ L'affermazione è ripresa alla lettera da C. Dupin, *Observations sur un livre intitulé L'Esprit des loix, divisées en trois parties* [d'ora in poi: *Observations*], Paris, 1757-1758, parte I, p. 39. Da quest'opera Voltaire ricava molte delle sue critiche a Montesquieu, come sottolinea peraltro lui stesso sia qui (cfr. *infra*, nel testo) sia, soprattutto, nel *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*. In ciò che segue, ci limiteremo a segnalare solo alcune delle critiche più significative, rinviando per un raffronto esauriente tra Voltaire e Dupin alla già citata edizione italiana del *Commentario*.

⁶ Claude Dupin.

⁷ C. Dupin, *Observations*, I, p. 84.

Luigi XIV fu un po' dispotico, ma non ebbe primo ministro. I papi sono molti dispotici, ma raramente ne hanno. Non ce ne sono in Cina, che l'autore considera un impero dispotico; non ce ne furono presso lo zar Pietro I, e nessuno fu più dispotico di lui. Il turco Amurat II⁸ non aveva gran visir. Gengis-Khan non ne ebbe mai.

Che diremo di questa stramba massima, «La venalità della cariche è opportuna negli Stati monarchici, perché fa esercitare come se fosse un mestiere di famiglia quello che per virtù non si vorrebbe intraprendere»? (V, 19). – È proprio Montesquieu ad avere scritto queste righe vergognose? Come? Perché le follie di Francesco I avevano dissesato le sue finanze, doveva vendere a giovani ignoranti il diritto di decidere dei beni, dell'onore e della vita delle persone? Come? Questo obbrobrio risulta opportuno nella monarchia e il ruolo di magistrato diventa un mestiere di famiglia? Se questa infamia fosse così utile, sarebbe stata almeno adottata da qualche altra monarchia oltre alla Francia. Invece, non c'è un solo Stato sulla Terra che abbia osato coprirsi di un tale obbrobrio. Questo mostro è nato dalla prodigalità di un re divenuto indigente⁹ e dalla vanità di alcuni borghesi i cui padri erano danarosi. Si è sempre attaccato questo infame abuso con grida impotenti, perché si è dovuto rimborsare le cariche che si erano vendute. «Sarebbe stato mille volte meglio, dice un grande giureconsulto¹⁰, vendere il tesoro di tutti i conventi e l'argenteria di tutte le chiese piuttosto che vendere la giustizia». Quando Francesco I si appropriò della griglia d'argento di san Martino, non fece torto a nessuno¹¹; san Martino non se ne lamentò; fu benissimo a meno della sua griglia: ma vendere la carica di giudice e far giurare a questo giudice che non l'ha affatto comprata, è una meschinità sacrilega.

Compiangiamo Montesquieu per aver disonorato la sua opera con simili paradossi; ma perdoniamolo. Suo zio aveva comprato una carica di presidente in provincia e gliel'ha lasciata¹². L'uomo traspare dappertutto. Nessuno di noi è esente da debolezze.

«Augusto¹³, quando ristabilì le feste Lupercali, non volle che i giovani vi corressero nudi» (XXIV, 15). E cita Svetonio. Ma ecco il testo di Svetonio: *Lupercalibus vetuit currere imberbes*¹⁴: proibì che si corresse nei Lupercali

⁸ Murad II (1404-1451).

⁹ Allusione a Enrico IV di Borbone (1553-1610), che il 12 dicembre 1604 istituì la cosiddetta *paulette*, legge che prevedeva che chi era a capo di un ufficio governativo o di una carica pubblica poteva assicurarsi il diritto di trasferirla a chi voleva, pagando annualmente alla Corona un sessantesimo della somma che aveva pagato quando l'aveva acquistata.

¹⁰ In realtà, l'affermazione è di Voltaire.

¹¹ Allusione alla confisca da parte di Francesco I, nel 1523, della griglia d'argento che circondava la tomba di san Martino nella basilica di Tours per farla fondere e ricavarne moneta allo scopo di finanziare la sua spedizione in Italia.

¹² Jean-Baptiste de Secondat (1635-1716). Montesquieu ereditò dallo zio la carica di *président à mortier* del Parlamento di Bordeaux.

¹³ Questo e diversi altri capoversi che seguono sono riprodotti pressoché alla lettera nel § XXVII del *Commentario*, cit.

¹⁴ «Vietò ai giovani imberbi di correre ai Lupercali» (Svetonio, *La vita dei Cesari*, Augusto, 31).

prima della pubertà. È precisamente il contrario di quello che afferma Montesquieu¹⁵.

«Quanto alle virtù, Aristotele non crede che ne esista alcuna di propria agli schiavi» (IV, 3). – Aristotele dice precisamente: «Occorre che abbiano le virtù necessarie al loro stato, la temperanza e la vigilanza» (*Lo Stato [Politica]*, I, 13 [1259 b 24-25]).

«Trovo in Strabone che, quando a Sparta una sorella sposava il proprio fratello, riceveva in dote la metà dei beni del fratello» (V, 5). – Strabone ([*Geografia*,] libro X [cap. 4]) riferisce questo dei Cretesi, non già degli Spartani.

Montesquieu fa dire a Senofonte che «ad Atene un ricco cittadino sarebbe disperato se si credesse che egli dipenda dal magistrato» (V, 7). – Senofonte in quel passo non parla affatto di Atene. Ecco le sue parole: «Nelle altre città, i potenti non vogliono che li si creda intimoriti dai magistrati»¹⁶.

«Le leggi veneziane vietano ai nobili il commercio» (V, 8). – «Gli antichi fondatori della nostra repubblica e i nostri legislatori ebbero gran cura di addestrarci nei viaggi e nel commercio marittimo. La nobiltà delle origini aveva l'abitudine di navigare sia per commerciare sia per istruirsi»¹⁷. Sagredo dice la stessa cosa¹⁸. I costumi, e non le leggi, fanno sì che oggi giorno i nobili in Inghilterra e a Venezia non si dedichino quasi mai al commercio.

«Osservate quanto il governo moscovita si adoperi per cercare di uscire dal dispotismo ecc.» (V, 14). – Lo fa forse abolendo il patriarcato e l'intera milizia degli sterlizzi, ponendosi come il padrone assoluto delle truppe, dell'erario e della Chiesa, i cui preti vengono stipendiati solo col tesoro imperiale; e, infine, facendo leggi che rendono questo potere tanto sacro quanto incisivo? È triste che in tante citazioni e in tanti assiomi il vero sia quasi sempre il contrario di ciò che l'autore dice. Alcuni lettori istruiti se ne sono accorti: gli altri si sono lasciati abbagliare, e vedremo perché.

«Il lusso di chi non possiederà che il necessario sarà uguale a zero. Chi possiederà il doppio avrà un lusso uguale a uno. Chi possiederà il doppio dei beni di quest'ultimo avrà un lusso uguale a tre ecc.» (VII, 1). – Costui avrà tre volte di più del necessario dell'altro, ma non ne consegue che egli abbia tre di più di lusso: perché può avere tre di più di avarizia; può mettere questo tre di più nel commercio; può usarlo per maritare le figlie. Non si dovrebbero sacrificare tali proposizioni all'aritmetica¹⁹: sarebbe una miserabile ciarlataneria.

¹⁵ Questo capoverso è stato aggiunto nelle edizioni delle *Questions sur l'Encyclopédie* successive alla prima del 1771. La critica che vi è contenuta, come pure quelle formulate da Voltaire nei quattro capoversi successivi, sono riprese tutte da C. Dupin, *Observations*, I, pp. 173-174, 221-222, 231-234.

¹⁶ Senofonte, *La costituzione di Sparta*, VIII.

¹⁷ Si veda la *Storia di Venezia [Historia Vinetiana]*, 1605, lib. IV], del nobile Paolo Paruta. (*Nota di Voltaire*) Cfr. C. Dupin, *Observations*, I, pp. 233-234.

¹⁸ Cfr. A. Sagredo, *Storia civile e politica di Venezia*, Venezia, 1677, p. 322. Cfr. C. Dupin, *Observations*, I, p. 234.

¹⁹ Cfr. C. Dupin, *Observations*, I, p. 283.

«A Venezia, le leggi costringono i nobili alla parsimonia. Sono talmente abituati al risparmio che solo le cortigiane possono indurli a cavar fuori il denaro» (VII, 3). – Come? Lo spirito delle leggi a Venezia sarebbe quello di spendere solo in prostitute? Una volta diventata ricca, Atene ebbe molte cortigiane. Lo stesso accadde a Venezia e a Roma, nei secoli XIV, XV e XVI. Oggigiorno esse godono di meno credito, perché c'è meno denaro. È questo lo spirito delle leggi?

«I Suioni, nazione germanica, rendono onore alle ricchezze, il che fa sì che vivano sotto il governo di uno solo. Ciò dimostra in modo chiaro che il lusso è particolarmente proprio delle monarchie, e che in esse non v'è bisogno di leggi suntuarie» (VII, 4). – I Suioni, secondo Tacito, vivevano in un'isola dell'Oceano al di là della Germania: *Suionum hinc civitates ipso in Oceano*. Guerrieri valorosi e ben armati vi hanno ancora flotte. *Praeter viros armaque classibus valent*. I ricchi sono tenuti in considerazione: *Est [apud illos] et opibus honos*. Non hanno che un solo capo: *eoque unus imperitat*²⁰.

Ma questi Barbari che Tacito neppure conosceva e che, nel loro piccolo paese, avevano un solo capo e preferivano un possessore di cinquanta vacche a chi ne aveva solo dodici, hanno il benché minimo rapporto con le nostre monarchie e le nostre leggi suntuarie?

«I Sanniti avevano una *bella* consuetudine, la quale doveva produrre effetti ammirevoli. Il giovane dichiarato il migliore di tutti prendeva in sposa la fanciulla che desiderava. Chi, dopo di lui, riceveva il maggior numero di voti, sceglieva a sua volta e così di séguito» (VII, 16). – L'autore ha scambiato i Suniti, popolo della Scizia, con i Sanniti, vicini di Roma²¹. Cita un frammento di Nicola di Damasco, tratto da Stobeo; ma Nicola di Damasco²² è una fonte sicura? Per giunta, questa bella consuetudine sarebbe molto pregiudizievole in qualsiasi Stato civilizzato: infatti, se il ragazzo dichiarato il migliore avesse ingannato i giudici, se la fanciulla non lo volesse, se lui non possedesse beni e fosse mal visto dai genitori di lei, quanti inconvenienti e quante conseguenze funeste!

«Se si vuol leggere l'ammirevole opera di Tacito sui costumi dei Germani, si vedrà che è da loro che gli Inglesi hanno tratto l'idea del proprio governo politico. Questo bel sistema è stato trovato nei boschi» (XI, 6). – La Camera dei Pari e quella dei Comuni, nonché la Corte di Giustizia, trovate nei boschi! Chi l'avrebbe mai immaginato? Senza dubbio gli Inglesi devono le loro squadre navali e il loro commercio ai costumi dei Germani, e i sermoni di Tillotson alle pie streghe teutoniche che sacrificavano i prigionieri e giudicavano dei successi della guerra dal modo in cui colava il loro sangue! Bisogna credere pure che essi debbano le loro belle manifatture alle lodevoli consuetudini dei Germani, i quali preferivano vivere di rapina anziché lavorare, come dice Tacito!

²⁰ Tacito, *Germania*, 44, 2-3 («A partire di là, proprio nell'Oceano, le tribù dei Suioni sono forti di uomini e di armi e anche di flotte. Hanno in pregio anche la ricchezza: per questo uno solo li ha in suo potere»).

²¹ In realtà, il testo di Stobeo (*Florilegium*, XLIV, 41) ha Sanniti e non Suniti, come opina Voltaire sulla base di C. Dupin, *Observations*, t. I, p. 354.

²² Montesquieu cita un frammento di Stobeo riportato da Nicola Damasceno nel suo *Morum mirabilium collectio*.

«Aristotele colloca nel novero delle monarchie l'Impero persiano e il regno di Sparta. Ma chi non s'accorge che il primo era uno Stato dispotico e l'altro una repubblica?» (XI, 9). – Chi non s'accorge, al contrario, che Sparta ebbe un solo re in quattrocento anni, poi due fino all'estinzione della stirpe degli Eraclidi, vale a dire per un periodo di circa mille anni²³? Sappiamo bene che nessun re è dispotico di diritto, nemmeno in Persia, ma che ogni principe subdolo, temerario e che possieda denaro può diventare dispotico in poco tempo, in Persia come a Sparta: ecco perché Aristotele distingue qualsiasi Stato che ha capi a vita o ereditari dalle repubbliche²⁴.

«Un'antica usanza dei Romani proibiva di mettere a morte le fanciulle ancora vergini» (XII, 14). – Si sbaglia. *More tradito nefas virgines strangulare*: è vietato strangolare le fanciulle, siano esse vergini o meno²⁵.

«Tiberio trovò l'espedito di farle violentare dal boia» (*ibid.*). – Tiberio non ordinò al boia di violentare la figlia di Seiano. E se è vero che il boia di Roma commise questa infamia nella prigione, non è affatto provato che l'avesse compiuta su ordine scritto di Tiberio. Che bisogno aveva quest'ultimo di perpetrare un simile orrore?

«In Svizzera non si pagano imposte, ma di ciò si conosce la ragione particolare... In quelle sterili montagne, i viveri sono così cari e il paese così popolato che uno Svizzero paga alla natura quattro volte più di quanto un Turco non paghi al sultano» (XIII, 12). – Tutto ciò è errato. Non ci sono imposte in Svizzera, ma ciascun cittadino paga le decime, i censi e il laudemio che si versavano ai duchi di Zurigo e ai monaci. Le montagne, esclusi i ghiacciai, hanno fertili pascoli; costituiscono la ricchezza del paese. Le carni macellate costano all'incirca la metà che a Parigi. Non si capisce che cosa l'autore voglia dire quando afferma che uno Svizzero paga quattro volte di più alla natura di quanto un Turco non paghi al sultano. Può bere quattro volte più di un Turco, perché ha il vino della Côte e l'eccellente vino di Vaux.

«I popoli dei paesi caldi sono timorosi come i vecchi; quelli di paesi freddi sono coraggiosi come i giovani» (XIV, 2). – Bisogna davvero evitare di lasciarsi sfuggire proposizioni generali come questa. Giammai è stato possibile mandare in guerra un Lappone o un Samoiedo; mentre gli Arabi hanno conquistato in ottant'anni più territori di quanti ne avesse l'Impero romano. Gli Spagnoli, con poche truppe, hanno sconfitto, nella battaglia di Mühlberg²⁶, i soldati del nord

²³ Nel 1771 Voltaire così scriveva: «Mille anni. L'autore si sbaglia solo di dieci secoli. ¶ *La sterilità del terreno dell'Attica stabilì colà il governo popolare, mentre la fertilità del terreno di Sparta, il governo aristocratico*. Dove ha attinto questa chimera? Importiamo ancora oggi dalla schiavizzata Atene cotone, seta, riso, grano, olio e pelli; e dal territorio di Sparta, nulla. ¶ Una vecchia usanza ecc.». Il passaggio sul territorio di Atene e di Sparta è ripreso più avanti nel testo.

²⁴ Analoghe osservazioni sono già in C. Dupin, *Observations*, II, pp. 37-38.

²⁵ Questa critica, come anche quella, ad essa collegata, del capoverso successivo, è più diffusamente argomentata nel *Commentario*, cit., § XLV. La citazione è tratta da Svetonio, *Vita dei Cesari*, Tiberio, 61.

²⁶ 24 aprile 1547.

della Germania. Questo assioma dell'autore è sbagliato al pari di tutti quelli sul clima²⁷.

«López de Gómara dice che gli Spagnoli trovarono presso Santa Marta dei panieri dove gli abitanti avevano riposto delle derrate, come granchi, lumache e cavallette. I vincitori ne accusarono come di un delitto i vinti. L'autore confessa che proprio su questo si fondò il diritto che rendeva gli Americani schiavi degli Spagnoli, oltre che sul fatto che fumavano tabacco e non si radevano la barba alla spagnola» (XV, 3). – In López de Gómara non c'è nulla che suggerisca la benché minima idea di questa 'ssurdità'²⁸. È oltremodo insensato introdurre in un'opera seria storielle del genere, che non sarebbero sopportabili neppure nelle *Lettere persiane*.

«È su una certa idea della religione che gli Spagnoli basarono il diritto di rendere schiavi tanti popoli; perché quei briganti, che volevano assolutamente essere briganti e cristiani, erano molto devoti» (XV, 4). – Non è dunque sul fatto che gli Americani non si facessero la barba alla spagnola e che fumassero tabacco; non è dunque perché avevano dei panieri di lumache e di cavallette.

Queste continue contraddizioni costano troppo poco all'autore.

«Luigi XIII si tormentò moltissimo per la legge che rendeva schiavi i negri delle sue colonie; ma quando lo si convinse che era la via più sicura per convertirli, diede il suo assenso» (*ibid.*). – Da dove ha preso questo aneddoto la fantasia dell'autore? La prima concessione per la tratta dei negri è dell'11 novembre 1673. Luigi XIII era morto nel 1643²⁹. Ciò somiglia al rifiuto di Francesco I di ascoltare Cristoforo Colombo, che aveva scoperto le isole Antille prima che Francesco I nascesse³⁰.

«Perry dice che i Moscoviti vendono se stessi con grande facilità. Ben ne capisco la ragione: è che la loro libertà non vale nulla» (XV, 6). – Abbiamo già osservato, nella voce «Schiavitù», che Perry non dice una sola parola di tutto ciò che l'autore dello *Spirito delle leggi* gli fa asserire.

«Ad Achim tutti cercano di vendersi» (*ibid.*). – Anche su questo abbiamo già osservato che non c'è niente di più falso. Tutti questi esempi presi a caso dai popoli di Achim³¹, di Bantam³², di Ceylon³³, del Borneo, delle isole Molucche e delle Filippine, tutti copiati da viaggiatori molto male informati, e tutti smentiti, senza eccettuarne neppure uno, non dovevano sicuramente entrare in un libro dove si promette di delucidarci sulle leggi europee.

²⁷ Cfr. la voce «Clima».

²⁸ Un'analoga critica è già in C. Dupin, *Observations*, II, pp. 363-364.

²⁹ Considerazioni di questo genere sono già in C. Dupin, *Observations*, II, pp. 369-370.

³⁰ Voltaire allude alla seguente affermazione erranea dello *Spirito delle leggi* (XXI, 22): «Ho sentito deplorare molto spesso la cecità della decisione di Francesco I, il quale respinse Cristoforo Colombo che gli proponeva la ricerca di una nuova rotta per le Indie». L'abbaglio è già rilevato nella voce «Argento».

³¹ Nell'isola di Sumatra.

³² Nell'isola di Giava.

³³ Lo Sri Lanka.

«Negli Stati maomettani, si è non soltanto padroni della vita e dei beni delle donne schiave, ma altresì di ciò che suole chiamarsi la loro virtù o il loro onore» (XV, 12). – Da dove ha preso questa stramba asserzione, che è solo un'enorme menzogna? La sura o capitolo XXIV del *Corano*, intitolato *La luce*, dice espressamente: «Trattate bene i vostri schiavi e, se riscontrate in loro qualche merito, dividete con essi le ricchezze che Dio vi ha dato. Non costringete le vostre donne schiave a prostituirsi a voi ecc.» [versetto 33].

A Costantinopoli, si punisce con la morte il padrone che ha ucciso il suo schiavo, a meno che non sia provato che lo schiavo abbia alzato le mani su di lui. Una donna schiava che dimostra che il suo padrone l'ha violentata è dichiarata libera ed è risarcita.

«A Patane³⁴, la lascivia delle donne è tale che gli uomini sono costretti a ricorrere a certi accessori per mettersi in salvo dalla loro intraprendenza» (XVI, 10). – Si può riferire seriamente questa impertinente stravaganza? Qual è l'uomo che non potrebbe difendersi dagli assalti di una donna dissoluta senz'armarsi di un chiavistello? Che pena! E tenete presente che il viaggiatore di nome Sprinkel, il solo ad aver fatto questo assurdo racconto, dice con parole sue «che i mariti a Patane sono estremamente gelosi delle loro donne e che non permettono ai loro migliori amici di vedere né loro né le figlie»³⁵.

Però, che spirito delle leggi quello che porta dei giovanotti a chiudersi le brache con dei catenacci per paura che le donne vengano a frugarci dentro lungo la strada!

«I Cartaginesi, a quanto dice Diodoro, trovarono tali quantità d'oro e d'argento nei Pirenei che adoperarono questi metalli per le ancore delle loro navi» (XXI, 11). – L'autore cita il sesto libro di Diodoro, ma questo sesto libro non esiste. Diodoro, nel quinto, parla dei Fenici, non già dei Cartaginesi³⁶.

«Non si è mai rilevato che i Romani provassero invidia per chi esercitava il commercio. Fu come nazione rivale, e non come nazione commerciante, che essi attaccarono Cartagine» (XXI, 14). – Al contrario, fu come nazione commerciante e guerriera, come dimostra il dotto Huet nel suo *Trattato sul commercio degli antichi*³⁷. Egli documenta che ben anteriormente alla prima guerra punica i Romani si erano dedicati al commercio.

«Si può vedere, dal trattato che pose termine alla prima guerra punica, che Cartagine si preoccupò soprattutto di conservare il dominio del mare, e Roma di mantenere quello della terraferma» (XXI, 11). – Questo trattato è dell'anno 510 di Roma. Vi si dice che i Cartaginesi non potranno navigare verso alcuna isola

³⁴ Nella penisola di Malacca.

³⁵ Victor Sprinkel, funzionario della Compagnia Olandese delle Indie. Il racconto è tratto dal *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement de la Compagnie des Indes Orientales*, 10 tt., Amsterdam, 1710, t. III, p. 256. Sia la critica sia il riferimento a Sprinkel sono già in C. Dupin, *Observations*, II, pp. 471-473.

³⁶ Stessi rilievi critici in C. Dupin, *Observations*, III, pp. 147-148.

³⁷ Allusione all'opera di Huet dal titolo *Histoire du commerce et de la navigation des anciens* (1716), elogiata, per le stesse ragioni di Voltaire, anche da C. Dupin, *Observations*, III, p. 152.

vicina all'Italia, e che evacueranno la Sicilia. In tal modo i Romani ottennero il dominio del mare, per il quale avevano combattuto. E Montesquieu ha detto esattamente il contrario di una verità storica tra le più accertate.

«Annone, durante le negoziazioni con i Romani, dichiarò che i Cartaginesi non avrebbero tollerato neppure che i Romani si lavassero le mani nel mare della Sicilia» (*ibid.*). L'autore cade qui in un anacronismo di ventidue anni. La negoziazione di Annone è dell'anno 488 di Roma, mentre il trattato di pace in questione è del 510³⁸.

«Non fu concesso ai Romani di navigare oltre il bel promontorio³⁹. Fu loro proibito di commerciare in Sicilia, in Sardegna e in Africa, fatta eccezione per Cartagine» (*ibid.*). – L'autore cade qui in un anacronismo di duecentosessantacinque anni. È da Polibio [*Storie*, III, 23] che egli trae notizia sul contenuto del trattato concluso nell'anno di Roma 245, sotto il consolato di Giunio Bruto, immediatamente dopo la cacciata dei re; neanche le condizioni sono riportate fedelmente. *Carthaginem vero, et in caetera Africae loca quae cis pulchrum promontorium erant; item in Sardiniam atque Siciliam, ubi Carthaginenses imperabant, navigare mercimonii causa licebat.* «Fu concesso ai Romani di navigare per il loro commercio a Cartagine, su tutte le coste dell'Africa al di sotto del promontorio, come sulle coste della Sardegna e della Sicilia controllate dai Cartaginesi».

Questa sola espressione, *mercimonii causa*, «per il loro commercio», dimostra che i Romani erano assorbiti dagli interessi commerciali fin dalla nascita della loro Repubblica.

N.B. Tutto ciò che l'autore dice sul commercio antico e moderno è totalmente sbagliato.

Tralascio un numero enorme di errori capitali su questa materia, nonostante il loro rilievo, dal momento che uno dei commercianti più famosi d'Europa si occupa di evidenziarli in un libro che sarà molto utile⁴⁰.

«La sterilità del terreno dell'Attica stabilì colà il governo popolare, mentre la fertilità del terreno di Sparta, il governo aristocratico» (XVIII, 1). – Dove ha attinto questa chimera? Importiamo ancora oggi dalla schiavizzata Atene cotone, seta, riso, grano, olio e pelli; e dal territorio di Sparta, nulla. Atene era venti volte più ricca di Sparta. Per quanto riguarda la fecondità del suolo, bisogna esserci stati per apprezzarla. Mai però si è attribuita la forma di un governo alla maggiore o minore fertilità di un terreno. Venezia possedeva pochissimo grano quando i nobili governavano. Genova non ha certo un suolo fertile, eppure è un'aristocrazia. Ginevra s'avvicina più allo Stato popolare, ma di suo non ha di

³⁸ Si vedano le *Opere di Polibio* [Polibio, *Storie*], III, 23. (*Nota di Voltaire*) Sia la critica sia il rinvio, con relativa citazione (cfr. *infra*, nel testo), a Polibio sono ripresi da C. Dupin, *Observations*, III, pp. 154-158.

³⁹ È tuttora problematica l'identificazione precisa del «Promontorio Bello», come scrive Polibio, *Storie*, III, 23. La tesi più accreditata è che si tratti della penisola di Capo Bon.

⁴⁰ Allusione a C. Dupin, che esercitò la professione di fermiere generale, e alle sue *Observations*, III, in particolare i capp. XXVI-XXVII, pp. 1-236.

che sfamarsi per quindici giorni. La Svezia, povera, è rimasta a lungo sotto il giogo della monarchia, mentre la Polonia, fertile, fu un'aristocrazia. Non capisco come si possa pretendere di stabilire, su queste basi, regole che vengono di continuo smentite dall'esperienza. Quasi tutto il libro, bisogna ammetterlo, è fondato su supposizioni che la minima attenzione distrugge.

«Il feudalesimo è un fenomeno verificatosi una volta nel mondo, e che forse non si ripeterà mai più ecc.» (XXX, 1). – Invece, troviamo il feudalesimo e i benefici militari istituiti sotto Alessandro Severo, sotto i re longobardi, sotto Carlo Magno, nell'Impero ottomano, in Persia, nel Mogol e nel Pegu⁴¹; e, da ultimo, Caterina II, imperatrice di Russia, ha concesso in feudo per qualche tempo la Moldavia, che le sue armi avevano conquistata. Infine, non si deve affermare che il governo feudale non tornerà più, quando la dieta di Ratisbona si riunisce ancora.

«Presso i Germani, vi erano vassalli e non feudi... I feudi erano cavalli da guerra, armi e pasti» (XXX, 3). – Che idea! Non ci sono vassalli senza terra⁴². Un ufficiale a cui il suo generale ha offerto la cena non per questo diventa suo vassallo.

«Al tempo di re Carlo IX, v'erano in Francia venti milioni di abitanti» (XXIII, 24). – Montesquieu cita Pufendorf come garante di questa asserzione: Pufendorf arrivò fino a ventinove milioni, e aveva copiato questa esagerazione da uno dei nostri autori, che si sbagliava di circa quattordici o quindici milioni. La Francia non annoverava allora tra le sue province la Lorena, l'Alsazia, la Franca Contea, metà delle Fiandre, l'Artois, il Cambrésis, il Rossiglione e il Béarn; e oggigiorno che possiede tutti questi territori, essa non ha neppure venti milioni di abitanti, secondo il censimento dei fuochi realizzato in modo preciso nel 1751⁴³. In ogni caso, non è mai stata così popolosa, e ciò è provato dalla quantità di terreni messi a coltura dopo Carlo IX.

«In Europa, gli imperi non hanno mai potuto sussistere a lungo» (XVII, 6). – Eppure, l'Impero romano vi si è mantenuto in vita per cinquecento anni e l'Impero turco vi domina dal 1453.

«La causa della durata dei grandi imperi in Asia è che ci sono solo grandi pianure» (*ibid.*)⁴⁴. – Si è scordato delle montagne che attraversano l'Anatolia e la Siria, del Caucaso, del Tauro, dell'Ararat, dell'Imaios e del Saron le cui diramazioni ricoprono l'Asia⁴⁵.

«In Spagna, si sono proibite le stoffe con ornamenti d'oro e d'argento. Un simile decreto sarebbe simile a quello che potrebbero fare gli Stati olandesi, se proibissero il consumo della cannella» (XXI, 22). – Non si può fare un paragone più sbagliato, né dire una cosa meno politica. Gli Spagnoli non hanno mani-

⁴¹ Pressoché con le stesse parole la critica è già in C. Dupin, *Observations*, III, pp. 262-263.

⁴² Un'affermazione del genere è già in C. Dupin, *Observations*, III, pp. 272-273.

⁴³ Analoghi rilievi critici si trovano nel primo dialogo di A,B,C.

⁴⁴ Montesquieu scrive esattamente: «Il fatto è che l'Asia che noi conosciamo ha pianure più ampie (*a de plus grandes plaines*)».

⁴⁵ La stessa critica è formulata già da C. Dupin, *Observations*, II, pp. 497-499.

fatture; sarebbero obbligati ad acquistare stoffe dall'estero. Gli Olandesi, al contrario, sono i soli possessori della cannella. Ciò che è ragionevole in Spagna sarebbe assurdo in Olanda.

Non mi addenterò nella discussione sull'antico governo dei Franchi, vincitori dei Galli; in questo caos di costumi tutti bizzarri, tutti contraddittori; nell'esame di questa barbarie, di quest'anarchia che è durata così a lungo e sulla quale vi sono opinioni altrettanto diverse di quelle che noi abbiamo in teologia. Si è perso troppo tempo a scendere in questi abissi di rovine; e l'autore dello *Spirito delle leggi* ha finito con lo smarrirsi come gli altri.

⁴⁶Vengo invece alla grande disputa tra l'abate Dubos, degno segretario dell'Accademia francese, e il presidente Montesquieu, degno membro di questa Accademia. L'accademico si burla molto del segretario e lo considera un visionario ignorante. A me pare, al contrario, che l'abate Dubos sia assai dotto e assai prudente; soprattutto mi sembra che Montesquieu gli faccia dire cose che non ha mai detto, e questo secondo la sua abitudine di citare a caso e di citare male.

Ecco l'accusa scagliata da Montesquieu contro Dubos:

«L'abate Dubos nega assolutamente che i Franchi siano entrati nelle Gallie come conquistatori. A suo avviso, i nostri re, chiamati dalle popolazioni, non hanno fatto altro che sostituirsi agli imperatori romani, succedendo nei loro diritti» (XXX, 24).

Un uomo più colto di me ha osservato, prima del sottoscritto, che giammai Dubos ha sostenuto che i Franchi fossero partiti dai luoghi più reconditi del loro paese per venire a prendere possesso dell'impero dei Galli con il consenso delle popolazioni, come se si andasse a raccogliere un'eredità⁴⁷. Dubos dice esattamente il contrario: prova che Clodoveo impiegò le armi, le negoziazioni, i trattati e anche le concessioni degli imperatori romani, residenti a Costantinopoli, per impadronirsi di un paese abbandonato a se stesso. Non lo sottrasse affatto agli imperatori romani, ma ai Barbari, che sotto Odoacre avevano distrutto l'Impero.

Dubos afferma che, in alcune zone delle Gallie vicino alla Borgogna, si considerava il dominio dei Franchi; ma è precisamente ciò che è asserito da Gregorio di Tours: «Quum jam terror Francorum resonaret in his partibus, et omnes eos amore desiderabili cuperent regnare, sanctus Aprunculus, Lingonicae civitatis episcopus, apud Burgundiones coepit baberi suspectus; quumque odium de die in diem cresceret, jussum est ut clam gladio feriretur»⁴⁸.

⁴⁶ Gli undici capoversi che seguono, assenti nell'edizione del 1771 dei *Quesiti sull'Enciclopedia*, furono aggiunti nell'edizione in-4° delle stesse nel 1774. (B.)

⁴⁷ Il riferimento è a C. Dupin, *Observations*, III, pp. 483 ss.

⁴⁸ «A quel tempo, dato che il terrore dei Franchi echeggiava già dalle loro parti, e tutti desideravano con ardore che essi vi portassero il loro dominio, sant'Apruncolo, vescovo della città di Langres, cominciò a divenire sospetto ai Burgundi. Poiché l'odio contro di lui cresceva di giorno in giorno, si diede ordine di eliminarlo in segreto con la spada» (Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, II, 23). La citazione è tratta da C. Dupin, *Observations*, III, p. 484, nota (a).

Montesquieu rimprovera a Dubos di non saper dimostrare l'esistenza della Repubblica armoricana⁴⁹: invece, Dubos l'ha provato incontestabilmente sulla base di parecchi documenti, e soprattutto rimandando a queste testuali parole dello storico Zosimo, [*Storia nuova*,] libro VI [, cap. 5]: «Totus tractus Armoricus, caeteraeque Gallorum provinciae Britannos imitatae, consimili se modo liberarunt, ejectis magistratibus Romanis, et sua quadam republica pro arbitrio constituta»⁵⁰.

Montesquieu considera un grave errore di Dubos l'aver affermato che Clodoveo succedette a Childerico, suo padre, nella carica di generale dell'esercito romano in Gallia; ma Dubos non ha mai affermato questo. Ecco le sue parole: «Clodoveo pervenne alla corona dei Franchi all'età di sedici anni, e questa età non gli impedì di essere rivestito poco tempo dopo delle dignità militari dell'Impero romano che Childerico aveva esercitato, e che erano, a quanto pare, cariche all'interno dell'esercito». Dubos si limita qui a una congettura che si scopre poi poggiata su prove evidenti⁵¹.

Infatti, gli imperatori erano abituati da lungo tempo alla triste necessità di opporre Barbari ad altri Barbari, nel tentativo di farli sterminare tra loro. Clodoveo stesso ricoprì alla fine la carica di console: egli rispettò sempre l'Impero romano, pur essendosi impadronito di una delle sue province. Non fece battere moneta con il proprio nome; tutte le monete che possediamo di Clodoveo sono in realtà di Clodoveo II; e i nuovi re franchi non si attribuirono questo segno di autonomizzazione del loro potere se non dopo che Giustiniano, per legarli a sé e impiegarli contro gli Ostrogoti d'Italia, ebbe loro fatto cessione, nella debita forma, delle Gallie.

Montesquieu condanna duramente l'abate Dubos in merito alla famosa lettera di Remigio, vescovo di Reims, che andò sempre d'accordo con Clodoveo e che in séguito lo battezzò. Ecco questa importante lettera:

«Sappiamo per fama che vi siete occupato della gestione degli affari militari, e non sono sorpreso di vedervi diventato ciò che i vostri padri sono stati. Si tratta ora di corrispondere ai disegni della Provvidenza, che ricompensa la vostra moderazione, elevandovi a una carica così eminente. È la fine che corona l'opera. Prendete dunque come vostri consiglieri persone la cui scelta faccia

⁴⁹ L'Armorica o Aremorica è il nome che nell'antichità era dato all'odierna Bretagna.

⁵⁰ «In modo simile, l'intera Armorica e le altre province della Gallia si liberarono: espulsi i funzionari romani, istituirono una propria repubblica secondo i propri intendimenti». Anche questa citazione è ripresa da C. Dupin, *Observations*, III, p. 487.

⁵¹ Voltaire riassume in modo non del tutto fedele questo passaggio dell'opera di Gregorio di Tours: «Clovis qui n'avoit que quarante-cinq ans lorsqu'il mourut en cinq cens onze, n'avoit par conséquent que quinze à seize ans en quatre-vingt-un, et lorsqu'il parvint à la couronne de la tribu des Francs établie dans le Tournaisis. Son âge ne l'empêcha pas néanmoins d'être encore revêtu peu de tems après son avènement au trône, de celle des dignités militaires de l'empire romain que Childéric avoit exercée, et qui suivant les apparences étoit, comme nous l'avons déjà dit, l'*emploi de maître de la milice* (III, 18). Come si vede chiaramente dalle parole da noi enfatizzate, il riferimento è alla carica di *magister militum* (*maître de la milice*), cioè di generale dell'esercito tardo-imperiale romano.

onore al vostro acume. Non fate esazioni nel vostro beneficio militare. Non disputate la supremazia ai vescovi le cui diocesi si trovano nel vostro territorio e accettate i loro consigli quando si presentano le occasioni. Finché vivrete in buoni rapporti con loro, troverete ogni genere di conforto nell'esercizio della vostra funzione ecc.».

Si vede chiaramente da questa lettera che Clodoveo, giovane re dei Franchi, era ufficiale dell'imperatore Zenone; che era generale dell'esercito imperiale, carica che corrisponde a quella del nostro colonnello generale; che Remigio voleva trattarlo con riguardo, allearsi con lui, guidarlo e servirsene come di un protettore contro i preti eusebiani della Borgogna. Perciò Montesquieu ha torto marcio a burlarsi tanto dell'abate Dubos e a far finta di disprezzarlo. Ma alla fine arriva un momento in cui la verità viene a galla.

Dopo aver visto che vi sono errori, qui come altrove, nello *Spirito delle leggi*, dopo che tutti ormai concordano che questo libro manca di metodo, che non v'è nessun piano, nessun ordine, e che dopo averlo letto non si capisce che cosa si sia letto, dobbiamo ora individuare quali sono i suoi pregi e quali le ragioni della sua grande reputazione.

La prima ragione consiste nel fatto che questa opera è scritta con molto spirito, mentre tutti gli altri libri dedicati a tale materia sono noiosi. È per questo che altrove abbiamo già osservato che una signora, la quale aveva altrettanto spirito di Montesquieu, diceva che il suo libro era *lo spirito sulle leggi*⁵². Non è mai stato definito meglio.

Una seconda ragione, molto più solida, è che questo libro, pieno di grandi idee, attacca la tirannide, la superstizione e la *maltôte*⁵³, tre cose che gli uomini detestano. L'autore consola gli schiavi deplorando le loro catene, e gli schiavi lo benedicono.

Ciò che gli ha procurato i plausi dell'Europa, gli ha procurato anche le invettive dei fanatici.

Uno tra i suoi più accaniti e più insolenti nemici, l'individuo che ha maggiormente contribuito con i suoi furori a far onorare il nome di Montesquieu in Europa, è stato il gazzettiere dei convulsionari. Lo ha trattato da *spinozista* e da *deista*, cioè l'ha accusato, allo stesso tempo, di non credere e di credere in Dio.

Gli rimprovera di aver manifestato stima per Marc' Aurelio, Epitteto e gli stoici, e di non aver mai elogiato Giansenio, l'abate di Saint-Cyran⁵⁴ e padre Quesnel.

Gli fa una colpa imperdonabile l'aver detto che Bayle è un «grande uomo»⁵⁵.

⁵² Già nella sua lettera al duca du Uzès, del 14 settembre 1752, Voltaire cita questa battuta di Madame Du Deffand, che poi ripete in varie occasioni pubbliche e private.

⁵³ Si tratta di una tassa straordinaria riscossa in Francia nel XIII secolo su tutte le merci. Qui, dunque, essa è sinonimo di tassazione arbitraria o eccessiva.

⁵⁴ Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne, abate di Saint-Cyran (1581-1643), principale esponente del giansenismo in Francia.

⁵⁵ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 6.

Sostiene che lo *Spirito delle leggi* è una di quelle opere mostruose da cui la Francia è stata inondata solo dopo l'apparizione della bolla *Unigenitus*, la quale avrebbe corrotto tutte le coscienze.

Questo pezzente, che dalla sua soffitta ricavava almeno il trecento per cento dalla sua *Gazzetta ecclesiastica*⁵⁶, declamò come un ignorante contro l'interesse sul denaro al tasso fissato dal re. Fu appoggiato da qualche pedante della sua specie; e tutti finirono con il somigliare agli schiavi che stanno ai piedi della statua di Luigi XIV: sono schiacciati e si mordono le mani.

Montesquieu ebbe quasi sempre torto con i dotti, perché non lo era, ma ebbe sempre ragione contro i fanatici e contro i fautori della schiavitù: l'Europa gli deve eterna gratitudine.

Ci viene domandato perché allora abbiamo posto in rilievo tanti errori nella sua opera. Rispondiamo così: è perché amiamo la verità, alla quale dobbiamo le nostre principali attenzioni. Aggiungiamo che i fanatici ignoranti che hanno scritto contro di lui con tanta acredine e insolenza non hanno colto nessuno dei suoi veri errori, e che noi rispetteremo, assieme alle persone perbene d'Europa, tutti i passaggi contro i quali questi mastini del cimitero di Saint-Médard hanno abbaiato⁵⁷.

⁵⁶ Allusione alle *Nouvelles ecclésiastiques* (1728-1803), su cui vedi la *Notice* (n° 1027) di J. Sgard, in *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, sous la direction de J. Sgard, Paris, Universitas, 1991.

⁵⁷ Tra il 1727 e il 1762 il cimitero di Saint-Médard a Parigi fu meta di pellegrinaggi di fanatici giansenisti, denominati *convulsionari* per gli attacchi di furore mistico ai quali andavano soggetti. Vedi, in proposito, la voce «Convulsioni» nel *Dizionario filosofico*.

Divagazioni su temi voltairiani: gusto, stile, lusso, ironia

di Riccardo Campi*

(Università di Bologna)

The aim of this paper is to stress the relevance in Voltaire's thought of such notions as style and taste not only in the literary and aesthetical domains, but in the ethical one as well. As a dramatic author and poet, Voltaire held fast to the traditional rules of classicism and rhetoric; his prose works, and even his correspondence, show instead how his esprit and irony, and his defence of luxury too, were, first of all, the display of a higher, more enlightened civilisation.

Keywords: Voltaire, Irony, Luxury, Style, Taste, Esprit

I.

Per l'intuizione e per il gusto non è come per la filosofia:
non v'è nulla di più raro che averne, niente di più
impossibile che acquistarne, niente di più comune che
credere di averne molto.

(Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert, *Essai sur la société
de gens de lettres et des grands*)

Nel XVIII secolo, era per il gusto come per il tempo secondo Agostino di Tagaste: tutti (s'intenda: tutti i membri di una ristrettissima *élite* di spiriti colti e raffinati) sapevano che cos'era fintanto che non veniva chiesto loro di definirlo:

Questo incantevole dio che resta ignoto
Quando si cerca di definirlo¹.

Attorno alla metà del secolo, Fréron poteva affermare perentoriamente nella sua *Année littéraire* (1754) che «esistono un buono e un cattivo gusto: è un principio che non è più contestato» – nemmeno Voltaire, suo acerrimo e sprezzante

* Le pagine che qui si presentano riprendono, emendate, alcune parti del testo che fungeva da introduzione al volume *Il Tempio del Gusto, e altri scritti* (Firenze, Alinea, 1994, in particolare i §§ 2-5, 7 e 10, pp. 8-28, 33-37 e 48-52), che raccoglie scritti di estetica e poetica di Voltaire.

¹ Voltaire, *Il Tempio del Gusto*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, Firenze, Alinea, 1994, p. 78: *Ce dieu charmant que l'on ignore / Quand on cherche à le définir.*

rivale, avrebbe dissentito su ciò. Persino in provincia, ad Arras, dove il giovane Vauvenargues si trovava di guarnigione, tale principio veniva ribadito con veemenza da un maggiore un po' rozzo ma appassionato di teatro, il quale, discutendo animatamente, per troncare la discussione con il proprio interlocutore poteva sentenziare: «Signore, non ci sono tuttavia che un buono e un cattivo gusto!». Prescindendo dall'arguta replica che il maggiore ottenne – «E, signore, è lecito chiederle quale sia il suo?»² –, questo aneddoto minimo, sulla cui autenticità sarebbe vano interrogarsi, esemplifica assai bene la diffusione della nozione di gusto presso chiunque si occupasse, con maggiore o minore competenza, di questioni estetiche.

Sembra, tuttavia, che una rigorosa definizione teorica di questo concetto, divenuto una sorta di *criterion* universale cui commisurare il valore tanto di una tragedia che di un soprammobile, non fosse sentita come un'esigenza urgente. Una volta indicate nella naturalezza e nella misura (con ovvio rimando ad Orazio, *via Boileau*) le insuperabili e salde colonne d'Ercole della decenza e della correttezza, l'*homme de goût* non provava, a quanto pare, alcuna frustrazione leggendo in un saggio di David Hume dedicato a *La semplicità e la raffinatezza in letteratura* l'onesta ammissione che «è molto difficile, se non impossibile, spiegare a parole dove sta il giusto mezzo fra gli eccessi della semplicità e della raffinatezza o formulare qualche regola mediante la quale possiamo conoscere esattamente i confini fra il difetto e la bellezza»³. Un discorso critico che dichiaratamente rinuncia a fornire perfino una semplice regola per distinguere tra pregi e difetti di un'opera può apparire alquanto deficitario e inadempiente. Per una fondazione critica della validità universale del giudizio di gusto bisognerà attendere Kant, il quale peraltro la formulerà alla fine del secolo, quando ormai la nozione di gusto cominciava già a essere superata e soppiantata da quella di sublime, più consona alla mutata sensibilità estetica. L'*homme de goût*, felicemente scettico e, al contempo, sicuro di sé, non chiedeva teorie, ma esempi cui conformarsi: erano le persone di gusto stesse che fornivano, con la sicurezza delle loro scelte e predilezioni, le norme cui attenersi. La loro autorità derivava dal fatto che era «facile [sic!] distinguerle nella società per la solidità del loro intelletto e la superiorità delle loro facoltà sul resto dell'umanità»; per questo, «l'ascendente che si guadagnano fa prevalere quella viva approvazione con cui accolgono ogni produzione del genio e la rendono predominante per tutti»⁴. Lo *standard of taste* si riduce, in ultima istanza, all'opinione professata dall'uomo di gusto. Che questo costituisca, dal punto di vista teorico, un circolo vizioso, sembrerebbe incontestabile – ma a questo proposito è stato opportunamente osservato che, nel Settecento, «gli esperti *sono* la norma, non la possiedono; al di fuori dell'esperienza empirica di tali esperti [...] la norma non avrebbe alcuna realtà e niente consentirebbe di fon-

² Lettera a Saint-Vincens del 25 marzo 1739, in L. Clapiers de Vauvenargues, *Œuvres complètes*, Paris, Hachette, 1968, vol. II, pp. 512-513.

³ D. Hume, *La semplicità e la raffinatezza in letteratura*, in *Saggi di estetica*, Parma, Pratiche, 1994, p. 65.

⁴ D. Hume, *La regola del gusto*, in *Saggi di estetica*, cit., p. 56.

darla *in linea di diritto*», per cui la fondazione teorica della validità dei criteri di gusto «tende a ridursi interamente a una questione *di fatto*, così che, al limite, la questione della norma scompare»⁵. Per tutto il secolo, da Dominique Bouhours a Montesquieu, quest'ultima venne pacificamente sostituita dall'indefinibile, ma concreto, *je-ne-sais-quoi*. Paradossalmente, l'estetica settecentesca, che trascura di fornire definizioni del gusto, si rivela nondimeno dogmatica nell'imposizione di principi e precetti che, assunti come dati e senza essere dimostrati, non è in alcun modo lecito tuttavia trasgredire.

Per il giovane Voltaire, già autore di un celebrato poema epico sulla figura di Enrico IV, la precettistica è solo «la parte negativa dell'arte poetica», che aiuta a evitare gli errori, ma non svela il segreto della bellezza; egli lamenta, anzi, come «si siano gravate tutte le arti con una quantità prodigiosa di regole, per la maggior parte inutili o false. Da ogni parte, c'imbattiamo in lezioni, ma ben raramente in esempi»⁶. Quanto Ernst Cassirer osservava circa l'approccio scettico-empirista di Hume alla questione gusto vale altrettanto bene per Voltaire: «la parità che il gusto pretende di raggiungere come *sensus communis* non si può dunque né dedurre né dimostrare; ma si presenta con i fatti e riceve da questi un fondamento migliore e più efficace di quelli che le abbia mai potuto dare la sola speculazione»⁷. È stato addirittura suggerito che il gusto, fondato su «aristocrazia, finezza di giudizio, intuizione e perfettibilità, decisioni infallibili, è un dominio perfettamente estraneo alle ricerche estetiche»⁸. Esso, in effetti, designava una modalità d'esperienza, una forma di educazione della sensibilità, un atteggiamento intellettuale che potevano essere riconosciuti ma non definiti, appresi per mezzo dell'esempio ma non insegnati attraverso «lezioni» – e i modelli di convenevolezza e di *bon sens* cui si conformava erano i medesimi sia per giudicare con sicurezza un'opera d'arte che per muoversi disinvoltamente nello mondo extra-estetico delle buone maniere e del *savoir vivre*.

Voltaire, sommo drammaturgo e poeta dei suoi tempi, profuse osservazioni e giudizi critici sull'arte, la poesia, la letteratura, l'«estetica», in ogni occasione, dalle prefazioni delle tragedie alla corrispondenza privata, dai romanzi (si pensi al capitolo XXV di *Candide*) alle voci d'enciclopedia, dai libelli polemici alle opere di storia (si pensi ai capitoli XXXII-XXXIV del *Siècle de Louis XIV*): mai, tuttavia, si cimentò nella composizione di un'opera che esponesse in maniera organica, se non sistematica, la sua poetica, i principi della sua «estetica»⁹.

⁵ L. Ferry, *Homo Aestheticus*, Genova, Costa & Nolan, 1991, pp. 73 e 74; sulle antinomie della teoria humeana del gusto, cfr. pp. 65-75.

⁶ Voltaire, *Essai sur la poésie épique* [1727], in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877 [rist. anastatica Nendeln, Kraus Reprint, 1967] vol. VIII, p. 305.

⁷ E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 422.

⁸ R. Naves, *Le goût de Voltaire*, Paris, 1938 (rist. anastatica Genève, Slatkine Reprints, 1967), p. 395.

⁹ Altri si sobbarcarono il compito di comporre una «poetica voltairiana»; si veda il volume, il cui curatore è rimasto anonimo, intitolato *Poétique de Voltaire, ou observations recueillies de ses ouvrages*, Genève, 1766.

Perfino nel *Temple du Goût*, ossia l'opera che, nelle forme di un'allegoria rococò, si presenta come una sintesi della concezione voltairiana della poesia e dell'arte, «per tutto il corso del racconto, il gusto non si esprime che attraverso giudizi rapidi e senza appello su casi concreti, e il suo insegnamento consiste piuttosto in vivi esempi e correzioni che in formule inerti»; all'*esprit de système*, che pretende di fissare la multiforme e contraddittoria realtà nella cogente intelaiaura dei propri assiomi e corollari, si contrappone un'idea di gusto che, «al contrario, è un'attenzione ininterrotta, ma un'attenzione spontanea, [che] trova l'espressione giusta del dettaglio, unica realtà concreta senza la quale una poesia rimane a uno stato informe»¹⁰.

Se il gusto degli *esprits cultivés* non obbedisce a un canone universale e normativo che lo determini, non per ciò esso è abbandonato all'arbitrarietà delle inclinazioni soggettive: la "questione della norma" e della fondazione della validità del giudizio possono essere trascurati come problemi teorici, perché il buon gusto acquista il proprio valore oggettivo e paradigmatico in quanto è sempre possibile richiamarsi, nella concreta prassi artistica e letteraria, a una tradizione culturale viva e inconcussa, o almeno assunta come tale. Per Voltaire, non era più nemmeno necessario ribadire e fissare in un sistema i precetti del classicismo, perché questi, per i *gens de goût*, appartenevano ormai a un patrimonio di valori e convenzioni già definitivamente acquisito. Si potrebbe dire che il gusto non era che il riconoscersi in una tradizione, percepirne lo spessore storico e, così facendo, perpetuarla. Esso non conosceva cesure o scarti, ma s'inseriva in una continuità culturale, che, nella prima metà del Settecento, non si era ancora spezzata. I gusti potevano mutare, seguendo le mode dei tempi: il gusto – come sensibilità ereditaria, capace di cogliere i pregi di un'opera d'arte rapportandoli ai valori trasmessi dalla tradizione – permaneva, dimenticando perfino la propria storicità. Questa tradizione non revocabile in dubbio, quasi fosse una seconda natura – e che, nella sua globalità, s'identifica con quel processo di civilizzazione che, al di là delle etichette storiografiche, potrebbe essere designato con il nome di "umanesimo" – fondava l'oggettività e l'universalità del buon gusto.

Per questo motivo, il gusto poteva designare sinteticamente l'agilità sicura e disinvolta con cui il *connaisseur* si muoveva, in piena libertà e con cognizione di causa, tra le rigide convenzioni del sistema delle arti e dei generi sancite dall'*ars poetica* classicista, sentita da Voltaire come non più modificabile perché ormai giunta a perfezione. Paradossalmente, furono proprio gli apparati retorici del classicismo, eretti a "sistema di controllo", che garantirono a scrittori come Voltaire quella lieve libertà che, pur limitandone le scelte, gli permetteva di non perdere mai l'orientamento, ossia di sapere sempre quale fosse il tono o lo stile confacente a ogni circostanza, tema o genere letterario. Voltaire, che deve la propria immortalità all'uso che seppe fare del proprio celebre *esprit*, era, tuttavia, consapevole che «il problema principale è sapere fino a che pun-

¹⁰ R. Naves, *Le goût de Voltaire*, cit., p. 145.

to questo spirito debba essere ammesso. È chiaro che nelle grandi opere lo si deve impiegare con sobrietà, proprio perché è un ornamento. La grande arte sta nella convenevolezza»¹¹. Il rigoroso e rigido sistema dei generi, non essendo ancora una vuota struttura meramente prescrittiva (come diventerà di lì a poco, con l'affermarsi della sensibilità pre-romantica), permetteva a coloro che, come Voltaire, l'avevano ricevuta in eredità come vivo patrimonio culturale di non sentirsi soffocati dal gravame delle sue convenzioni. Tra le pieghe dei nobili panneggi della «grande arte», Voltaire trovò infatti il modo d'inventare quasi dal nulla – e di praticare felicemente – generi spuri come il *conte philosophique* o para-letterari come il *pamphlet*, ai quali deve peraltro la propria sopravvivenza postuma.

Per l'*homme de lettres* settecentesco, la «grande arte», il buon gusto, l'arte della conversazione e quella epistolare, le buone maniere, la finezza di spirito e i *ménus plaisirs* della tavola o della seduzione non erano che manifestazioni di un unico ideale di vita, socievole e ragionevolmente eudemonistico. Prima ancora che il modo di produzione capitalistico si affermasse dissolvendo e rendendo impraticabile questo modello di vita aristocratica, Goethe denunciava già nella figura del dilettante il declino dell'ideale (etico prima ancora che estetico) del *bon goût*, che quella civiltà mondana aveva assunto come *lex aurea*. Il sistema capitalistico doveva ancora trasformare il *loisir* in “tempo libero” regolamentato dai ritmi di produzione, che già l'arte tendeva a ridursi a *hobby*; per quanto dotato di talento, il dilettante, infatti, si limita a cogliere «l'arte dal lato debole»¹², e ne fa un passatempo annoiato e noioso (come quel Pococurante, nobile veneziano dal nome parlante, che riceve e intrattiene con i propri giudizi estetici Candide e Martin nella sua villa sul Brenta).

L'arte moderna, per parte sua, nel corso del XIX secolo, dissolverà progressivamente, dall'interno, il sistema dei generi, razionale e schematico, inadeguato a descrivere le mutate condizioni della realtà: a metà del nostro secolo, una figura diabolica, in una delirante conversazione con l'artista Adrian Leverkühn, dichiarerà con un tono beffardo che non ammette repliche: «È finita con le convenzioni di valore anticipato e obbligatorio, le quali garantivano la libertà del gioco»¹³. Insieme a queste, è venuto meno anche il criterio che permetteva di distinguere tra convenevolezza e «lato debole dell'arte», tra la libera levità dell'*esprit* della persona di gusto e l'insulsa superficialità del dilettante.

¹¹ Voltaire, *Spirito*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, cit., p. 141.

¹² J. W. Goethe, *Sul dilettantismo*, in *Il dilettante*, a cura di E. De Angelis, Roma, Donzelli, 1993, p. 7; si tratta di una serie di appunti redatti in collaborazione con Friedrich Schiller in vista di un saggio che non venne mai scritto: risalenti alla primavera del 1799 (epoca in cui Goethe e Schiller si trovavano a Jena), appariranno solo nel 1832 tra le opere di Goethe (tomo XLIV).

¹³ T. Mann, *Doctor Faustus*, Milano, Mondadori, 1983, p. 295.

II.

Niente di ciò che si trova incantevole o divertente nel mondo raffinato, niente di ciò che viene preso come piacere o diletto, di qualsiasi genere, può comunque spiegarsi, sostenersi o instaurarsi senza che prima si stabilisca o si presupponga un certo gusto [...]. Grazie a uno di questi gusti, un gentiluomo capisce come deve disporre il giardino, costruire una casa, immaginare il suo arredamento, preparare la tavola; grazie a un altro, egli impara il valore di questi godimenti nella vita, e quale importanza abbiano per la libertà, la felicità e la contentezza di una persona.
(Anthony Shaftesbury, *Characteristics, Miscellaneous reflections*, III, 2).

L'*homme de goût* dell'Antico Regime è l'ultimo rappresentante, il più compiuto e, al contempo, il più gracile ed estenuato, di quell'ideale umanistico di uomo universale che aveva già conosciuto precedenti incarnazioni nel "cortigiano" di Baldassarre Castiglione e nel *discreto* di Gracián, e in altre, innumerevoli figure descritte in un paio di secoli di "galatei"¹⁴. Egli è visto come *homme accompli* in quanto dotato di una sensibilità e di uno spirito che gli permettono d'infrangere i compartimenti stagni di quelle che, oggi, chiamiamo "specializzazioni professionali": il fatuo *petit maître* (come dire: cicisbeo) dedito a coltivare quel *faux esprit* che Voltaire definiva un «pensiero erroneo e ricercato»¹⁵, era oggetto di critica (si pensi al moralismo di Parini nei confronti della neghittosità e vanità del "giovín signore") almeno quanto l'erudito insensibile alle esigenze della socievolezza, del buon gusto e dello stile, al quale Hume attribuiva la responsabilità del fatto che «la filosofia cadde in rovina a causa dell'abitudine di studiare nell'isolamento, e divenne tanto fantasiosa nelle sue conclusioni, quanto incomprensibile nel suo stile e nel modo in cui era esposta»¹⁶. Ciò che, al contrario, distingue i *gens de goût* è la capacità (che è più vivacità di spirito che profondità di pensiero) di ricondurre ogni esperienza – tanto intellettuale che mondana – alle forme sancite dal buon gusto e dalla convenevolezza. I criteri del gusto sono validi in letteratura come in amore, in società come in filosofia: in una società radicalmente secolarizzata, scettica e mondana come quella della prima metà del XVIII secolo, il gusto si offriva come l'indefinibile e inderogabile criterio del tutto empirico su cui commisurare il valore di ogni gesto, di ogni parola. Non essendo riducibile a una categoria dell'estetica (che, peraltro, come disciplina filosofica autonoma doveva ancora essere fondata), esso designava piuttosto una modalità dell'esperienza o, meglio, un modo di vivere. Il gusto dava un valore, un significato a quella caotica trama di fatti, parole e pensieri che si suole chiamare "vita". Visto attraverso le delicate lenti del gusto, il mondo poteva dischiudere agli spiriti coltivati e sensibili impreviste sensazioni

¹⁴ Sulle modificazioni subite nel corso dei secoli da questa figura di uomo colto e mondano, cfr. C. Ossola, *Dal «Cortigiano» all'«Uomo di mondo»*, Torino, Einaudi, 1987.

¹⁵ Voltaire, *Spirito*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, cit., p. 142.

¹⁶ D. Hume, *Sullo scrivere saggi*, in *Opere*, Bari, Laterza, 1971, vol. II, p. 932.

e piaceri (non solo estetici, ovviamente), poiché – e questa non voleva essere un’iperbole – «l’uomo di gusto ha altri occhi, altre orecchie, un tatto diverso dall’uomo grossolano»¹⁷.

Montesquieu individuava nella “squisitezza” (*délicatesse*) uno degli elementi costitutivi, o forse piuttosto una *nuance* determinante, del buon gusto e definiva *gens délicats* coloro che «a ogni idea o a ogni gusto sanno collegare molte idee o molti gusti accessori. Le persone grossolane provano un’unica sensazione; la loro anima non sa né comporre né scomporre; non collegano nulla a quanto offre la natura: nelle questioni d’amore, le persone raffinate si creano invece la maggior parte dei piaceri [...]; e giudicano con gusto le opere dell’ingegno, provano e si procurano un’infinità di sensazioni che gli altri uomini ignorano»¹⁸. Nel 1740, Voltaire aveva espresso, nella concisione di un distico, un’opinione del tutto analoga:

L’autentico spirito sa adattarsi a tutto:
È una vita dimezzata quando si possiede un solo gusto¹⁹.

Ancora una volta, questa arte di arricchire il meramente esistente, sapendo trarre da esso o aggiungere a esso «idee e gusti accessori», è priva di regole codificate e codificabili – e nemmeno ambisce a essere una scienza esatta i cui esperimenti possano essere sottoposti a verifica. Al riguardo, pur con tutto il suo razionalistico *esprit de géométrie*, neanche Madame du Châtelet considerava l’illusione come un semplice errore, poiché essa «non ci fa vedere le cose come sono, ma come dovrebbero essere perché ci procurino sentimenti piacevoli. Così come le illusioni che può darci la vista; essa non ci inganna poiché ci fa vedere le cose come noi vorremmo che fossero per la nostra utilità». Se «non possiamo creare dal nulla le illusioni né i piaceri, e nemmeno le passioni», è nondimeno in virtù di esse che è possibile penetrare e godere del gioco serio e fittizio del teatro, del corteggiamento, della seduzione, della conversazione mondana, della società degli uomini, in breve della vita socievole che costituiva l’ideale di classe dell’*élite* intellettuale di metà Settecento. Le illusioni sono reali quanto i piaceri che arricchiscono, o che adombrano e promettono: «esse si mescolano a tutti piaceri della vita, come una vernice»²⁰. Sono esse che, con la forza dell’immaginazione, permettono di sviluppare quelle idee o piaceri accessori, grazie ai quali l’uomo di gusto può oltrepassare la brutta dattità della sensazione presente e scoprirne altre, più nuove e, ci si auspica, più piacevoli – e tanto basta perché anche le illusioni debbano essere amorevolmente coltivate perfino da chi professa e pratica la *philosophie*.

¹⁷ Voltaire, *Gusto*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, cit., p. 112.

¹⁸ L. Secondat de Montesquieu, *Essai sur le goût*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, “L’Intégrale”, 1964, p. 849.

¹⁹ Voltaire, *Épître à un ministre d’État, sur l’encouragement des Arts*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. X, p. 314: *Le véritable esprit sait se plier à tout: / On ne vit qu’à demi quand on n’a qu’un seul goût*. Il ministro era il conte di Maurepas.

²⁰ Mme du Châtelet, *Discorso sulla felicità*, Palermo, Sellerio, 1992, pp. 45 e 46.

Il buon gusto, il piacere ch'esso procura, ed eventualmente qualche ragionevole illusione, sono infatti, per la dotta signora, parte integrante della «sana filosofia», che consiste nella «ferma persuasione di essere al mondo per essere felici»²¹. Questa, d'altronde, è la convinzione che fonda e giustifica la *quête au bonheur* che ha animato l'intero Settecento²². Per lo più, si è trattato di un'idea di felicità che ben poco aveva in comune con i modelli tradizionali che vedevano in essa il serto della virtù (nel senso della *virtus* stoica, per esempio) o premio ultramondano di ascetiche macerazioni della carne. Per Voltaire, che per anni (fino alla morte di lei, nel 1749) fu l'amante e soprattutto il compagno di studi di Madame du Châtelet, «la felicità è una parola astratta, composta da qualche idea di piacere» – ed è quest'ultimo che «dispensa ciò che la saggezza promette»²³. Il rapporto tra felicità e piacere, naturalmente, non è così semplice e Voltaire, ovviamente, ne era consapevole. Ma, per quanto concerne la legittimità (morale e filosofica) del diritto che ciascuno ha di cercare la propria felicità e il proprio piacere, a Voltaire non dovevano sembrare necessarie lunghe e complesse argomentazioni metafisiche – gli bastava porre una semplice domanda retorica: *pourquoi donner l'être sans donner le bien-être*²⁴?

III.

*Luxe: c'est l'usage qu'on fait des richesses et de l'industrie
pour se procurer une existence agréable.*

(Saint-Lambert, *Luxe*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire
raisonné des arts et des métiers*, vol. IX, 1765)

Lusso, in generale, significa grande affinamento nella
soddisfazione dei sensi.

(David Hume, *Sull'affinamento delle arti*)

Per produzione di articoli di lusso si deve intendere quella
produzione che non è necessaria alla riproduzione della
forza-lavoro.

(Karl Marx, *Il capitale*, III, 6)

Con l'ammirata indignazione del piccolo borghese che contempla lo spettacolo della munificenza aristocratica, Hyppolite Taine riferisce un paio di aneddoti, sulla cui veridicità sarebbe ozioso indagare, poiché il loro valore risiede nell'icastica esemplarità: «La regina, che ha regalato al Delfino una vettura le cui cornici in vermeil sono ornate di rubini e zaffiri, dice ingenuamente: "Il re non ha forse aumentato la mia cassetta di 200.000 lire? Non certo perché io me la ten-

²¹ *Ivi*, p. 53.

²² Su questo tema classico della filosofia settecentesca, si veda la monografia (non meno classica, ormai) di R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1969.

²³ *Voltaire's Notebooks*, a cura di T. Besterman, Genève, Institut Voltaire, 1952, pp. 351 e 222.

²⁴ Lettera a Mme Du Deffand, 6 settembre 1769, in Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1985, vol. IX, p. 1080.

ga in tasca”». Mentre il principe di Conti avrebbe regalato a una non meglio identificata Mme de B. un anello con la miniatura del suo canarino, ma incastonata con estrema semplicità e senza brillanti, poiché tali erano state le condizioni che ella aveva posto per accettare il dono; il principe, nondimeno, in luogo del vetro che doveva coprire la miniatura, vi fece porre un grosso diamante assottigliato: Mme de B. accettò il ritratto ornitologico, ma restituì il diamante – e allora «il signor principe di Conti lo fece sbriciolare e ridurre in polvere, e se ne servì per seccare l’inchiostro del biglietto che egli scrisse a questo proposito a Mme de B.». Taine aggiunge a commento di questo aneddoto: «Quel pizzico di polvere costava quattro o cinquemila lire, ma si può intuire la forma e il tono del biglietto. Alla suprema galanteria è necessaria l’estrema profusione, e si è tanto più uomini di mondo quanto meno si è uomini d’affari»²⁵.

Questa munifica profusione delle proprie sostanze da parte dell’aristocrazia è più prossima, ancora in pieno Settecento, al tradizionale scambio simbolico di doni delle società primitive di quanto non appartenga alla logica del mercato, fondata sulla quantificabilità del valore di scambio delle merci. La sua totale irriducibilità alla nozione di profitto la pone senza possibilità di dubbio al di là (o meglio, al di qua) dell’ideologia capitalista. Si potrebbe, anzi, avanzare l’ipotesi che il lusso cominciò a essere sentito come un problema filosoficamente ed economicamente rilevante proprio nel momento in cui il modo di produzione capitalistico iniziava timidamente ad affermarsi: non sarà certo un caso se, tra i primi a richiamare l’attenzione sui problemi sollevati dal lusso, sia stato un olandese che visse in Inghilterra e scrisse in inglese come Bernard Mandeville. La seconda edizione della *Fable of the Bees*, apparsa nel 1714 con l’aggiunta di una serie di lunghe note di commento al testo in versi, conteneva alcune riflessioni sul lusso che si discostavano dalla tradizione moralistica ed edificante dell’oratoria secentesca, in cui la questione veniva ancora affrontata nel quadro di un più vasto discorso sulla morigeratezza del buon cristiano o della retorica *de contemptu mundi*. L’opera di Mandeville venne prontamente recepita nella Francia della Reggenza, appena uscita, con un respiro di sollievo, dal lungo crepuscolo tinto di bigottaria del regno del Re Sole e che andava riscoprendo la *joie de vivre*, abbandonandosi a divertimenti e piaceri nuovi, nonché a spericolate speculazioni finanziarie, come quella del famigerato sistema creditizio introdotto da John Law²⁶.

Nel conflitto tra gli interessi della vecchia aristocrazia fondiaria e quelli delle nuove classi produttive – che soprattutto in Francia, erano ancora divise tra commercio e finanza –, il lusso si poneva come una sorta di enigma, un fenomeno la cui natura e il cui valore erano incerti. Benché estranei a ogni prospettiva teologica, critici e apologeti continuavano a concepire il lusso secondo ca-

²⁵ H. Taine, *Le origini della Francia contemporanea. L’Antico Regime*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 254 e 255.

²⁶ Sul dibattito settecentesco a proposito del lusso, cfr. *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, a cura di C. Borghero, Torino, Einaudi, 1974; si tratta di una rappresentativa antologia di testi di filosofi ed economisti.

tegorie non propriamente economiche, in quanto l'accumulo e lo sperpero di ricchezze venivano analizzati in base a nozioni quali l'utilità sociale, il benessere e la comodità individuali, la sacra inviolabilità della proprietà personale che ognuno aveva il diritto di poter usare liberamente. Non stupisce, naturalmente, che, tanto ai critici – che imputavano al lusso la corruzione dei costumi e il trionfo dell'egoismo – quanto agli apologeti – che, come Voltaire, gli attribuivano il merito di far progredire le arti sia “belle” che “meccaniche”, favorendo così il progresso della civiltà, nonché la circolazione dei capitali – sfuggisse lo stretto rapporto che legava il lusso al modo di produzione capitalistico. Nella fase di passaggio, piena di contraddizioni e tutt'altro che indolore, tra un'economia ancora di tipo feudale e una di tipo larvatamente capitalistico, il lusso appariva come un fenomeno ambiguo. Storicamente esso (o un'ostentazione di ricchezze che gli assomigliava) era sempre esistito in tutte le civiltà, una volta che avessero superato il loro stadio primitivo. Ciò che risultava inquietante per lo spirito del capitalismo in via di formazione era l'evidente contrasto tra la parsimonia, che sembrava necessaria all'accumulazione del capitale, e la prodigalità, che sembrava un atteggiamento del tutto naturale in chi avesse acquisito benessere e ricchezza: il lusso, che procurava un'*existence agréable*, era premio all'industriosità dell'individuo intraprendente, accorto e morigerato.

Nel 1867, Karl Marx dedicò a questo aspetto (morale, o moralistico) del problema una pagina illuminante:

Mentre il capitalista classico bolla a fuoco il consumo individuale come un peccato contro la propria funzione e come un 'astenersi' dall'accumulazione, il capitalista modernizzato è in grado di concepire l'accumulazione come 'rinuncia' del proprio istinto di godimento. 'Due anime abitano, ahimè, nel suo petto, e l'una dall'altra si vuol separare' (*Faust*, I, 1112-1113). Agli inizi storici del modo di produzione capitalistico [...] predominano l'istinto di arricchimento e l'avarizia come passioni assolute [...]. A un certo livello di sviluppo un grado convenzionale di sperpero, che è allo stesso tempo ostentazione di ricchezza e quindi mezzo di credito, diventa addirittura necessità di mestiere per il 'disgraziato' capitalista. Il lusso rientra nelle spese di rappresentanza del capitale. Inoltre, il capitalista non si arricchisce come il tesaurizzatore in proporzione del suo lavoro personale e della sua frugalità personale, ma nella misura nella quale succhia forza-lavoro altrui e impone all'operaio la rinuncia a tutti i piaceri della vita. Dunque, benché la prodigalità del capitalista non abbia mai il carattere di buona fede che ha la prodigalità dello spensierato signore feudale, e benché anzi sullo sfondo stiano sempre in agguato la più sudicia avarizia e il calcolo più pavido, tuttavia la sua prodigalità cresce col crescere della sua accumulazione, senza che l'una debba pregiudicare l'altra. Ma con il crescere dell'accumulazione, nel seno sublime dell'individuo capitalista si accende un faustiano conflitto fra istinto di accumulazione e istinto di godimento²⁷.

In queste righe, è già adombrata la nozione di *conspicuous waste* che Veblen, in una prospettiva sociologica estranea alla tradizione marxista, formulerà alla

²⁷ K. Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970, vol. I, pp. 649-650.

fine del secolo nella sua opera più famosa²⁸. Ben più rilevante nel testo marxiano, è tuttavia la distinzione che viene fatta tra l'origine delle ricchezze del tesaurizzatore e quelle del capitalista. Se il primo, come l'avaro delle commedie, sottrae i propri risparmi alla circolazione del denaro, nascondendoli sotto il materasso e così accumula in proporzione alla propria industriosità e frugalità, il capitalista, invece, si arricchisce comprando forza-lavoro altrui e impossessandosi del plus-valore che questa produce. L'origine del lusso, in questo modo, non dipende più dalla parsimonia personale. Il lusso, in quanto «mezzo di credito», è una voce nel bilancio del capitalista, come il salario corrisposto all'operaio o il costo delle materie prime e dei macchinari; perciò il capitalismo nella sua prima maturità non conobbe più la contraddizione tra accumulazione e lusso. Tuttavia quel «conflitto faustiano» tra etica puritana del lavoro e principio di piacere era già sentito dai pensatori pre- o proto-capitalisti settecenteschi.

Lucien Goldmann ha fatto rilevare come alcune delle principali categorie del pensiero illuminista, quali l'individualismo (inteso come autonomia metafisica, morale e politica del soggetto da ogni autorità che non sia quella della sua stessa ragione), la libertà, l'eguaglianza, l'universalità dei diritti, il contratto, la tolleranza e la proprietà, fossero «indispensabili per lo sviluppo di una società basata sullo scambio, cioè borghese» e come, in una sorta di corto-circuito, quelle stesse categorie derivassero da questo stesso sviluppo sociale ed economico, i cui sintomi agli inizi del XVIII secolo, in particolare in Francia, erano appena riconoscibili²⁹.

Al di là di ogni considerazione moralistica, il lusso turbava le coscienze liberali, tolleranti e progressiste degli spiriti più illuminati anche per un altro motivo. Esso era l'indice evidente e ostentato fino all'insolenza di una enorme sperequazione economica che divideva la società dell'Antico Regime in due parti diseguali: i ricchi (pochissimi) e la grande massa dei poveri. A questo ultimi non era riconosciuto il diritto alla libertà o all'eguaglianza, neanche dai filosofi progressisti e riformisti, per il semplice fatto che essi si trovavano esclusi da quella società borghese in formazione e «basata sullo scambio». Le ragioni di questa esclusione, d'altronde, non venivano approfondite: la disuguaglianza era un dato bruto, un mero fatto naturale, presente in ogni consorzio umano. Il rapporto causale che poteva connettere la sperequazione sociale al lusso rimaneva oscuro e inesplorato. Qualche vago sospetto, un sordo disagio, però, Voltaire lo doveva pure aver provato se fa dire allo schiavo negro che Candide incontra nel Surinam, e al quale era stata amputata una mano, in seguito a un incidente occorso lavorando alla mola in uno zuccherificio, e una gamba, come punizione per aver tentato di fuggire da quello stesso zuccherificio: *C'est à ce prix que vous*

²⁸ Cfr. T. Veblen, *La teoria della classe agiata* (1899), in *Opere*, Torino, Utet, 1969; si veda, per esempio, la definizione negativa che viene fornita di tale concetto: «Rigorosamente parlando niente dovrebbe essere compreso nella categoria dello sciupio vistoso all'infuori del dispendio cui si va incontro per motivi di confronto finanziario», p. 137.

²⁹ Cfr. L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, Torino, Einaudi, 1977, in particolare il paragrafo «Illuminismo ed economia di mercato», pp. 27-37.

*mangez du sucre en Europe*³⁰ – senza peraltro che ciò impedisse a Voltaire di essere titolare di azioni della Compagnia delle Indie che speculava su tali commerci.

Nella nota introduttiva a *Le Mondain* (redatta Condorcet e Decroix, curatori dell'edizione delle opere complete di Voltaire apparsa a Kehl a partire dal 1784), si riconosce che una società è felice in proporzione inversa alla grandezza della disuguaglianza economica tra i suoi membri; questa deve essere debellata – si dice con illuministica fiducia – per mezzo di «leggi savie», e «allora il lusso diminuirà senza che l'industria ci perda alcunché». E comunque, «se si accetta come data una grande disuguaglianza, il lusso non è affatto un male: anzi, il lusso fa diminuire notevolmente gli effetti di questa disuguaglianza, facendo vivere il povero a spese delle fantasie del ricco», e pertanto, se ne conclude alludendo a Rousseau, quei «filosofi che hanno considerato il lusso come l'origine dei mali dell'umanità [che, oltre alla sperequazione economica, comprendono la corruzione dei costumi e la mollezza d'animo] hanno dunque preso l'effetto per la causa»³¹.

Karl Marx, circa un secolo dopo, fornirà gli strumenti critici per smascherare l'arcano di questo gioco di specchi, in cui dicotomie più evangeliche che economiche come “i ricchi e i poveri”, giudizi di valore morali sul “mali dell'umanità”, nozioni relative come “il superfluo e il necessario” («la fantasie del ricco») tendeva a occultare la reale dialettica immanente alla produzione e all'ostentazione del lusso. Questo, in realtà, appartiene al ciclo di produzione e riproduzione del capitale ed è funzionale a esso, in quanto, se da un lato il lusso viene inteso come «produzione non necessaria alla riproduzione della forza-lavoro», dall'altro il consumo di lusso, che «momentaneamente» diminuisce nei momenti di crisi o recessione del mercato, tende ad aumentare «nei periodi di prosperità, e segnatamente nel momento della sua falsa euforia, quando il valore relativo del denaro cade già per altri motivi». In queste circostanze, «non cresce soltanto il consumo dei mezzi necessari di sussistenza; la classe operaia (in cui è entrato attivamente il suo intero esercito di riserva) partecipa momentaneamente anche al consumo di articoli di lusso, che in generale le sono inaccessibili, e per di più partecipa anche al consumo della categoria di articoli necessari di sussistenza che in generale costituiscono per la maggior parte mezzi di sussistenza ‘necessari’ soltanto per la classe capitalistica, cosa che, a sua volta, provoca un aumento dei prezzi»³². Non deve poi stupire se questo aumento porta a una nuova crisi, in quanto non ci sono più abbastanza compratori in grado di pagare le merci il cui prezzo è rincarato. Ciò che conta, invece, è che il lusso, ovvero il consumo

³⁰ Nella *Défense du Mondain*, scritta vent'anni prima di *Candide* per difendersi dal attacchi che erano stati mossi contro il suo poemetto *Le Mondain*, tutto il processo di colonizzazione è descritto, e lodato, proprio in funzione dei benefici che arreca al tenore di vita europeo, senza alcun accenno al *prix* di questo benessere, cfr. Voltaire, *Difesa del Modano, ovvero apologia del lusso*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, cit., in particolare p. 177.

³¹ *Prefazione al Mondano*, ivi, p. 162.

³² K. Marx, *Il capitale*, cit., vol. II, pp. 429-430.

in eccesso, si è dimostrato funzionale alla circolazione e riproduzione del capitale.

Lo sperpero, che il «capitalista classico» (verrebbe da dire, pre-capitalista) non aveva compreso, considerandolo «un peccato contro la propria funzione», è divenuto nell'epoca del tardo capitalismo la legge su cui si fonda il consumismo, inteso come malattia senile del capitalismo. Il feticismo della merce e l'«origine ideologica dei bisogni», come la chiamava Baudrillard³³, favoriscono la riproduzione del capitalismo, che produce e consuma i propri prodotti in un circolo chiuso in cui bisogni indotti e fittizi vengono soddisfatti per mezzo dell'offerta di merci superflue. La produzione e il consumo di queste ultime, ovvero ciò che l'etica proto-capitalistica chiamava lusso, sono, in realtà, necessarie al ciclo produttivo del capitale, in particolare nella sua tarda fase consumistica. Il lusso, con l'ostentata gratuità dei suoi sperperi, non è più (se mai lo è stata) la «fantasia dei ricchi» che dà lavoro ai poveri, perché, in realtà, si riduce all'allettamento quotidiano che induce tutti i succubi del consumismo a reinvestire, o a sperperare, il proprio salario in merci inutili affinché esso si trasformi nuovamente in capitale per coloro che detengono i mezzi di produzione.

Il celebre verso di Voltaire – «Il superfluo, cosa assai necessaria»³⁴ – non è più un paradosso né una provocazione per nessuno: è piuttosto la divisa del tardo-capitalista, il quale, oggi, più che «capitale incarnato», dovrebbe essere definito «consumo incarnato».

IV.

Et souvenez-vous d'Horace: c'est l'alphabet des sages.
(Mirabeau a Vauvenargues, 11 febbraio 1739)

Il consiglio di Mirabeau, verso la metà del Diciottesimo secolo, era del tutto superfluo. L'*âge classique*, infatti, non aveva mai perso di vista il modello oraziano, il quale conservò il suo valore esemplare almeno fino alla seconda metà del Settecento: dallo *Art poétique* di Boileau, del 1674, fino al *sapere aude* di cui Kant si approprierà alla vigilia della rivoluzione, nel 1783, la perseverante memoria dei versi e dei motti di Orazio testimonia come la sua presenza fosse ancora viva e vitale, e come le sue massime di saggezza e i suoi principi estetici costituissero, anzi, un'autorità di cui nessuno contestava la validità. È stato osservato che Orazio, tra Sei e Settecento, rappresentò addirittura qualcosa di più di un semplice modello letterario: egli fu, *avant la lettre, le type de l'honnête homme*³⁵. Il suo *quid deceat, quid non* (*Ars poet.*, 308) sanciva, richiamandosi a un innato e non meglio definibile senso del *decorum*, i limiti inderogabili oltre i quali tanto lo stile letterario che le *bienséances* sociali erano destinate a tra-

³³ Cfr. J. Baudrillard, *Genèse idéologique des besoins e Fétichisme et idéologie*, in *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1990 (1972¹), pp. 59-113.

³⁴ Voltaire, *Il Mondano*, v. 21, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, cit., p. 165.

³⁵ R. Naves, *Le goût de Voltaire*, cit., p. 76.

sformarsi in manierismo o leziosaggine. L'*urbanitas* di Orazio si addiceva a una società in cui, come diceva Duclos proprio a metà del secolo nelle *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, l'*homme sociable* «incarna il cittadino per eccellenza»³⁶. Furono la sua morale mondana, il suo epicureismo temperato, la sua amabile ironia ad affascinare la società delle buone maniere che si era lentamente affermata in Francia tra la *ville* e la *cour*. La sua opera poté essere assunta come l'«abecedario dei saggi» da un'epoca che non era più in grado – per debolezza o per eccesso di educazione, poco importa – di apprezzare i rigori dell'etica stoica o le ipocrisie di una morale cristiana gesuiticamente mondannizzata, e tanto meno le rinunce imposte dal tragico rigorismo giansenista di Pascal. Per quel che vale un aneddoto – ossia molto, almeno quanto un trattato di sociologia storica –, si rammenti ciò che il principe di Ligne, ovvero il prototipo di *grand seigneur* cosmopolita, colto, garbatamente edonista e impeccabilmente mondana, sopravvissuto al tracollo dell'Antico Regime, scriveva negli anni bigotti della Restaurazione:

La musica da chiesa mi affascina. Coloro che vogliono trar profitto da tutto per la loro felicità imitano il mio esempio! L'unica nota stonata è che quando ascolto, rapito, Haydn, Mozart, Schubert in un cantico, mi distraigo, e tanto più facilmente in quanto non ho mai saputo recitare il mio rosario e ho dimenticato le mie preghiere. Cerco di ritrovare la concentrazione, ma l'altro giorno mi sono accorto con stupore che, mentre biascicavo quelle preghiere che credevo di ricordarmi, stavo recitando un'ode di Orazio³⁷.

La poesia di Orazio, dunque, poteva fungere perfino da preghiera laica dell'uomo di mondo.

L'«oraziana» epistola a Orazio di Voltaire dimostra come, ancora nel 1772, il poeta augusteo potesse essere non solo un modello di stile, ma addirittura un interlocutore ben vivo, non ancora irrigidito nelle pose retoriche che, pochi decenni più tardi, l'ideologia imperiale neo-classicista attribuirà a una tradizione classica ormai definitivamente estenuata. Nel tono piano, scorrevole, conversevole, ma preciso e limato, degli alessandrini di Voltaire si può invece ancora cogliere l'eco del *sermo* oraziano. L'ottuagenario Voltaire poté rivolgersi al poeta antico riconoscendo in lui uno spirito affine e nella sua «saggezza amabile» la propria, ovvero quella secondo cui l'uomo poteva porsi come la relativa misura di tutte le cose: la lucida e ragionevole consapevolezza della propria relatività, lungi dall'indurre nell'*honnête homme* un ansioso e nichilistico senso di abbandono e di sgomento, poteva ispirare una distaccata curiosità per le cose di questo mondo. Alla felicità umana si commisurava il valore di ogni cosa, ma, a sua volta, questa felicità doveva essere commisurata all'irrimediabile finitezza dell'uomo, laicamente privo di speranze di trascendenza.

Del «voluttuoso» Orazio l'*honnête homme* settecentesco sapeva apprezzare

³⁶ C. Pinot Duclos, *Lo specchio del Settecento. Considerazioni sui costumi*, Milano, Medusa, 2008, p. 91.

³⁷ C.-J. de Ligne, *Aneddoti e pensieri*, Palermo, Sellerio, 1979, p. 136.

l'aspirazione «alla mollezza e alla grazia», la facilità e gaiezza nei versi e nei discorsi, il gusto per «i lieti ozi, i vini e gli amori»; da lui Voltaire dichiara che si può imparare

... a sopportare l'indigenza,
A godere saggiamente d'una onesta opulenza,
A vivere con se stessi, a servire gli amici,
A ridere un po' dei propri stolti nemici,
A congedarsi dalla vita, sia triste o felice,
Rendendo grazie agli dèi di avercela donata³⁸.

Questo non è un esercizio retorico – per quanto sia lecito dubitare che il ricchissimo signore di Ferney sarebbe mai stato disposto «a patire l'indigenza»; è un modo, molto “filosofico” (nel senso settecentesco del termine), di salutare in quella *curiosa felicitas Horatii* di cui già parlava Petronio (*Sat.*, 118) una disponibilità alla vita, che rifugge tanto dall'ascetismo quanto da ogni vitalismo panico, e soprattutto da ogni fanatismo, ma che mantiene sempre un sereno controllo di sé, facendo in modo di trovarsi comunque a proprio agio, con il minimo sforzo, in questo scomodo mondo. Ritirati a Tivoli o a Ferney, questi civilissimi *country gentlemen* potevano credere – e, plausibilmente, non a torto – di aver trovato quel punto archimedeo che permettesse loro di assistere agli svolgimenti e sconvolgimenti delle umane cose dall'esterno e con partecipe ironia: al sicuro nella propria lussuosa sistemazione ai confini con la Svizzera, che gli è stata scioccamente rimproverata da taluni, Voltaire poteva intraprendere la proprie rumorose battaglie civili per la tolleranza e la libertà di pensiero e, al contempo, rivolgersi al tanto ammirato poeta antico, con tono confidenziale e disilluso:

Questo mondo, lo sai, è un quadro cangiante,
Talvolta gaio, talvolta mesto, eterno, e nuovo³⁹.

Onusto di gloria e certo ormai dell'immortalità del proprio *esprit* (ma non della propria anima), il “vegliardo di Ferney” poteva contemplare dalla terrazza del proprio *château* il contraddittorio spettacolo della Storia, facendo poco caso al sublime scenario alpino, perché sempre poco gl'interessò la natura: ciò che attirava la sua attenzione erano piuttosto i quattro stati che si affacciavano sul lago di Ginevra. In essi, nelle loro differenze, vedeva rappresentate tutte le contraddizioni dell'agire umano, stravagante eppure talvolta assennato e ragionevole: conversando con Orazio, la sua sdentata bocca senile poté tuttavia atteggiarsi ad un ambiguo ma sereno sorriso, perché egli nutriva la certezza che la sua

³⁸ Voltaire, *A Orazio*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, cit., p. 223, trad. modificata: ...*à souffrir l'indigence, / À jouir sagement d'une honnête opulence, / À se moquer un peu de ses sots ennemis, / À sortir d'une vie ou triste ou fortune, / En rendant grâce aux dieux de nous l'avoir donnée.*

³⁹ Ivi, p. 221: *Ce monde, tu le sais, est un mouvant tableau / Tantôt gai, tantôt triste, éternel, et nouveau.*

prodigiosa intelligenza, che gli anni sembravano acuire invece che offuscare, lo aveva posto ormai al di fuori del tumultuoso divenire della storia. Il *vieillard* era ormai arrivato: non aveva che da attendere che gli altri, i suoi «stolti nemici», i *Welches, le vulgaire* rinsavito, lo raggiungessero, seguendo la via che aveva tracciato. Come osservò Roland Barthes, «la felicità di Voltaire fu di dimenticare la storia, nel momento in cui questa lo portava»⁴⁰: e bisognerebbe aggiungere che fu ancora più felice perché morì senza sospettare che, ben presto, proprio quella storia, che egli stesso aveva messo in movimento e che contemplava con distacco dal suo *château*, avrebbe travolto nel proprio progredire lui, i suoi *loisirs*, il suo *esprit*, il suo *goût*, il suo *bon sens* e la sua *raison*, in breve avrebbe travolto il suo stesso mondo.

Per questo, quando, all'inizio degli anni Sessanta del XX secolo, Auden provò a fornire il ritratto di quelli che chiamava *the horatians*, ovvero i rampolli della stirpe di Orazio Flacco, finì per comporre solamente una «bella poesia», un tantino troppo nostalgica, e alquanto anacronistica rispetto all'«età ansiosa» in cui si trovò a vivere. La storia aveva, infatti, già sopravanzato di molto le condizioni materiali che ne avevano reso possibile, in un'epoca ormai remota, la fioritura e la diffusione, invero sempre molto elitaria. Solo dei *rentiers* disperatamente aggrappati ai propri privilegi di classe, potevano rispondere – a chi li accusava di sottrarsi alle proprie responsabilità morali e politiche celandosi dietro a una presuntuosa atarassia – «possiamo solo / fare quello per cui ci sembra d'esser fatti, guardare a / questo mondo con occhio felice / ma da una sobria prospettiva»⁴¹: e ciò, evidentemente, è falso, perché non ci sono più «sobrie prospettive» da cui assistere al truculento spettacolo della storia, e per lo più un «occhio felice» è, oggi, un occhio spietato oppure cisposo (e Auden non poteva non saperlo). I moderni seguaci di Orazio non possono guardare né con stupore né con curiosità né con indignazione le contraddizioni che lasciavano interdetto Voltaire quando contemplava il vasto arazzo della storia «dei costumi e dello spirito delle nazioni». Questi, nella propria lotta contro il fanatismo, la malafede, l'ipocrisia, l'ottusità e la barbarie, era fermamente convinto di avere dalla propria parte quello che altri, pomposamente, chiamerà Spirito del Tempo, il quale avrebbe ricomposto, prima o poi, ogni contrasto: i moderni oraziani, al contrario, sono essi stessi la contraddizione, ma, accecati dalla propria falsa coscienza, non se ne accorgono.

⁴⁰ R. Barthes, *L'ultimo degli scrittori felici*, in *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1966, p. 46.

⁴¹ W.H. Auden, *Gli oraziani*, in *Città senza mura*, Milano, Mondadori, 1981, p. 91.

V.

*Avant donc d'écrire apprenez à penser.
 Selon que notre idée est plus ou moins obscure,
 L'expression la suit, ou moins nette ou moins pure.
 Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,
 Et les mots pour le dire arrivent aisément.*
 (Nicolas Boileau, *Art poétique*, I, 150-154)

Lo stile lo si ottiene solo con un lavoro atroce,
 con un accanimento fanatico e una totale dedizione.
 (Gustave Flaubert, 1846)

In uno scritto del 1749, *Connaissance des beautés et des défauts de la poésie et de l'éloquence dans la langue française*, tradizionalmente attribuito a Voltaire, si legge, nel capitolo intitolato “Langage”, che «il mezzo più sicuro, pressoché l'unico, per acquistare una perfetta conoscenza delle sottigliezze di una lingua, e soprattutto di quelle espressioni che sembrano contrarie alle regole, è di conversare spesso con una persona istruita. S'imparano più cose nel corso di qualche conversazione con una persona di questo genere che con la lettura che lascia sempre dei dubbi»⁴². Se la purezza della lingua e la precisione dello stile si apprendono attraverso il commercio con i *gens délicats*, ciò significa che il loro innato buon gusto vale più dell'autorità libresca della precettistica dei trattati di poetica e retorica. Ciò comporta, altresì, che lo stile si fonda su una facoltà indefinibile per definizione come il gusto. Questo è il nucleo del felice paradosso di quello che si potrebbe chiamare (tanto per dargli un nome) il “classicismo voltairiano”: mentre non perde occasione per difendere i valori e riverire i capolavori del classicismo del *Grand Siècle*, Voltaire non pare curarsi della circolarità – ai nostri occhi – passabilmente viziosa che lega, secondo lui, gusto e stile. Come il buon gusto soltanto può giudicare la validità dello stile, così lo stile deve obbedire solo alla “regola del gusto”: in entrambi i casi, non esiste un codice che prescriva in astratto e universalmente i criteri dell'uno e le convenzioni formali dell'altro. Con Voltaire, la poetica classicista sembra perdere il suo carattere codificato e prescrittivo, senza tuttavia perdere la sua natura rigidamente vincolante. Si direbbe che criteri di giudizio e norme stilistiche siano state introiettate da Voltaire a tal punto che non avevano più nemmeno bisogno di essere formulati in leggi e prescrizioni generali: si trattava solo di saperli opportunamente applicare nei casi particolari tanto dovevano apparire inconcussi per

⁴² Voltaire, *Connaissance des beautés et des défauts de la poésie et de l'éloquence dans la langue française*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXIII, pp. 383-384. Tra Sei e Settecento, simili opinioni appartenevano al novero dei luoghi comuni; si rammenti, per esempio, quanto affermava Saint-Évremond, più di mezzo secolo prima di Voltaire: «La questione più essenziale è acquistare un autentico discernimento e procurarsi un puro rischiaramento. La natura ci dispone a ciò, l'esperienza e il commercio con le persone squisite completano la nostra formazione», in *Quelques observations sur le goût et le discernement des Français* (1684), in *Œuvres en prose*, Paris, Didier, 1966, vol. III, p. 128.

un *homme de goût*. La loro ovvietà potrebbe dare la misura del trionfo del classicismo, se non fosse che, proprio a metà del XVIII secolo, forse proprio a causa di questa ovvietà (ridotta ormai alla banalità del luogo comune), le basi del classicismo cominciavano a vacillare e le sue forme a svuotarsi di senso, diventando meri *clichés*.

Per Voltaire, tuttavia, lo stile dovette essere sempre nient'altro che una dimestichezza nell'uso degli strumenti e delle forme poetiche (e non solo di queste, ma anche delle forme mondane delle buone maniere e del *savoir vivre*)⁴³, che si acquisisce solo con la consuetudine, la pratica, e l'imitazione dei buoni esempi. Forse lo stile stesso fu, per lui, un'abitudine, un costume irriflesso, un modo di pensare, di esprimersi e di agire, che, una volta appreso, non risulta più facilmente distinguibile da una disinvolta naturalezza. Identificando, com'è risaputo, lo stile con *l'homme même*, Buffon non farà che sancire questa convinzione, che Voltaire aveva espresso, di sfuggita, in una lettera, quando non aveva neppure quarant'anni, ma che avrebbe potuto sottoscrivere ancora quarant'anni più tardi: «Non dite che lavoro troppo [...]. Uno spirito votato da molto tempo alle belle lettere vi si abbandona senza pene e senza sforzi, così come si parla facilmente una lingua appresa da molto tempo, e come la mano del musicista scorre senza fatica su un clavicembalo». Lo stile dovette apparire ai *gens de goût* del primo mezzo secolo, come una sorta di *medium* diafano tra l'intenzione e l'atto, tra il pensiero e la parola. Lo "stile prezioso" veniva considerato disdicevole proprio perché, a causa della sua ridondanza, per quanto arguta ed elegante, rivelava – anzi, ostentava – un eccessivo lavoro, un "accanimento" sulle forme espressive (la lingua, in primo luogo) che tradiva lo scarto, la differenza, la disomogeneità tra il pensiero e l'espressione. Per Marivaux, lo stile, in quanto tale, a rigore, non costituisce neppure un autentico problema e coloro che, criticando un'opera letteraria, «si accaniscono sullo stile» mancano – a suo dire – il bersaglio, poiché, «se l'idea dell'autore è giusta, che cosa trovate da ridire sul segno di cui egli si serve per esprimere tale idea?»⁴⁴. Il valore dello stile si commisura, così, solo alla chiarezza e distinzione dell'idea espressa. Coloro che, con l'estrema ricercatezza e concettosità dell'elocuzione, perseguono più la *préciosité* che la "bella natura", finiscono per sovvertire la funzione dello stile, facendo di esso un'esibizione di virtuosismo affabulatorio che è l'esatto contrario, per non dire la negazione, dell'ideale di stile come forma trasparente *convenable à la matière que l'on traite*⁴⁵. Lo *style précieux* non è nemmeno riconosciu-

⁴³ Conformemente, d'altronde, all'autorevole invito di Boileau: «Non basta essere gradevoli e affascinanti in un libro, / Bisogna anche saper conversare e vivere» (*C'est peu d'être agréable et charmant dans un livre, / Il faut savoir encore et converser et vivre*), N. Boileau, *Art poétique*, IV, 124.

⁴⁴ P.C. de Chamblain de Marivaux, "Du style", *Cabinet du philosophe*, VI, in *Journaux et œuvres diverses*, Paris, Garnier, 1969, pp. 386 e 388.

⁴⁵ Voltaire, *Style, Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XX, p. 437; su ciò, si vedano gl'interessanti rilievi a proposito dell'implicita identificazione da parte di Voltaire del modello classicista di stile, normativo e universale, e lo stile *tout court*, in E. Caramaschi, *Dubos et Voltaire*, cap. V, in "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", X, 1959.

to come uno stile tra i diversi possibili, poiché lo “stile” è propriamente e solamente quello “naturale” del classicismo: gli scrittori preziosi «non hanno alcuno stile o, se si preferisce, non ne hanno che l'ombra; lo stile deve scolpire i pensieri, costoro sanno soltanto tracciare parole»⁴⁶. È significativo che, alla metà del secolo, sia uno scienziato a recuperare, quasi con le stesse parole, le idee espresse vent'anni prima da uno scrittore come Marivaux (che le derivava da una lunga tradizione); è un'ulteriore testimonianza di come la validità dell'ideale classicista di stile fosse universalmente condiviso. Il metodo compositivo di cui Buffon abbozza i principi fondamentali, pensando plausibilmente alle proprie opere di storia naturale, è il medesimo di Marivaux, romanziere e drammaturgo: «Quando però avrà composto un piano, una volta che avrà raccolto e messo in ordine tutti i pensieri essenziali al suo argomento, [l'autore] comprenderà facilmente qual è il momento in cui deve prendere la penna, coglierà il punto di maturazione della produzione dello spirito, si affretterà a farlo sbocciare, non proverà altro che piacere a scrivere; le idee si susseguiranno facilmente e lo stile sarà naturale e facile»⁴⁷. L'implicito presupposto teorico di un simile modo di concepire la scrittura è la fiducia che l'“età classica” poté nutrire circa l'omogeneità tra pensiero ed espressione, tra idea e segno. La lingua classica, da Descartes a Marivaux, Buffon e Voltaire, è (o si pretende che sia) strutturalmente omologa all'*ordo idearum*⁴⁸.

Ancora Flaubert, attorno alla metà del secolo successivo, si sforzerà di credere a questa omologia – o forse, semplicemente, la rimpiangerà –, dichiarando a più riprese che «non ci sono bei pensieri senza belle forme, e viceversa»⁴⁹ e che «più un'idea è bella, più la frase è sonora [...]. La precisione del pensiero fa (ed è essa stessa) quella della parola»⁵⁰. La fiducia di Flaubert, però, doveva ineluttabilmente confrontarsi, e scontrarsi, con quelle che Walter Benjamin chiamerà la «concezione borghese della lingua», ossia quella concezione strumentale, referenziale, secondo la quale «il mezzo della comunicazione è la parola, il suo oggetto la cosa [o il pensiero], il suo destinatario l'uomo»: nell'epoca della cattiva mediazione, imposta dal modo capitalistico di produzione, la convinzione in una salda e biunivoca corrispondenza tra la parola e cosa, tra intenzione ed espressione, tra comunicazione e ricezione, palesa la propria «vacua inconsi-

⁴⁶ G.-L. Leclerc de Buffon, *Discorso sullo stile* (pronunciato all'Académie française il 25 agosto 1753), in *Ritratti di animali*, Milano, Medusa, 2008, p. 122, trad. lievemente modificata.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 120-121.

⁴⁸ Con la consueta lucidità, Roland Barthes ha trovato le parole per sintetizzare la situazione: «“La forma costa cara”, diceva Valéry [...]. Eppure c'è stato tutto un periodo, quello della scrittura borghese trionfante, in cui la forma costava quasi quanto il pensiero; si vigilava certo alla sua economia, alla sua eufemia, ma la forma meno costava quanto più lo scrittore utilizzava uno strumento già formato [...]. Si potrebbe dire che in tutto questo periodo la forma aveva un valore d'uso», R. Barthes, *Il grado zero della scrittura*, seguito da *Nuovi saggi critici*, Torino, Einaudi, 1982, p. 46.

⁴⁹ Lettera a L. Colet, 18 settembre 1846, in G. Flaubert, *Correspondance*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1973, vol. I, p. 350.

⁵⁰ Lettera a Mlle Leroyer de Chantepie, 12 dicembre 1857, *ivi*, 1980, vol. II, p. 785.

stenza»⁵¹, ovvero la sua natura ideologica. La sisifea fatica dello stile che Flaubert dovrà affrontare per scrivere ogni riga dei suoi romanzi è il sintomo più lampante dell'infondatezza di tale fiducia. L'interminabile ricerca dell'inafferabile *mot juste* testimonia dell'impossibilità di fissare qualsiasi criterio su cui fondare la convenevolezza e la precisione lessicale⁵². Questa ricerca, per Flaubert, non è in nessun modo guidata dalla chiarezza dell'idea, e certamente non approda a uno stile «naturale e facile».

Per Buffon, lo stile non era «che l'ordine e il ritmo che vengono impressi ai propri pensieri»: ⁵³ esso, in altri termini, non era che la disposizione estrinseca di questi ultimi. Flaubert, esasperato, esclamerà invece: «La perla è la malattia dell'ostrica e lo stile, forse, è l'emanazione di un dolore più profondo»⁵⁴. Lo stile, ormai, è il prodotto di un conflitto tra lo scrittore e la sua stessa lingua (ossia il suo strumento espressivo) per trovare parole che la *bêtise* non abbia ancora sequestrato e ridotto a vuota trivialità; è la cicatrice lasciata dalla lacerazione tra la «verità» dell'arte e l'ideologia dominante. L'ideale di naturalezza e facilità, a questo punto, può sopravvivere solamente come nostalgia (ideologica) del passato. La *firma facilitas* di Quintiliano, cui potevano ancora continuare a fare appello neanche un secolo prima i teorici della retorica settecenteschi⁵⁵, non ha ovviamente niente a che vedere con la sciatta faciloneria della scrittura giornalistica (nell'accezione attuale dell'aggettivo), che, col pretesto di essere facilmente comprensibile alla maggioranza anonima del pubblico pagante, si è fatta strumento dell'ideologia⁵⁶; ma già attorno al 1850, appariva remotissimo il tempo in cui ai *journalistes* Voltaire poteva additare Pierre Bayle come *premier modèle* di stile⁵⁷.

⁵¹ W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus novus*, Torino, Einaudi, 1982, p. 57.

⁵² Si rammenti l'attenzione che Voltaire riservava alla correttezza linguistica e la sua indignazione nei confronti delle libertà espressive di Rousseau, cfr. Voltaire, *Lettere sulla "Nouvelle Héloïse"*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, cit., in particolare pp. 193-194; nello stesso spirito e con pari severità (ma senza il sarcasmo riservato al ginevrino), Voltaire commentò le opere di Corneille, e, nel corso del suo ultimo soggiorno a Parigi nel 1778, a ulteriore conferma dei suoi interessi propriamente linguistico-lessicali, Voltaire presentò all'Académie française il progetto per un nuovo dizionario della lingua francese; se ne veda il verbale in G. Desnoiresterres, *Voltaire et la Société au XVIII^e siècle*, Paris, Didier, 1878, vol. VIII, pp. 332-333.

⁵³ G.-L. Leclerc de Buffon, *Dell'arte di scrivere*, in *Ritratti di animali*, cit., p. 131; si tratta di un abbozzo del discorso letto all'Académie française.

⁵⁴ Lettera a Louise Colet, 16 settembre 1853, in G. Flaubert, *Correspondance*, cit., vol. II, p. 431.

⁵⁵ Si veda, per esempio, in ambito italiano, G. Parini, *De' principii fondamentali e generali delle belle lettere applicati alle belle arti*, VIII, "Della facilità", *Poesie e prose*, Roma, Cremonese, 1959, p. 395.

⁵⁶ Già Diderot, tuttavia, rifletteva perplesso sui versi di Orazio (sempre lui): *brevis esse laboro, / obscurus fio* («cerco di essere breve, / e finisco per essere oscuro»), e commentava: «Si potrebbe aggiungere: voglio essere semplice e divento sciatto (*plat*)», in D. Diderot, *Pensées détachées sur la peinture*, in *Œuvres esthétiques*, Paris, Garnier, 1959, pp. 821-822.

⁵⁷ Cfr. Voltaire, *Conseils à un journaliste*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXII, p. 263.

Per Voltaire, godere, scrivere e vivere (*Jouissons, écrivons, vivons, mon cher Horace*) erano, forse, tre sinonimi. Per Flaubert, un secolo dopo, scrivere sarà sinonimo di lavoro (*Travaille, travaille, écris, écris*), ossia fatica, frustrazione, solitudine: «Talora lo sconforto mi assale: lo stile è la vera fatica di Sisifo, per non parlare della prosa! Non si finisce mai»⁵⁸. A differenza del *buen retiro* presso Ginevra, l'ascetico romitorio di Croisset non avrebbe mai potuto essere ribattezzato dal suo proprietario *Les Délices*.

VI.

*Je crois que j'étais né plaisant, et que c'est dommage
que je me suis adonné parfois au sérieux.
(Voltaire a d'Argental, 13 ottobre 1760)*

Come tutte le persone serie, Voltaire conosceva il valore della frivolezza, e non temeva di dichiarare apertamente: «Non si può essere seri con se stessi. Se la natura non ci avesse fatto un po' frivoli, saremmo molto infelici. Ed è grazie a questa frivolezza che la maggior parte delle gente non s'impicca»⁵⁹. Non era, questa, un'idea nata da un umore passeggero, e Voltaire la svilupperà più compiutamente in un breve testo pubblicato nel 1765: dopo aver enumerato alcuni famigerati esempi di fanatismo sanguinario, di crudele stupidità che hanno contraddistinto la storia degli uomini, Voltaire giunge alla conclusione che «fortunatamente gli uomini sono tanto leggeri, tanto frivoli, così toccati dal presente, così insensibili al passato, che, su duemila, ce ne sono solamente due o tre che siano indotti a queste riflessioni»: «Gli antichi non immaginarono niente di meglio che far bere le acque del Lete a coloro che dovevano vivere nei Campi Elisi»⁶⁰. Potrà sorprendere che proprio Voltaire ritenesse che un'oblissa frivolezza potesse costituire una difesa contro i mali del mondo – anche se, ovviamente, egli apparteneva piuttosto a quel ristretto novero d'individui («solamente due o tre su duemila») che non dimenticavano né tanto meno ignoravano le funeste imprese dell'umana crudeltà – ma non per questo era disposto a rinunciare ai benèfici effetti della frivolezza, poiché rinunciarvi avrebbe significato condannarsi all'infelicità, ossia darsi per vinti. Ridere, sorridere, ironizzare, per Voltaire, poteva ancora essere una soluzione, perché, per lui come per Montesquieu, l'*esprit* è sostanzialmente *le bon sens joint à la lumière*⁶¹. È l'unione del rigore e della lucidità della ragione con le osservazioni del senso comune che produce

⁵⁸ Lettera a Louise Colet, 7 ottobre 1853, in G. Flaubert, *Correspondance*, cit., vol. II, 1980, p. 447.

⁵⁹ Lettera a Mme Du Deffand, 12 settembre 1760, in Voltaire, *Correspondance*, cit., 1980, vol. V, p. 1103.

⁶⁰ Voltaire, *Frivolezza*, in *Il pirronismo della storia, e altri scritti storici*, Milano, Medusa, 2005, p. 198; apparso originariamente nel 1765 nei *Nouveaux mélanges*, nelle edizioni postume delle opere di Voltaire questo testo venne inserito come voce del *Dictionnaire philosophique*.

⁶¹ L. Secondat de Montesquieu, *Mes pensées*, § 1740, in *Œuvres complètes*, cit., p. 1031.

la scintilla dell'*esprit* e, al contempo, rende possibile una visione penetrante e distaccata, oggettiva e critica della realtà, delle sue storture e delle sue iniquità.

L'*esprit* poté non essere un insulso orpello, perché, come stato fatto notare, per Voltaire (ma ciò vale anche per Montesquieu e compagnia), «il buon senso è la buona coscienza del riso»⁶². Il motto di spirito – ironico, sarcastico, sprezzante – non si riduceva a una soggettiva eccedenza di contrastanti tensioni psichiche che si scaricava in una risata: l'*esprit* voltairiano, al contrario, poteva contare su un fondamento “oggettivo”. Esso nasceva dalla lucidità (*lumière*) con cui il buon senso, per riprendere le parole di Montesquieu, sapeva istituire «il giusto confronto tra le cose» e coglierle «nel loro stato positivo e nel loro stato relativo». In altri termini, la sua funzione era, nello stesso tempo, conoscitiva e critica. Sono precisamente questi i tratti che, secondo Adorno, caratterizzano l'ironia classica. Essa, infatti, «confuta l'oggetto in quanto lo rappresenta come ciò che pretende di essere e lo commisura – senza giudizio, quasi senza intervento del soggetto osservante – al suo essere-in-sé. Essa coglie il negativo confrontando il positivo con la sua pretesa positività»⁶³. L'istanza critica dell'ironia emerge (o dovrebbe farlo) dalla semplice esibizione dell'assurdità di ciò che s'intende criticare: la sua rappresentazione è già la sua condanna. Per questo, «non appena aggiunge una parola di spiegazione, l'ironia si distrugge»; ma affinché l'effetto corrosivo dell'ironia possa agire efficacemente contro il proprio oggetto, è necessaria una «risonanza sociale», un previo consenso da parte di quanti sono invitati a riderne circa ciò che deve essere considerato risibile. A Voltaire questo consenso proveniva da quella *république immense d'esprits cultivés*⁶⁴, alla cui formazione in Europa egli assisteva con compiacimento e, anzi, contribuiva attivamente con la propria instancabile attività di tragediografo, poeta e polemista. Questa costituiva il suo pubblico d'elezione, in grado di cogliere e apprezzare la *finesse* del suo spirito e della sua ironia, perché condivideva gli stessi criteri di giudizio, gli stessi valori e la stessa tradizione culturale. Dopo di allora, nel corso di un paio di secoli, in sincronico parallelismo con l'affermarsi della società borghese fondata sul modo di produzione capitalistico, l'unità di questa *koiné* si è progressivamente dissolta sotto il peso dell'universale e cattiva mediazione imposta da quelli che Althusser chiamò gli «apparati ideologici di Stato». Una delle conseguenze fu che «il *medium* dell'ironia, la differenza tra ideologia e realtà, è scomparso. L'ideologia si rassegna a confermare la realtà attraverso la duplicazione pura e semplice della stessa»; Adorno ne conclude che «è difficile scrivere satire»⁶⁵.

Perduta la propria forza critica, l'ironia si riduce a innocuo intrattenimento per famiglie, o a subdolo dispositivo di controllo per occultare ideologicamen-

⁶² Y. Belaval, *L'esprit de Voltaire*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», XXIV (1963), p. 149.

⁶³ T. W. Adorno, *L'errore di Giovanale*, § 134, in *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1979, p. 253.

⁶⁴ Lettera al principe Galitsin, 14 agosto 1767, in Voltaire, *Correspondance*, cit., vol. XIII, p. 63.

⁶⁵ T. W. Adorno, *L'errore di Giovanale*, cit., pp. 255 e 253.

te la falsa coscienza: è molto tempo ormai che le persone per bene, se ridono, ridono degli altri, del diverso, dei “persiani”, per rimuovere il disagio che procura loro l’idea stessa della diversità. Si ride per sdrammatizzare, per lo più, le disgrazie e le miserie altrui, avendo oscuramente coscienza che basta poco perché diventino le nostre. Nel 1938, quando il cataclisma fascista stava per trascinare all’inferno con sé tutta la vecchia Europa, che ancora non si era ripresa del primo conflitto mondiale, Bertolt Brecht esclamava: «Davvero, vivo in tempi bui! / La parola innocente è stolta. Una fronte distesa / Vuol dire insensibilità. Chi ride, / La notizia atroce / Non l’ha ancora saputa»⁶⁶. Il sorriso della frivolezza sembra essersi tramutato nel *rictus* cadaverico del *keep-smiling* pubblicitario. Ancora nel 1948, Auden si ostinava a rivendicare che, «la sera, il contadino giocherà a carte e il poeta scriverà versi, ma esiste un principio politico che entrambi sottoscrivono, ed è questo: fra le tre o quattro cose per le quali un uomo d’onore deve essere disposto, se necessario, a morire, il diritto al gioco, alla frivolezza, non è la meno importante».⁶⁷ Dinanzi a tanto buon senso mal riposto, si erge la domanda, ineludibile e irritante, di Adorno: «Ma che cosa sarebbe mai l’arte come storiografia se scotesse via da sé la memoria del dolore accumulato?»⁶⁸ – a Voltaire, probabilmente, sarebbe sfuggito il senso di questa domanda, quella che per noi è la sua lampante retoricità, perché egli ebbe la fortuna di essere così sicuro di sé, della necessità storica della propria missione, del valore della propria cultura, del proprio gusto e del proprio stile, che poté «digrignare i denti» con garbo⁶⁹, scherzare con crudeltà, divertire con intelligenza, discettare con levità, essere spietato con eleganza e arguto dedicandosi *au sérieux*, essere frivolo e ambire alla felicità essendo perfettamente consapevole dell’iniquità e infelicità di questo mondo: un privilegio che la storia, da allora, non ha più concesso ad altri.

⁶⁶ B. Brecht, *A coloro che verranno*, in *Poesie e canzoni*, Torino, Einaudi, 1975, p. 97.

⁶⁷ W. H. Auden, *La mano del tintore*, in *Saggi*, Milano, Garzanti, 1968, p. 134.

⁶⁸ T. W. Adorno, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi, 1977, p. 434.

⁶⁹ In una lettera a Mme Roger des Genettes del gennaio 1860, Gustave Flaubert dichiarava, non senza ammirazione: «Rideva forse Voltaire? Digrignava i denti», in G. Flaubert, *Correspondance*, cit., 1991, vol. III, p. 73.

L'«invenzione» della complementarità del pensiero federalista di Kant e Hamilton in Italia

di Corrado Malandrino

(Università del Piemonte Orientale)

The 'invention' of the 'complementarity' of Kant's and Hamilton's federalist thought is the result of Mario Albertini's philosophical elaboration. His idea of this 'complementarity' is bound to join together in one theoretical unit the value of the 'perpetual peace' among nation-states with the constitutional concept of the liberal right in the international (and particularly European) frame. Albertini says this is possible, like both Kant and Hamilton demonstrated in their federalist essays (Zum ewigen Frieden and The Federalist), through the theory of the federal state. Therefore Kant's and Hamilton's political discourses are, in the opinion of Albertini and of his students, 'complementary' and constitute a homogeneous nucleus. Nevertheless Albertini's theory appears as a rhetorical 'invention', that is a rhetorical procedure and argument to elaborate a convincing federalist ideology, not a result of scientific proceedings and discovery.

Keywords: *Rhetorical Invention, Federalist Complementarity, Federalist Theory, Federal State, Federalism, Perpetual Peace, Federalist Ideology*

Premessa

Secondo i precetti della retorica classica, una «invenzione» corrisponde, nell'ambito della formulazione del «discorso» (anche di quello politico), «alla ricerca e al ritrovamento delle idee adatte alla materia [...], idee che servano come strumenti intellettuali e affettivi per raggiungere il successo della parte» che promuove l'azione¹. L'invenzione non è quindi un «processo creativo» (del tipo che si suppone esser quello che porta a una «scoperta», se con tale termine s'intende appunto un'attività che produce qualcosa di totalmente nuovo o inedito, come la lampadina di Edison o la scoperta del 'nuovo mondo'), ma il «ritrovamento» per mezzo della ricerca e della memoria di quegli elementi ideali già esistenti e utili alla persuasione «dell'arbitro della situazione», figura questa che

¹ Cfr. H. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna, Il Mulino, 1969, p. 30.

nella retorica indica colui «che può modificare la situazione» con l'azione o con il discorso. Per esempio, in un processo le parti sono gli attori di una causa, l'«arbitro della situazione» è il giudice; nella vita politica di una società democratica, le parti sono i partiti e i loro sostenitori, l'arbitro è il popolo, che col suo voto può determinare il cambiamento di una situazione. Nella materia di cui ci dobbiamo occupare, le parti sono gli intellettuali e/o i movimenti che si rifanno alle innumerevoli e proteiformi dottrine che cadono sotto la definizione di «federalismo»; l'arbitro della situazione è la pubblica opinione colta, che col suo orientamento o col suo voto decide quale delle interpretazioni del federalismo abbia maggior credibilità e forza, e che influenza decisamente il mondo politico-istituzionale.

L'idea della «complementarità» di Hamilton e Kant si è rivelata «un'invenzione» capace di unire in un solo nucleo teorico elementi valoriali e istituzionali dei pensieri politici (o di quote importanti di essi) di due grandi autori del federalismo (inteso in senso ampio), operando in modo da rendere così questo nocciolo federalista più omogeneo a partire da due eterogeneità e più funzionale ai propri scopi. È pertanto un'invenzione molto forte, un argomento ritenuto decisivo da chi lo propone, e adatto a consolidare il genere di federalismo che lo accetta, lo fa suo e riesce a imporlo nella discussione scientifica e politica. Ma si tratta appunto di un'«invenzione», ossia di un procedimento retorico, e non di una «scoperta», ossia del risultato di un processo scientifico. Premesso questo, ci si deve porre le fatidiche sei domande che concernono la produzione di ogni invenzione retorica: chi? che cosa? dove? perché? come? quando?

Il «che cosa» è fornito dall'enunciato, ed è l'assunto della «complementarità» tra Kant e Hamilton, inteso come un assioma, qualcosa che si dimostra da sé in modo evidente. Se questo è vero (e riprenderò la risposta a questo punto alla fine), resta da indagare intorno alle altre domande, con riferimento all'Italia a partire da quando si diffonde una specifica conoscenza dei due autori in questione. Tuttavia, si può tranquillamente anticipare il risultato finale di questa indagine (che coincide in realtà con la tesi che sta dietro l'enunciato assiomatico stesso): sarebbe arduo, forse impossibile, dimostrare l'esistenza di una percezione – ancorché di una specifica teorizzazione – in Italia della «complementarità federalista» tra i pensieri politici di due autori così diversi e distanti come Kant e Hamilton, prima dell'elaborazione ideologico-critica di Mario Albertini, il quale poco dopo la metà del Novecento ne fu il massimo assertore. Credo sia facilmente dimostrabile che addirittura, per molto tempo, non fu nemmeno avvertita in Italia (e ancor oggi lo sia da pochissimi, almeno in modo accertabile) una qualunque consapevolezza della complementarità filosofica e politica tra i due pensatori. Occorre prender atto del fatto che, da un lato, è addirittura relativamente recente l'identificazione in Hamilton del maggior autore – come in realtà fu – del *Federalist*². Prima degli anni Cinquanta, nella letteratura sul federa-

² Cfr. l'ampia introduzione di L. Levi all'ultima riedizione di A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *Il federalista*, Bologna, Il Mulino 1997, pp. 9-116, che ripropone l'edizione italiana del 1980 curata da M. D'Addio e G. Negri. In verità, la prima edizione italiana del *Federalist*, trad. di B.M.

lismo americano prevaleva l'idea che fossero altri i padri riconosciuti della costituzione federale e quindi del federalismo, Washington o Madison in genere, piuttosto che Hamilton. Questi, tranne che nella letteratura specialistica, è di solito poco ricordato. Sono pochissimi in Italia gli studi politici sulla figura e sull'opera storica di Hamilton³. Alcune rapide verifiche condotte sugli strumenti di ricerca scientifico-bibliografica ed editoriale permettono di constatare l'estrema esiguità della ricorrenza del nome di Hamilton, se si eccettua appunto la letteratura federalista europea di matrice albertiniana⁴.

Anche Kant, sebbene sul piano filosofico sia da sempre ben conosciuto e studiato in Italia per il complesso del suo criticismo, per il kantismo sociale nelle varie stagioni neokantiane, per la sua visione cosmopolita ed europea, lo è ben poco per un'autonoma, coerente e peculiarmente tecnica, visione federalista, che anzi fu messa in dubbio fino a poco tempo fa⁵. Verrebbe perciò da dire, come provocazione intellettuale, che non solo non è mai stata pensata l'idea della 'complementarità' tra Kant e Hamilton prima di Albertini, ma che probabilmente essa non esiste se non come costruzione ideologica a posteriori, se solo si pensi ai sistemi di pensiero eterogenei ai quali i due si riferiscono. Kant è l'estrema, matura, propaggine del giusnaturalismo, del razionalismo e dell'illuminismo, il loro superatore per molti aspetti, e insieme a questi dello scetticismo humeano, nel suo essere il propugnatore di un realismo della ragione e della legge morale. Certamente anche Hamilton si può collocare sulla linea del costituzionalismo montesquieuiano, è vicino a Hume, ma il suo realismo pare, pur nella diversità degli approdi, più parente di Machiavelli e di Hobbes, che non di Kant. Insomma, mi pare siano generalmente più evidenziabili tra i due le eterogeneità e le differenze, che non le possibili convergenze. Questo fatto conferma che l'invenzione della "complementarità" è un ingegnoso ritrovato retorico, che è diventato fondamento ideologico e in quanto tale dà senz'altro molta forza al federalismo europeista e mondialista, per il quale principalmente è stato pensa-

Todeschini Lalli, a cura di G. Ambrosini, G. Negri e M. D'Addio, risale al 1955, Pisa, Nistri Lischii. Cfr. anche *Il Federalista 200 anni dopo*, a cura di G. Negri, Bologna, Il Mulino, 1988.

³ Dopo quello pionieristico di A. Garosci, *Il pensiero politico degli autori del 'Federalist'*, Milano, Comunità 1954, si riscontrano i seguenti titoli: L. Levi, *Alexander Hamilton e il federalismo americano*, Torino, Giappichelli, 1965 (si veda la bibliografia hamiltoniana ivi allegata), e l'*Antologia degli scritti politici di A. Hamilton*, a cura di V. De Caprariis, Bologna, Il Mulino, 1961.

⁴ Se si vede, per es., la *Bibliografia storica nazionale* dal 1979 al 1999 (ultimo volume consultabile nel momento in cui si scrive), l'unico riferimento a Hamilton è il seguente: *Il federalismo. Scritti di A. Hamilton*, a cura di G. Sacerdoti Mariani, Torino, Giappichelli, 1997.

⁵ Mi riferisco soprattutto alla discussione sulle presunte oscillazioni della posizione di Kant tra confederalismo e federalismo ospitata negli studi interpretativi di M. Albertini, *Il federalismo. Antologia e definizione*, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 25-56, e Id., *Introduzione a I. Kant, La pace, la ragione e la storia*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 7-18; N. Bobbio, *Introduzione a I. Kant, Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. VII-XXI. Su questo cfr. gli studi innovatori di G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998 (a integrazione di questo accenno, cfr. anche la recensione di questo volume fatta da chi scrive ne «Il Pensiero Politico», 21 [1999], n. 3, pp. 468-470).

to (non certo per il federalismo infranazionale o integrale). Sapere come, quando, per quale via, ecc., tutto ciò si è verificato, sulla base di quali premesse, è importante ai fini di una ricostruzione attendibile nell'ambito della storia del pensiero politico e federalista.

Un abbozzo di pensiero federalista in Italia tra fine Settecento e Ottocento?

Ma questi discorsi metodologici ci porterebbero molto lontano dal tema centrale.

Conviene partire dunque da alcune domande: da quando si può parlare di una ricezione in Italia di questi due autori (o comunque delle idee di cui questi due autori furono esponenti massimi) nell'ambito del pensiero federalista? E, secondo interrogativo: da quando si usa stabilire un consapevole collegamento tra loro? Terzo interrogativo: su quali premesse e contenuti ideali e concettuali?

Facciamo un esperimento. Si prenda, per esempio (lasciando da parte il fatto che era ancora probabilmente troppo presto per verificare una diffusione del pensiero di questi due pensatori ancora viventi), in considerazione uno specchio delle idealità politiche italiane alla fine del Settecento: la rappresentazione data dall'insieme delle 51 risposte pervenute al concorso bandito nel 1796 dall'Amministrazione generale della Lombardia sul quesito *Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*⁶. Fatto questo, si constata facilmente che la stragrande maggioranza dei saggi, a partire dalla dissertazione del vincitore Melchiorre Gioia, prospettava una soluzione istituzionale unitaria e monocentrica per il futuro Stato indipendente italiano, volutamente antifederalista. Vi furono solo alcuni, come il monferrino Gian Francesco Galeani Napione e il vercellese Giovanni Antonio Ranza, che si distinsero indicando, l'uno, una soluzione confederale in termini pre-hamiltoniani, che anticipava di mezzo secolo le proposte neoguelfe del sabaudo Vincenzo Gioberti; l'altro, una soluzione più nettamente federale, sorretta anche con richiami dottrinali al modello del federalismo statunitense (ed elvetico), ma anche con gravi contraddizioni teoriche interne (per esempio, con l'accettazione del modello ferreamente centralista giacobino), che facevano emergere un'assenza sostanziale di una maturazione effettivamente federalista. Naturalmente, in questi casi era del tutto assente ogni riferimento a Kant.

Fino all'apparire della grande, ma isolata, figura di Carlo Cattaneo, non si può parlare di una ricezione del federalismo statunitense in Italia. Tuttavia, sul piano filosofico, Cattaneo si collegava più al positivismo giuridico «del savio Bentham»⁷

⁶ Cfr. il 'quaderno' monografico di pari titolo edito da «Trimestre» (Teramo), 33 (2000), 1-2, a cura di G. Carletti, che presenta una serie di studi politici di autori vari sui principali saggi. Sul 'confederalista' Napione scrive C. Malandrino, *Il Conte Gian Francesco Galeani Napione*, pp. 63-76; sul 'federalista' Ranza scrive L. Russi, *Giovanni Antonio Ranza. Un patriota rivoluzionario tra Robespierre e Machiavelli*, pp. 125-138.

⁷ Cfr. C. Cattaneo, *Considerazioni al primo volume dell'Archivio triennale delle cose d'Italia* (1850), in S. Pistone (a cura di), *L'Italia e l'unità europea*, Torino, Loescher, 1982, p. 49.

che non con il criticismo morale e col cosmopolitismo ispirato alla pace perpetua della «tramontata scola di Kant»⁸. In quegli anni, lo stesso ideale della pace perpetua, che per il Milanese era intrecciato con l'instaurazione della libertà e dell'indipendenza dei popoli come premessa agli Stati Uniti d'Europa, era anni luce distante dalla temperie cosmopolitico-illuministica kantiana⁹. Cattaneo dunque fu un positivista che poteva apprezzare Kant solo nella misura in cui corrispondeva alla sua concezione positivista della storia informata dal concetto romagnosiano di 'incivilimento'. In sostanza, seppure – come fece rilevare Aldo Garosci nel suo studio pionieristico sul pensiero politico del *Federalist* – Cattaneo recepì la suggestione americana, restò uno «spirito solitario» (nonostante desse poi origine a una scuola d'élite di carattere marcatamente autonomista e federalista), poiché in Italia predominava l'influenza del modello centralista e unitario francese¹⁰. Dunque «l'esperienza federale americana non ebbe modo di essere conosciuta e studiata in modo vivo e cioè sotto lo stimolo di un problema attuale storico e politico». Quando questo avvenne, a partire dal 1848, sappiamo come e perché andò a fallire la vicenda del «federalismo risorgimentale», soverchiata dall'iniziativa cavouriana e poi soffocata dalla monarchia liberale piemontese¹¹.

In realtà, con l'eclissi completa delle problematiche federaliste ed europeiste nell'età dell'imperialismo e del nazionalismo estremo, e con l'egemonia neohegeliana nell'ambito delle scienze filosofiche e dello Stato, non si può davvero parlare in Italia di una qualunque seria discussione su Kant e sul federalismo (meno che mai su Hamilton, che rimane un perfetto sconosciuto in Italia) tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento.

Il primo Novecento. Da Einaudi a Quartara

Le cose cambiano con l'emergere della consapevolezza dei rischi bellici ai quali le conflittualità nazionaliste, interimperialiste e colonialiste, stanno portando l'Europa e il mondo con la fine della *belle époque* nel secondo decennio del Novecento.

Nel mondo liberale e democratico del Centro e del Nord, patriottico ma non nazionalista, si forma una corrente di pensiero piuttosto elitaria, ma qualificata sul piano scientifico e politico anche dal riferimento a concezioni liberiste (ere-

⁸ Cfr. C. Cattaneo, *Difesa di Romagnosi*, in Id., *Uno stato è una gente e una terra*, a cura e con intr. di E.A. Albertoni, Milano, RARA, p. 42.

⁹ *En passant*, Cattaneo collaborò con la «Rivista Europea» di Carlo Tenca che si stampava a Milano dal 1838. Sugli scritti politico-istituzionali federali ed europei di Cattaneo cfr. Id., *A nes-sun popolo più che all'italiano è concomitante la forma federale*, antologia a cura di E.R. Papa, Torino, CELID, 2002.

¹⁰ Cfr. Garosci, *Il pensiero politico degli autori del 'Federalist'*, cit., pp. 426-427.

¹¹ Su questo aspetto rinvio alle considerazioni sviluppate in C. Malandrino, *Gramsci, autonomie e federalismo*, in *Gramsci: i «Quaderni del carcere». Una riflessione politica incompiuta*, a cura di S. Mastellone, Torino, UTET Libreria, 1998, pp. 147-162.

di di quelle di Francesco Ferrara, un economista liberista noto per la sua impostazione decentralista in materia di istituzioni e genericamente federalista¹²), europeiste e federaliste. Qui i nomi di riferimento sono soprattutto quelli di Luigi Einaudi, Attilio Cabiati e Giovanni Agnelli attorno a organi d'informazione e di cultura come appunto «La Stampa», il «Corriere della Sera» di Luigi Albertini, ma anche la «Riforma Sociale» guidata da Nitti e poi da Einaudi¹³. Ma non bisogna dimenticare «L'Unità» di Gaetano Salvemini e il nutrito gruppo di autori intorno a essa, di cui parlerò fra poco.

Per inciso: anche nel mondo socialista italiano avviene una maturazione europeista e federalista, in senso lato, per effetto dell'influenza delle correnti più centriste delle socialdemocrazie austro-tedesche, in particolare di quelle richiamantesi ai nomi dei neokantiani e grandi estimatori del federalismo hamiltoniano Karl Renner e Otto Bauer¹⁴. In questi pensatori si ha una consapevole *liaison* tra kantismo cosmopolitico e federalismo hamiltoniano, che però non viene compreso fino in fondo dai loro compagni italiani. Tuttavia, nell'«Avanti», ma anche nella «Critica Sociale» di Turati e di Claudio Treves, non mancano richiami all'europeismo e al federalismo. Una rivista, poi, come «Coenobium», fondata dal socialista originariamente estimatore di Marx, Enrico Bignami, sarà nei primi anni della Grande Guerra a partire dal 1914, luogo di elezione di un pacifismo neutralista di ispirazione kantiana e di un richiamo al federalismo qua e là cattaneano, ma più spesso di ascendenza spuria e certo non hamiltoniana. Si guardi per esempio all'articolo dello storico della filosofia del diritto Angelo Valdamini, *Pensieri di Carlo Cattaneo su la pace internazionale*, in cui venivano allineati su di un'unica linea ideologica portante all'affermazione degli Stati Uniti d'Europa i contributi di Kant, Mazzini e naturalmente Cattaneo¹⁵.

Ma certamente il più interessante punto di vista nel primo lustro della seconda decade novecentesca è offerto dagli articoli comparsi sulla rivista salveminiiana, di cui anche Einaudi, un po' lateralmente, fece comunque parte. Per quanto è da dire che Einaudi diede il meglio di sé soprattutto verso la fine della Prima Guerra Mondiale. Ma, prima di considerare l'apporto di Einaudi, conviene spendere qualche parola sulla cerchia degli autori dell'«Unità» salveminiiana (che poi confina e si tocca in più autori con il gruppo largo degli autori della «Critica Sociale» turatiana), cosa che riserva qualche sorpresa sul tema del rapporto tra pace, federalismo ed Europa, e del nesso tra federalismo e modello costituzionale americano.

Diversi autori de «L'Unità», a partire da Salvemini stesso, nel 1914 discute-

¹² Cfr. R. Faucci, *L'economista scomodo. Vita e opere di Francesco Ferrara*, Palermo, Sellerio, 1995.

¹³ Cfr. G. Agnelli - A. Cabiati, *Federazione europea o Lega delle nazioni?*, Torino, Bocca, 1918; Junius (L. Einaudi), *Lettere politiche*, Bari, Laterza, 1920. Sulla «Riforma Sociale» cfr. *Una rivista all'avanguardia. La «Riforma Sociale» 1894-1935. Politica, società, istituzioni, economia, statistica*, intr. di C. Malandrino, Firenze, Olschki, 2000.

¹⁴ Cfr. C. Malandrino, *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Roma, Carocci, 1998, pp. 81-94.

¹⁵ «Coenobium», VIII, luglio 1914, pp. 54-57.

vano della guerra e della pace e dei metodi per lo stabilimento di una «pace duratura». Salvemini aveva auspicato «una grande lega di nazioni [...] un grande esperimento pratico della federazione dei popoli [che avrebbe sostituito] al principio delle alleanze offensive e difensive irresistibilmente la pratica giornaliera della società giuridica fra le nazioni»¹⁶. Sullo stesso registro, nella rivista a cui partecipavano Einaudi e Cabiati tra gli altri economisti o liberisti torinesi (tra cui Edoardo Giretti) si muovevano giuristi come Pietro Bonfante, giornalisti come Angelo Crespi e Giuseppe Ricchieri, filosofi come Alessandro Levi¹⁷, economisti come De Viti De Marco. Quest'ultimo, oltretutto economista liberista, deputato radicale al parlamento, meridionalista, come Einaudi, Cabiati e Salvemini fu un europeista di alto livello di cui sarebbe stato lo stesso Ernesto Rossi a mettere in evidenza il valore nello scritto intitolato *Antonio De Viti De Marco uomo civile*, dove ricordò la lettura della storia e della civiltà d'Europa, storia di libertà e di integrazione socioeconomica e culturale, ma anche di guerre egemoniche e distruttive, sottolineando queste sue parole: «Finora la storia europea si è svolta tutta sulla lotta per le frontiere. Ogni guerra è finita imponendo una soluzione che ha dato origine ad una nuova guerra. Perché le frontiere politiche non coincidono con le frontiere etniche, e non c'è frontiera militare ed economica di cui l'egoismo di una nazione non possa desiderarne una migliore»¹⁸. Di qui la corsa agli armamenti, alle alleanze militari in nome di un nazionalismo da cui scaturiva la causa della guerra mondiale. Se si voleva uscire da questo tracciato perverso e assicurare una pace durevole non ci si poteva affidare in futuro ai trattati, agli equi compromessi, ma, diceva De Viti De Marco nel 1916, con acuta percezione dell'evolvere degli eventi, accennava alla libertà dei commerci come rafforzatrice dell'unità politica dell'Intesa e preparatrice della «prima e nuova società politica che superi il periodo dello Stato nazionale diventando motore propulsore degli Stati Uniti d'Europa». In verità, però, occorre dire che vi era in queste o altre vicine e affini posizioni scarsa attenzione, al di là di un'ispirazione generale, per gli aspetti politici e istituzionali propriamente federalisti – in senso come ormai si usa dire, hamiltoniano – della futura unione sovranazionale.

Era certamente presente l'ispirazione cosmopolitica kantiana, come dimostrano i contributi di un altro collaboratore a mezza strada tra «L'Unità» e la

¹⁶ Cfr. «L'Unità» [G. Salvemini], *La guerra e la pace*, III, 24 agosto 1914.

¹⁷ Cfr. L. Einaudi, *Pregiudizi sulla guerra*, «L'Unità», IV, 1.1.1915; inoltre P. Bonfante, *Verso una nuova Europa*, ivi, IV, 9 aprile 1915; G. Ricchieri, *La guerra per la pace*, ivi, 11 aprile 1915; G. Ferrando, *La Lega per assicurare la pace*, ivi, VI, 19 luglio e 2 agosto 1917; A. Crespi, *I pacifisti e la guerra*, ivi, VII, 8 febbraio 1918; A. Levi, *Si ingrandirà la Svizzera*, ivi, 9 novembre 1918. Più in generale cfr. Malandrino, *Socialismo e libertà*, cit., *passim*.

¹⁸ Cfr. A. De Viti De Marco, *Problemi immediati*, «L'Unità», V, 8 dicembre 1916. Cfr. inoltre E. Rossi, *A. De Viti De Marco uomo civile. Problemi meridionali - Problemi nazionali - Problemi internazionali*, Bari, Laterza, 1948, pp. 37-38. Sul rapporto di E. Rossi con gli economisti antiprotezionisti e il federalismo europeo cfr. C. Malandrino, *Il federalismo europeo in Ernesto Rossi*, in *Il federalismo tra filosofia e politica*, a cura di U. Collu, Fondazione C. Nivola - Centro per la filosofia italiana, Nuoro-Roma, 1998.

«Critica Sociale», Giorgio Quartara, assai interessante, a metà giurista e scrittore di romanzi filosofici, metà intriso del problemismo salveminiano e metà dell'umanitarismo del primo socialismo italiano¹⁹. Pur affermando nello stile patriottico e interventista democratico (che contrastava con l'orientamento tendenzialmente neutralista del gruppo turatiano), che l'avanzata verso una sistemazione definitiva delle relazioni internazionali europee e mondiali in un quadro federalista passava in quel momento attraverso la vittoria sui tedeschi e solo in un secondo momento per l'applicazione del metodo dell'arbitrato, egli dimostrava comunque molta sensibilità per il problema della pace perpetua che solo una futura federazione in senso kantiano (da lui richiamata in modo comunque impreciso e filologicamente scorretto, ma idealmente congruo) avrebbe consentito di risolvere²⁰. Tuttavia, e in ciò Quartara era abbastanza isolato nel gruppo di autori precitati (a parte Einaudi), egli dimostrava sufficiente consapevolezza teorica e istituzionale richiamandosi oltre che a Kant²¹ anche ai federalisti statunitensi, operando una chiara distinzione tra il concetto di confederazione fra Stati e di federazione americana, che come avrebbe detto in un libro molto bello del 1930, intitolato *Gli Stati Uniti d'Europa e del mondo*, assomigliava a uno Stato unitario con un largo decentramento amministrativo e, limitatamente, legislativo.

In questo libro, avente la forma di un romanzo dialogico sviluppato in più scene tra due protagonisti amanti – lei, Ada, una dattilografa di Pieve di Teco, e il suo compagno, Leo, un maestro comunale lombardo, che s'incontravano a Genova o in altre località della riviera ligure –, Quartara descriveva il processo di affermazione delle idee di pace e di unità europee. In questo quadro, Ada dimostrava la somma utilità dell'esempio del federalismo americano, dello spirito imprenditoriale ed economico degli americani e si diffondeva, abbastanza correttamente per l'epoca, sull'iter che aveva portato i convenzionali di Filadelfia a superare l'assetto confederale del 1778 e ad approvare la costituzione federale del 1787, esposta nei particolari istituzionali²². A p. 81 Ada sottolineava

¹⁹ Cfr. G. Quartara, *Dalla guerra alla confederazione europea per mezzo dell'arbitrato*, «Critica Sociale», XXV, 1915, pp. 359-361.

²⁰ Cfr. G. Quartara, *Gli Stati Uniti d'Europa e del mondo*, Torino, Bocca, 1930, p. 73.

²¹ Ivi, p. 48, ove si afferma esser Kant tra i primi fautori dell'idea di unità europea, accanto a Sully, Saint Pierre, Bentham e altri; alla p. 59 si precisa però che Kant «ha idee confuse in confronto a Bentham» (e qui si riprende un refrain già anticipato, come si è visto, da Cattaneo). Tuttavia occorre dire che Quartara, a sua volta, non è molto preciso nel riportare le idee di Kant, in quanto confonde il diritto cosmopolitico col diritto internazionale, la confederazione con il federalismo e così via. Coglie anch'egli comunque una certa oscillazione presente nel pensiero kantiano e scrive a p. 63: «Evidentemente le idee di Kant nei vari libri sono confuse, e talvolta contraddittorie, come fu osservato. Egli non ha i concetti ben nitidi dell'arbitrato, della Società delle Nazioni e delle confederazioni varie. Ciò non di meno Kant ha presentito [...] la necessità di estendere sul globo l'istituto federale».

²² Ivi, pp. 74-92. A p. 74 Leo dice: «Vuoi avere la bontà di precisarmi la storia e la costituzione americana? Mi affascina. Intuisco anch'io [...] che quella costituzione deve essere la prediletta, per chi voglia saggiamente e perennemente operare in pro' degli europei, opponendo alle catastrofi passate un'era nuova, nella quale gli strazi infami delle guerre non si ripetano mai più [...]».

come Washington, riconosciuto capo degli Stati Uniti, avesse concepito l'iniziativa di «stringere vieppiù i legami della loro unione, mutando la confederazione del 1778, durata una decina d'anni, in uno Stato federale». L'opera di Washington (Hamilton non veniva citato) si era conclusa appunto con la costituzione di Filadelfia, entrata in vigore il 4 marzo 1789.

In effetti, spiegava Ada, «il patto del 1778, malgrado il nome di 'federazione e unione perpetua', lasciava che ogni Stato conservasse la propria sovranità, qualsiasi potere, diritto e giurisdizione, tranne poche attribuzioni trasmesse al Congresso federale», come le competenze previste all'art. 9, indicante i poteri di pace e guerra nei rapporti internazionali, trattati e alleanze le nomine dei giudici per alcuni reati. La costituzione federale fu invece «ben diversa e superiore»: «Essa – continuava Ada – costituì i tre poteri federali: il legislativo, l'esecutivo, il giurisdizionale. E di questo governo centrale, unico e supremo, su tutti gli Stati e su tutti i cittadini, i singoli enti, già sovrani, divennero un semplice tramite locale, organi tra la federazione e il decentramento»²³. Le finalità federali erano sintetizzate nel preambolo, che Ada recitava a memoria; e poi via con l'elencazione degli articoli, con alcune pennellate di grande effetto sotto il profilo politico. Per esempio, sul ruolo della Camera dei Rappresentanti, che esprimeva, sottolineava Ada, «in contrapposto al Senato, esponente delle singole sovranità statali, i cittadini degli Stati Uniti, come nazione organica, come cioè unico popolo». Non male per una dattilografa di Pieve di Teco! Una descrizione del modello federale da far invidia a un costituzionalista universitario. E Leo a farle in controcanto: «A pennello anche per l'Europa [...]. Un modello perfetto per la costituzione degli Stati Uniti d'Europa»²⁴.

Nella chiusa del volume, questo strano scrittore – certo isolato all'inizio degli anni trenta, in pieno regime fascista che dopo solo due anni, al famoso congresso Volta del 1932, faceva emergere una visione ben diversa dell'Europa e dello Stato²⁵ – fondeva l'ispirazione cosmopolitica, europeista e federalista con una mirabile «perorazione», posta simbolicamente sulle labbra della madre del «milite ignoto» delle Grande Guerra europea, la quale si rivolgeva, una a una, a tutte le madri esortandole con le seguenti parole:

Distruggi la guerra. Raggruppa volontariamente gli Stati in grandi federazioni, fra le quali regni l'arbitrato inderogabile e la libera circolazione di merci e persone, e di capitali, poiché col tempo le varie federazioni possano fondersi insieme alla loro volta in organismi ognor maggiori, e finalmente in un unico Stato universale, per la stessa naturale evoluzione che ha portato dal Comune alla Provincia, allo Stato, alla Confederazione. Fonda subito gli Stati Uniti d'Europa sul perfetto modello di Giorgio Washington, nel quale i tre poteri, legislativo, giurisdizionale, esecutivo, riuniti, non

²³ Ivi, p. 83.

²⁴ Ivi, p. 85 e p. 88.

²⁵ Sul convegno Volta cfr. i giudizi di F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1961, p. 9; D. Cofrancesco, *Il mito europeo del fascismo (1939-1945)*, «Storia contemporanea», 14 (1983), n. 1, pp. 5 ss.

tengono quelli singoli nazionali, ma stabiliscono il libero scambio fra i propri Stati, e rendono le leggi, non i ministeri, soccombenti ai voti contrari della Camera e del Senato²⁶.

Mi pare si possa concedere che, pur non facendo riferimenti a Hamilton, ma a Washington, in realtà nella posizione di Quartara si profilava nella sostanza più che un inizio di intuizione, direi una precisa consapevolezza, anche se non elaborata in una visione ideologica forte, della complementarità tra gli ideali di Kant e di Hamilton.

Ma veniamo a quello che è l'autore di maggior impatto e influenza (anche se a livello sempre di una élite intellettuale) relativamente a questa materia, ovvero Luigi Einaudi. Il suo contributo a quello che chiamava «l'ideale federalistico» europeo, in connessione con la critica acuta al modello confederale della Società delle Nazioni, è talmente conosciuto, non solo tra gli addetti ai lavori, che non occorre far altro che citare chi ne ha scritto da specialista per ricordarci brevemente dei termini nei quali gli furono presenti i contributi dati da Hamilton e Kant. Einaudi è il primo federalista italiano a rilevare correttamente il ruolo hamiltoniano nella costruzione federale americana²⁷. Egli partecipò (in qualche misura influenzandolo) al contesto di scrittori di cose europeiste e federaliste nella Torino di inizio Novecento. Nel suo pensiero era visibilissimo il ruolo giocato dal modello federale americano, in quanto “super-Stato” federale, e dagli autori del *Federalist* a partire dagli anni della prima guerra mondiale e dalle “lettere politiche” di Junius. In quella del 5 gennaio 1918 intitolata *La società delle Nazioni è un ideale possibile?* citava la frase di Hamilton, «grande scrittore e uomo di Stato»: «Il potere senza il diritto di stabilire le imposte nelle società politiche è un puro nome»²⁸. Tuttavia, pur essendo predominante in Einaudi l'influenza della cultura angloamericana in funzione di proposta positiva,

²⁶ Ivi, p. 178.

²⁷ Sul pensiero politico federalista di Einaudi cfr. in part. U. Morelli, *Contro il mito dello stato sovrano. Luigi Einaudi e l'unità europea*, Milano Angeli, 1990; C. Cressati, *L'Europa necessaria. Il federalismo di Luigi Einaudi*, con un saggio introduttivo di R. Faucci, Torino, Giappichelli, 1993; N. Bobbio, *Luigi Einaudi federalista*, in: *Alle origini del federalismo in Piemonte*, Atti del convegno tenuto presso la Fondazione Luigi Einaudi, a cura di C. Malandrino, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1993, pp. 17-32. Le *Lettere politiche di Junius* sono ripubblicate in L. Einaudi, *Cronache economiche e politiche di un trentennio (1893-1925)*, Torino, Einaudi, 1961, vol. V, pp. 941-979. Sono state ristampate in varie edizioni recenti, cfr. per esempio quella, contenente altresì gli scritti economico-federalisti einaudiani del periodo 1944-1945, curata da M. Albertini: L. Einaudi, *La guerra e l'unità europea*, Firenze, Le Monnier, 1984. L'articolo di L. Einaudi, *Contro il mito dello stato sovrano*, «Risorgimento liberale», 3 (1945), n. 2, 3 gennaio, p. 1, è stato riproposto più volte in varie riviste e ripreso nella raccolta einaudiana *Il Buongoverno. Saggi di economia e politica (1897-1954)*, a cura di E. Rossi, Bari, Laterza, 1954, pp. 625 ss. Oltre alla bibliografia specifica sopra cit., cfr. anche C. Malandrino, *Un articolo di Luigi Einaudi. Per la Società delle Nazioni. Il problema finanziario*, «Piemonteuropa», XIII, 1988, n. 3, pp. 18-19; Id., *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano, Angeli, 1990, pp. 41-46; Id. (a cura), L. Einaudi, *Due scritti sulla federazione europea*, «Annali della Fondazione L. Einaudi», Torino, XXIX, 1995, pp. 561-581.

²⁸ Cfr. Einaudi, *La guerra e l'unità europea*, cit., p. 4.

è necessario non dimenticare che dalla cultura storica e filosofica tedesca l'economista e statista di Dogliani prese due notevoli componenti di pensiero che volse funzionalmente in chiave critica rispetto alla concezione della sovranità dello Stato moderno e dello Stato nazionale. In primo luogo, l'idea kantiana "di ragione" dell'esigenza della pace perpetua tra gli Stati europei. In ciò egli era compartecipe di idee diffuse nel suo ceto professionale e nella cultura liberale.

Come ricorderà ancora nel celebre discorso all'Assemblea Costituente del 29 luglio 1947, la cultura liberale italiana aveva guardato alla schiera di poeti e pensatori, da Dante a Kant e a Mazzini, per ispirarsi all'ideale della pace e dell'unità politica dell'Europa²⁹. In secondo luogo, Einaudi usava criticamente la forza dell'idea nazionale promanante dalla storiografia tedesca dei Ranke e dei Treitschke, del primato assegnato alla politica estera, per far capire come da questa nascesse appunto l'anarchia internazionale e che solo col sistema federale instaurato a livello mondiale potesse esser eliminata. Un'impostazione molto simile caratterizzava il lavoro di Cabiati e Agnelli, *Federazione europea o lega delle nazioni?* (in cui peraltro gli articoli di Junius erano espressamente citati con consenso). In questo scritto, pur non figurando né Kant né il *Federalist* o Hamilton nella breve bibliografia di riferimento apprestata nelle pagine iniziali, il loro contributo ideale era comunque presente e diffuso nell'intreccio e nelle riflessioni antinazionaliste e federaliste. Hamilton poi era esplicitamente ricordato in compagnia di Washington allorché si faceva riferimento «all'esempio classico» del federalismo statunitense³⁰. Tuttavia non veniva imbastito alcun ragionamento esplicito sulla "complementarità" tra kantismo cosmopolitico e federalismo hamiltoniano.

In conclusione si può affermare che il concetto della complementarità tra il pensiero federalista americano e quello di Kant, intuita e di fatto presente in vari intellettuali liberali nel periodo del primo conflitto mondiale e tra le due guerre, fosse in Einaudi portato a esplicitazione col riferimento più preciso all'opera di Hamilton, pur restando questi richiami in qualche modo strumentali alla sua idea di pace europea e mondiale nel contesto della forma dello Stato federale e ancora una volta non ideologizzati in una concezione politica complessiva.

La stagione del "federalismo europeo" di Rossi e Spinelli

Sono numerosi ormai gli studi che sottolineano lo stretto legame intercorrente tra le riflessioni einaudiane, la coeva maturazione delle concezioni europeiste e federaliste in Gran Bretagna (Lionel Curtis, Lord Lothian, Lionel Robbins, la Federal Union, ecc.), e la ricaduta di questa tendenza di pensiero – attraverso Einaudi – nella riflessione federalista europea di Ernesto Rossi e di Altiero Spi-

²⁹ Cfr. Einaudi, *La guerra e l'unità europea*, cit., p. 74.

³⁰ Cfr. G. Agnelli - A. Cabiati, *Federazione europea o lega delle nazioni?*, Torino, Bocca, 1918, p. 67.

nelli (coadiuvati poi da Eugenio Colorni) nel confino dell'isolotto di Ventotene³¹.

Spinelli e Rossi, con il *Manifesto di Ventotene* e con la successiva attività militante, teorica e pratica, a favore del federalismo europeo, segnano necessariamente il momento ulteriore di un'analisi che si pone il compito di verificare l'emergere dell'invenzione retorica della complementarità tra Kant e Hamilton in Italia. Tuttavia basta poco per accorgersi che di tale nesso non vi è traccia esplicita nel *Manifesto* e neppure nell'opuscolo *Stati Uniti d'Europa* da Rossi firmato con lo pseudonimo Storeno (così come nei saggi successivi dello scrittore radicalfederalista)³². Nelle sue memorie, Spinelli – che pur dimostrando doti notevoli d'introspezione teorica, non fu mai un teorico sistematico o uno studioso, ma soprattutto un pensatore politico e uomo d'azione – si limita a ricordare come nel suo spirito, nutrito del realismo comunista, allorché nel 1939 si mise a lavorare per la federazione europea «Machiavelli si riconciliasse con Kant»³³. Mi pare emblematico l'uso di questi due nomi, poiché segnano icasticamente l'incontro di un termine *a quo* del realismo politico spinelliano, del suo pensiero sull'origine e sulla fenomenologia del potere moderno, e di un termine *ad quem* della riflessione sullo Stato di diritto, sulla pace perpetua dentro la prospettiva – dettata dal superiore realismo della ragione morale – dell'unificazione europea e del mondo.

Tuttavia, non è dato riscontrare facilmente nelle scritture spinelliane approssimazioni più evidenziate e approfondite alla filosofia della storia e della politica del filosofo di Königsberg o del teorico del *Federalist*. Anche se è del tutto plausibile l'ispirazione sotterranea che le collegano a questi autori. Nel saggio del 1942 su *Gli Stati Uniti d'Europa e le varie tendenze politiche*³⁴ non vi è nessun cenno a Hamilton e Kant, e non si va oltre a un generico ricordo di tenore kantiano a proposito dell'orientamento “cosmopolitico” della cultura europea³⁵. Nella nota intervista rilasciata a Sonia Schmidt nel 1982, Spinelli riferisce sulla letteratura che con Rossi avevano presente all'epoca di Ventotene: Einaudi, i federalisti inglesi (soprattutto l'economista Lionel Robbins, la cui opera sulle

³¹ Cfr. a titolo riassuntivo la ricostruzione di questo tema e i riferimenti bibliografici contenuti nell'introduzione di S. Pistone alla riedizione anastatica di A[ltiero] S[pinelli] e E[rnesto] R[ossi], *Problemi della Federazione Europea*, Roma, Movimento italiano per la federazione europea, 1944, promossa dal Consiglio Regionale del Piemonte coll'intestazione A. Spinelli - E. Rossi, *Il Manifesto di Ventotene*, a cura di S. Pistone, Torino, CELID, 2001. Cfr. pure Malandrino, *Federalismo*, cit., pp. 104-115.

³² Cfr. Storeno, *Gli Stati Uniti d'Europa*, Lugano, Nuove Edizioni di Capolago, 1944 (ora in riedizione anastatica a cura di S. Pistone, Consiglio Regionale del Piemonte, Torino, CELID, 2004; cfr. anche la riedizione di questo e di altri saggi di Rossi, a cura di E. Pii, nel volume intestato E. Rossi, *L'Europa di domani*, Perugia, Ed. Guerra, 1996).

³³ Cfr. A. Spinelli, *Come ho tentato di diventare saggio*, I. Io, Ulisse, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 310.

³⁴ Ma pubblicato insieme al *Manifesto* nel 1944, cfr. ora nella raccolta di scritti A. Spinelli, *Il progetto europeo*, a cura di M. Albertini, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 39-82.

³⁵ Ivi, p. 69.

cause economiche della guerra egli rivendicava di aver tradotto³⁶), il Meinecke di «Stato nazionale e cosmopolitismo e della ragion di Stato». I «*Federalist Papers* di Hamilton, Jay e Madison» aggiunge Spinelli, «ci erano noti attraverso i testo sopraindicati che si ispiravano praticamente tutti ad essi, ma li abbiamo potuti leggere solo nel 1944 a Ginevra»³⁷. È evidente che Spinelli e Rossi fanno tesoro di queste indicazioni teoriche che portano alla denuncia dei limiti storici dello Stato nazionale moderno e alla necessità di garantire per altra via la pace europea e mondiale. Tutto il campo argomentativo del *Manifesto* è occupato dall'analisi della crisi della civiltà moderna, catturata nella contraddizione tra l'affermazione della libertà individuale e le ragioni della logica nazionalista, che si risolve nella vittoria di quest'ultima nell'espressione imperialistica della «reazionaria civiltà totalitaria» e nella catastrofe della Seconda Guerra Mondiale. Per uscire da questo *cul de sac* della storia europea non resta altro, per Spinelli e Rossi, che fondare subito, a fronte della distruzione degli Stati nazionali, la federazione europea. Come annuncia il *Manifesto*, il *préalable* federalista europeo consisterà d'ora in poi nella «definitiva abolizione della divisione dell'Europa in Stati nazionali sovrani»³⁸. Ma questo discorso si configura come immediato progetto d'azione, non è accompagnato da una particolare teorizzazione del nesso Kant-Hamilton perché a Spinelli e Rossi non interessa costruire un paradigma teorico o ideologico di un movimento nuovo se non come fondamento d'azione federalista europea.

Se si vuol constatare l'assenza di un collegamento più specifico ed esplicitato sul piano teorico con il discorso hamiltoniano, si guardi al saggio del 1957 sul *Modello costituzionale americano e i tentativi di unità europea*, che può offrire un'ulteriore riprova. Va da sé che, per Spinelli, la costituzione americana resta il riferimento istituzionale imprescindibile per il federalismo europeo e per lo sviluppo dell'iniziativa 'costituzionalista' a questo congeniale, tanto più negli anni in cui si afferma con successo la logica funzionalista di Monnet e dei sei Stati europei nell'esperienza comunitaria, alla quale in prima battuta i federalisti europei si contrappongono vigorosamente. «Il modello americano è stato – scrive Spinelli nel saggio del '57 – nelle sue caratteristiche fondamentali, quel che i federalisti europei hanno sistematicamente contrapposto ai tentativi funzionalisti dei governi»³⁹. Ma non c'è altro.

Non mi pare possibile, pertanto, sulla base di questi risultati, parlare di una «invenzione della complementarità» federalista tra Hamilton e Kant negli scritti di Spinelli e Rossi (o anche del solo Spinelli, che più del compagno di confino si adoperò nel seguito a sviluppare i problemi dell'unificazione federale eu-

³⁶ E invece fu pubblicata da Einaudi come tradotta da E. Rossi: cfr. L. Robbins, *The economic causes of war*, London, J. Cape, 1939 (trad. it. *Le cause economiche della guerra*, Torino, Einaudi, 1944).

³⁷ Cfr. *Intervista a S. Schmidt*, in Spinelli, *Il progetto europeo*, cit., p. 203.

³⁸ Cfr. A. Spinelli - E. Rossi, *Il Manifesto di Ventotene*, intr. di M. Albertini, con un saggio di N. Bobbio, Napoli, Guida, 1982, pp. 28 e 35.

³⁹ Cfr. Spinelli, *Il progetto europeo*, cit., p. 160.

ropea, ma ponendosi sempre più sul terreno dell'esercizio di un'influenza politica sui partiti e sulla nuova classe politica comunitaria). Per certi aspetti, si riprende nel *Manifesto* e nell'opera spinelliana un discorso generale ampiamente presente nella cultura liberademocratica, socialista liberale e socialriformista, della prima metà del Novecento. Forse, addirittura, con minore esplicitazione – rispetto a Quartara e a Einaudi – del nesso Kant-Hamilton. Naturalmente, questa circostanza non inficia il fatto che nella logica ventoteniana l'intreccio tra modello istituzionale e costituzionale americano e federalismo europeo sia considerato sempre indissolubile. Ma la problematica pacifista e cosmopolitica di Kant resta un orizzonte che raramente si coniuga sul piano teorico e dei valori con la “via” costituzionale federalista-europea. Questa, insieme alla polemica contro i limiti “nazionali” e “sezionaliste” delle ideologie democratiche e alla ricerca delle iniziative politiche concrete per affermare il movimento federatore in alternativa al funzionalismo comunitario, costituiscono – come si è detto – il centro dell'elaborazione spinelliana successiva.

La sistemazione ideologica di Mario Albertini

È senz'altro Albertini – il quale, dopo Spinelli, è la figura di maggior rilievo teorico e pratico del Movimento Federalista Europeo in Italia – lo «scopritore», o meglio l'«inventore», di una speciale complementarità tra i contributi di Kant e Hamilton, utilizzabile ai fini di una definizione del federalismo come ideologia, ovvero di una concezione del federalismo che superi un approccio prevalentemente pragmatico alla teoria delle istituzioni federali, e si qualifichi viepiù come comportamento sociale e politico indipendente caratterizzato da un aspetto di valore peculiare, la pace, e da un aspetto di struttura fondamentale, la teoria dello Stato federale. Il successo del federalismo è collegato infine, secondo Albertini, alla realizzazione di un aspetto storico-sociale: il superamento degli antagonismi di classe e nazionali nonché allo sviluppo del pluralismo sociale e istituzionale, cosa che si è andata realizzando nel Novecento. In tale visione, l'unificazione federale europea è una tappa intermedia e necessaria del processo che porterà alla federazione mondiale. Il nucleo centrale del programma pratico federalista-europeo, indicato da Albertini fin dall'inizio degli anni '60 in sostanziale accordo con Spinelli (al di là di differenziazioni tattiche di minor conto), si fonda sull'implementazione del processo d'integrazione europea, avviato sulla scorta dei criteri funzionalisti comunitari di Monnet, da trasformare in quello della costituzione di un'unione politica. Tale passaggio scaturirà, secondo Albertini, dalla crisi necessaria in cui l'integrazione europea si verrà a trovare per la prevedibile mancanza di volontà dei governi nazionali di rinunciare alle proprie prerogative sovrane. La creazione della formula retorica della “complementarità” tra Kant e Hamilton si colloca appunto all'interno di un tentativo di rafforzamento ideologico della visione federalista-europea in una congiuntura non facile (apparente sconfitta della concezione “costituzionale” della federazione europea e successo del funzionalismo monnetiano), che imponeva un

compito di lungo periodo al movimento di cui Albertini era divenuto il presidente.

Detto questo, come cercherò di argomentare nel successivo paragrafo, la costruzione ideologica albertiniana non valuta alcuni elementi della tradizione costituzionale americana connessi al 'comportamento' federalista del popolo delle colonie e, d'altra parte, non riconosce un fondamento federalista più solido nel pensiero cosmopolitico kantiano. Tali limiti si riverberano, a mio avviso, su una certa debolezza dell'impostazione albertiniana a definire un paradigma federalista idoneo alla costruzione di un'Europa federale nella quale gli Stati nazionali non perdono del tutto le loro caratteristiche identitarie e sovrane. Ma, prima di esporre critiche all'artificio retorico albertiniano – che nelle sue motivazioni e finalità mi appare comunque valido e convincente nel creare una solida base ideologica per il movimento federalista – conviene descriverne l'origine, la forma e l'efficacia, al fine di rispondere alle domande poste all'inizio di questo articolo (sul perché, il quando, il come e il dove dell'«invenzione» della «complementarità» tra Kant e Hamilton). Una delle premesse fondamentali è da vedere nella critica allo Stato nazionale moderno⁴⁰, che il filosofo pavese porta dal livello di abbozzo politico generale, qual è dato nella tradizione di pensiero federal-europeista che va da Einaudi a Spinelli, a un grado di raffinatezza teorica notevole. Pur se, appunto, proprio in essa si registra una certa rigidità d'impostazione nelle conclusioni eccessivamente negative rispetto allo Stato. Secondo Albertini, infatti, lo Stato nazionale è da “superare” in quanto tale, ovvero sotto il profilo della cessione dei maggiori poteri sovrani, sia dal punto di vista infranazionale sia da quello sovranazionale.

Il punto di partenza del pensiero albertiniano è nella critica dell'idea politica di nazione e del modello dello Stato nazionale. L'idea di nazione, plausibile come fatto culturale (autoidentificazione linguistica, storico-tradizionale, ecc., di coloro che ne sono partecipi), è illusoria e mistificante dal punto di vista del suo collegamento (a torto ritenuto intrinseco dall'ideologia nazionalista) col modello dello Stato nazionale⁴¹. Quel che Albertini rifiuta è, oltre a ciò, che la nazione incapsulata nello Stato diventi una sorta di classificatore e di massimo divisore politico di quell'unità più vasta che è «l'intero genere umano». Perché in quanto tale, essa si trasforma in causa di scontri vieppiù distruttivi. La cultura della nazione, in questo senso necessariamente creatrice dei nazionalismi, si oppone alla cosmopolitica «cultura dell'unità del genere umano» che sottende come orizzonte la visione federalista. L'ideologia nazionalista eleva artificiosa-

⁴⁰ Cfr. M. Albertini, *Lo Stato nazionale* (1958), Napoli, Guida, 1980; Id., *Il Risorgimento e l'unità europea*, Napoli, Guida, 1979. Sul pensiero di Albertini cfr. la monografia di F. Terranova, *Il federalismo di Mario Albertini*, Milano, Giuffrè, 2003.

⁴¹ Come afferma Lucio Levi, discepolo e continuatore dell'opera del filosofo pavese, «nel senso proprio della parola, come è stato messo in luce da Mario Albertini [ne *Lo Stato nazionale*], la nazione non esiste. Ma la maggior parte degli uomini è convinta che esista»: cfr. L. Levi, *Lecture su Stato nazionale e nazionalismo*, Torino, CELID, 1995, p. 16. Levi sottolinea il rigido legame tra nazione, Stato nazionale e nazionalismo sostenuto nell'elaborazione albertiniana. Superare lo Stato nazionale è necessario proprio per eliminare alla radice il nazionalismo, e viceversa.

mente a dato originario l'appartenenza nazionale e la categoria dello Stato-nazione, rafforzando le tendenze nazionaliste che corrompono le ideologie tradizionali liberaldemocratiche, socialiste o comuniste. Appare necessaria ad Albertini la critica del nazionalismo dei grandi Stati nazionali monocentrici (che egli ancora ai contributi di Proudhon, Frantz e Lord Lothian) per arrivare a una chiara visione dei compiti del presente. È in Europa, «sede storica del modello nazionale», che occorre vincere la battaglia cruciale sulla via della federalizzazione dell'intero pianeta. A tal fine s'impone la preventiva trasformazione culturale, ovvero il passaggio da una concezione nazionale a una cosmopolitica e federale. Secondo Albertini, come è avvenuto in passato il passaggio dalla spontaneità delle culture nazionali all'organizzazione dello Stato mononazionale, sotto la guida di *élites* della nazionalità dominante, così nel presente e nel futuro lo stesso passaggio si va producendo e si produrrà sempre più, per ragioni e modalità razionali fondamentalmente analoghe, dalle statualità mononazionali a quella supernazionale, ossia allo Stato plurinazionale e federale⁴². In ciò risiede la sostanza dell'aspetto storico-sociale cui si lega il federalismo.

D'altra parte, la negazione della ideologia nazionalista, e l'affermazione in suo luogo di un modo di vedere e di agire federalista, non rappresenta altro che l'inveramento del valore kantiano della pace perpetua nel corso della storia universale che, in quanto verità di ragione, appartiene già al patrimonio genetico del federalismo. Il «federalismo europeo», come ideologia rivoluzionaria, deve quindi porsi l'obiettivo di modificare la struttura sulla quale si regge il sistema politico attuale: lo Stato mononazionale. Non per negarlo totalmente, ma per superarlo nella sua sostanza sovrana, condizionandone e depotenziandone la sovranità all'interno delle strutture supernazionali, di cui la federazione europea rappresenta la tappa decisiva (insieme ad altre federazioni macroregionali), e la federazione mondiale il risultato finale.

Sulla base di tali premesse, Albertini elabora tra gli anni Cinquanta e Sessanta con completezza in vari scritti l'artificio retorico della «complementarità» tra Kant e Hamilton, dandone poi una formulazione organica nel suo libro più noto sul federalismo⁴³. In questa sede teorica il filosofo pavese enuncia con chiarezza lo sviluppo in tre fasi del pensiero federalista moderno dal Settecento al Novecento, da Hamilton a Kant, da Proudhon al *Manifesto di Ventotene*. Con altrettanta acribia sottolinea la necessità di non ridurre il federalismo alla pura teoria dello Stato federale⁴⁴, consegnata dagli autori del *Federalist* – sulla scorta di una riflessione sui limiti statalnazionali dei paesi europei e sul costituzionalismo montesquieuiano – come possesso tangibile e perenne dello schema concettuale e istituzionale entro il quale può svilupparsi la teoria delle istituzioni federali: la quale teoria è però un irrinunciabile elemento di «struttura». D'altro canto, il pensiero della pace perpetua conferisce al federalismo un sen-

⁴² Cfr. Albertini, *Idea nazionale e idea supernazionale*, in Id., *Il Risorgimento e l'unità europea*, cit., pp. 11-21.

⁴³ Cfr. M. Albertini, *Il federalismo. Antologia e definizione* (1963), Bologna, Il Mulino, 1979.

⁴⁴ Ivi, p. 11.

so di universalità cosmopolitica assente nel *Federalist*, l'ideale della pace perpetua da realizzare dentro e per mezzo di strutture giuridiche, elaborato come congettura di ragione in una prospettiva di affermazione dell'unione federale di Stati repubblicani: è questo un irriducibile elemento di "valore". Dall'unione di questi due elementi scaturisce l'ideologia federalista come teoria di un comportamento sociale indipendente, caratterizzato da un proprio valore, la pace, e da un proprio aspetto di struttura (lo Stato federale)⁴⁵.

Alcune critiche ai limiti dell'«invenzione» albertiniana

Vorrei concludere questo contributo avanzando alcune riflessioni critiche (che non intendono certo negarne l'indubbia importanza) intorno ai limiti della costruzione teorica albertiniana, cui sopra accennavo in questi termini: a) Albertini non riconosce un fondamento istituzionale federalista più solido nel pensiero cosmopolitico kantiano, limitandosi a cogliere l'indubbia importanza dell'elemento di valore della pace perpetua, ma misconoscendo gli aspetti più istituzionali del federalismo kantiano; b) al contrario, poi, non riporta e non valuta alcuni elementi di valore compresi nella tradizione federalista americana, connessi al comportamento federalista in quanto fatto culturale e tradizionale che accompagnano una concezione democratica e sussidiaria del potere, che potrebbero risultare utili alle stesse finalità che hanno presieduto all'elaborazione del teorema della «complementarità». In realtà, è mia opinione che una visione più larga e comprensiva di entrambi gli aspetti sopradetti darebbe più coesione e forza all'invenzione della «complementarità». Invece, la persistenza dei limiti di cui sopra – insieme a una visione a mio avviso eccessivamente rigida e negativa della questione nazionale e dello Stato nazionale – si riverberano, mi pare, su una certa debolezza dell'impostazione albertiniana a definire un paradigma federalista più flessibile e meno ideologico, e perciò più idoneo alla costruzione di un'Europa federale nella quale gli Stati nazionali probabilmente manterranno alcune prerogative sovrane più di quel che Albertini (e prima di lui Spinelli) non pensassero.

Albertini scrive precisamente che «Kant non ebbe conoscenza del meccanismo del governo federale», anche se aggiunge che «questa lacuna non gli impedì di immaginare questo ordine; di pensarlo correttamente, dal punto di vista federalistico, come un potere al di sopra degli Stati, e di esaminare invece con rigore i suoi aspetti di valore». Tuttavia, conclude:

⁴⁵ Ivi, p. 12, dove Albertini rivendica con forza l'esigenza di «concepire il federalismo come un comportamento indipendente, fondato su una visione autonoma dei valori, del corso storico e di quello sociale». A p. 67, dopo aver illustrato i contributi di Kant e di Hamilton, conclude: «Con l'identificazione dell'aspetto storico-sociale del federalismo, dopo quelli di valore (Kant) e di struttura (Hamilton), la mia analisi ha oltrepassato il problema dell'inquadramento teorico del pensiero di Hamilton ed è giunta alla soglia di una teoria completa o generale del federalismo».

Ma [questa lacuna] gli impedì però di concepire il fatto che le decisioni politiche supreme devono avere i caratteri della unità e della esclusività (la «sovranità») come una situazione compatibile con una pluralità di centri di decisione. Per questa ragione egli non poté identificare i rapporti tra il potere federale e i poteri degli Stati membri, e non poté nemmeno evitare di cadere in contraddizione, contraddizione da lui stesso messa del resto in evidenza, ogni volta che l'argomentazione lo conduceva a dover precisare il meccanismo costituzionale della federazione. La contraddizione è la seguente: per imporre il diritto la federazione deve avere un carattere statale proprio, ma, nell'orizzonte della teoria unitaria dello Stato, essa non può averlo senza toglierlo agli Stati membri, cioè senza autodistruggersi come federazione e senza trasformarsi in impero⁴⁶.

Orbene, forse dopo gli studi più accurati di Giuliano Marini⁴⁷ sul cosmopolitismo federale kantiano, tali affermazioni potrebbero essere in parte corrette.

Marini prende le distanze dal dibattito critico (nel quale rientra a modo suo anche Albertini) degli anni Ottanta intorno alla «vera» collocazione di Kant nei confronti dell'elaborazione pacifista e federalista nel Settecento e nell'Ottocento. Quella discussione – nota Marini – ci consegna, tutto sommato, un «Kant incerto ed esitante»⁴⁸ tra un decisivo consolidamento giuridico delle garanzie della pace internazionale attraverso la creazione di un ordinamento federale, e il riconoscimento realistico dell'impossibilità per gli Stati di superare la concezione della propria sovranità assoluta e di sottoporsi quindi a un potere coattivo superiore. Alle domande: Kant si fa sostenitore – specie nelle affermazioni più nette del *Secondo articolo definitivo per la pace perpetua* e nella *Rechtslehre* del § 61 della *Metafisica dei costumi* – di una blanda forma di confederazione interstatale, una sorta di debole ONU *ante litteram*, o di una vera e propria *Weltrepublik* federale? Pensa cioè che gli sforzi dei governanti, volti alla ricerca della pace, possano al massimo sfociare nella costruzione di leghe di Stati più o meno permanenti ed efficaci, oppure nella costituzione di una vera e propria federazione repubblicana mondiale?, secondo Marini il dibattito politico-filosofico ha risposto preferendo la soluzione più riduttiva. Oltre ad Albertini, anche Norberto Bobbio ha preso tendenzialmente posizione a favore di una interpretazione confederalista dei passi kantiani in materia⁴⁹.

Di qui l'importanza delle nuove elaborazioni di Marini. Che, pur muovendosi con la doverosa cautela resa necessaria dalle innegabili variazioni terminologiche presenti nell'opera di Kant, non riduce la forza dell'inserimento del suo cosmopolitismo nella direzione del federalismo. Egli afferma che il filosofo nel *Primo articolo* per la pace perpetua indica nettamente il modello federal-re-

⁴⁶ Ivi, pp. 30-31.

⁴⁷ Gli studi di Marini occupano vari saggi e articoli scritti in fasi diverse, ma per tutti cfr. G. Marini, *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

⁴⁸ Ivi, p. 14.

⁴⁹ Cfr. il saggio introduttivo di Bobbio a I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, Roma, Editori Riuniti, 1985.

pubblicano (nel senso di antidispotico), lo Stato di diritto che noi oggi chiamiamo democratico e rappresentativo, per la «repubblica mondiale» teorizzata nel *Secondo articolo*, in quanto frutto «del diritto internazionale fondato su un federalismo di liberi Stati»⁵⁰. Tale repubblica federale deve avere il potere di impedire e giudicare sul piano sovranazionale, «con l'applicazione di un diritto coattivo, i conflitti fra i popoli»⁵¹. Non è qui possibile ripercorrere l'analisi dotata e sottile attraverso la quale Marini arriva a queste conclusioni sul carattere «federale» di tale *Weltrepublik*. Basti dire (e rinviare alla lettura per esteso dei suoi saggi) che tale valutazione passa attraverso il ribaltamento filologico delle precedenti letture dei cruciali passaggi kantiani sopra evidenziati. Per esempio, mentre finora nel § 61 della *Rechtslehre* della kantiana *Metafisica dei costumi* si è visto nella citazione esplicita dell'unione nordamericana un modo per differenziare correttamente la confederazione dalla federazione ma, nel contempo, per inferire la predilezione del filosofo per l'organizzazione confederale, Marini viceversa, rileggendo diversamente la concatenazione lessicale e grammaticale del testo giuridico kantiano, ne sottolinea l'indicazione che, secondo Kant, solo da un vero congresso federale modellizzato sull'esperienza americana «può venir realizzata l'idea di un istituendo diritto pubblico dei popoli, per decidere le loro controversie in modo civile»⁵². Altrettanto suggestive appaiono le pagine⁵³ in cui Marini cerca di superare l'obiezione che Kant configurerebbe in un lontano e indeterminato futuro, dominato dalla legge morale, le soluzioni federali più ardite imposte dalla ragione per la pace perpetua. E invece accetterebbe per il presente le soluzioni confederali mediane confederative come le più realistiche e possibili. Rivisitando in tal senso i saggi del 1793 sulla *Religione entro i limiti della mera ragione* e *Sul detto comune*, Marini arriva a conclusioni diverse, se non addirittura opposte. In realtà, sostiene, il dilemma che pone Kant è tra il «chiliasmo filosofico» – espresso soprattutto nella *Pace perpetua*, secondo cui è sperabile che la pace possa esser assicurata da un ordinamento coercitivo cosmopolitico, cioè federale in senso pieno –, e il «chiliasmo teologico», che spera nel regno della virtù e della beatitudine profetizzato dall'*Apocalisse*. Tale «dilemma chilastico» domina tutto il pensiero morale e politico kantiano. Assai difficile è, secondo Marini, scioglierne l'interrogativo. Perlomeno, egli non si pone tale compito nel libro qui citato.

Insomma, secondo Marini, pur ammettendo oscillazioni terminologiche, nella sostanza concettuale già in Kant è rinvenibile la «complementarità» tra il valore della pace perpetua e la forma dello Stato repubblicano federale mondiale. Egli esclude vere «contraddizioni interne all'argomentazione kantiana, che si vorrebbe talora incline alla *civitas gentium* (meglio: repubblica mondiale) e, talora, per prudente realismo, alla confederazione»⁵⁴. Quella che appare come con-

⁵⁰ Ivi, p. 68.

⁵¹ Ivi, pp. 16 e 31-34.

⁵² Ivi, p. 56.

⁵³ Ivi, pp. 75-82.

⁵⁴ Ivi p. 81.

traddizione, afferma Marini, «è invece il contrasto fra la teoria, sul cui piano Kant intende mantenersi, e una pratica [quella degli Stati, n.d.r.] indifferente alla teoria»⁵⁵. In altre parole, l'argomentazione *in thesi* porterebbe alla repubblica federale mondiale, mentre l'argomentazione *in hypothesis* farebbe retrocedere al comportamento effettivo degli Stati, i quali al massimo possono concepire scelte confederali. In realtà, lo schema interpretativo del pensiero kantiano è così sinteticamente riferito da Marini: «a. Il diritto internazionale come *jus belli* non è un diritto; b. Occorre lasciare lo stato di natura e dar vita a una *civitas gentium*, sotto forma di *repubblica mondiale* organizzata secondo la tripartizione dei poteri (selezione *in thesi*); c. ma gli Stati non vogliono questo e ripiegano, perché non tutto vada perduto, sulla soluzione *in hypothesis* di una confederazione di popoli (*Völkerbund*), che si estenda progressivamente, ma sempre esposta al pericolo di una rottura»⁵⁶. Non si tratta di contraddizioni, ma di rapporti necessari tra teoria e prassi nello sviluppo della storia universale.

Per quanto riguarda poi il problema visto da Kant sul pericolo del dispotismo inevitabile dello Stato universale, a me pare si possa dedurre che ciò valesse per quello europeo che riassumeva per l'epoca di Kant quasi tutto l'universo statale moderno. Ma devo pensare che questo rischio evidentemente non si porrebbe più (anche secondo un Kant redivivo) nel caso di una unione federale sovranazionale europea, che nel presente e per il futuro rappresenta una piccola parte del globo postmoderno. Ritengo invece che debba continuare a valere, appunto, nella prospettiva dello Stato mondiale. Oggi il rischio di dispotismo per una futura federazione europea, che Kant vedeva in un mondo profondamente eurocentrico, non esiste più. Mi sembra siano in conclusione da correggere sia l'affermazione albertiniana sopra riportata secondo cui «Kant non ebbe conoscenza del meccanismo federale americano», sia quella relativa alla presunta contraddizione kantiana, secondo la quale «per imporre il diritto la federazione deve avere un carattere statale proprio, ma, nell'orizzonte della teoria unitaria dello Stato, essa non può averlo senza toglierlo agli Stati membri, cioè senza autodistruggersi come federazione e senza trasformarsi in impero». Credo, viceversa, che nelle condizioni dell'epoca che viviamo lo schematismo razionale kantiano della storia universale possa tranquillamente farci concepire una più effettiva possibilità, per il caso europeo, di avvicinare la “tesi” federale al comportamento concreto degli Stati e che l'invenzione della “complementarità” pace-federalismo (più che Kant-Hamilton) possa uscire rafforzata dal riconoscimento che essa, nella sostanza, è già presente, nei termini istituzionali generali del modello federale americano, anche in Kant. Il quale peraltro, inserito com'era nel solco di una cultura protestante erede del pensiero teologico-federale della Riforma, avrebbe forse valutato diversamente anche il peso di queste radici nello stesso pensiero federalista americano.

E così veniamo al secondo argomento critico su alcuni aspetti della messa a fuoco della “complementarità” Kant-Hamilton in Albertini. Il filosofo di Pavia

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 82.

si concentra sul contributo di Hamilton, privilegiandolo rispetto a quelli di Madison e di Jay, soprattutto poiché da questo fa derivare gli elementi istituzionali più qualificanti del modello federale americano: la necessità di superare l'anarchia derivante dalla competizione tra gli Stati che iniziavano a configurarsi secondo il tipo vestfaliano europeo⁵⁷; l'insufficienza della forma confederale per il mantenimento dell'Unione e quindi la necessità del passaggio alla forma federale, da cui consegue la distinzione fondamentale tra confederazione e federazione, sia riguardo alla sovranità condivisa, sia riguardo alla cittadinanza federale; il rapporto tra il governo federale e i governi degli Stati; le caratteristiche del potere esecutivo e del potere giudiziario incarnato nella Corte suprema⁵⁸. Albertini accentua lo spirito pragmatico, in un certo senso posto sotto un velo d'ignoranza che avrebbe guidato i convenzionali di Filadelfia, e scrive:

I delegati di Filadelfia non potevano sapere se si trattava veramente di una costituzione, di un meccanismo funzionale. Ciò che sapevano con certezza era di aver fatto un compromesso, e di *averlo fatto proprio contro il loro modo di concepire lo Stato* [sottolineatura mia]. Solo con una nuova teoria dello Stato, e con la prova dei fatti, essi avrebbero potuto ottenere una conoscenza adeguata di ciò che era avvenuto. Nella coscienza degli uomini *un velo* separò così, per un certo periodo di tempo, la realtà dalla sua rappresentazione.

Hamilton, secondo Albertini, avrebbe squarciato alcuni tratti di quel «velo», ed elaborato «i primi rudimenti della teoria dello Stato federale»⁵⁹.

Il filosofo di Pavia disegna qui un quadretto suggestivo, ma poco corrispondente con la realtà dei fatti. Certo, si può accettare che una parte minoritaria delle élites politiche dei nuovi Stati ex-coloniali non fosse orientata a rinnovare l'esperienza statale accentrata europea nel nuovo mondo in senso federale, ma a mantenere il tipo di Stato vestfaliano. Ma è provato che all'interno di quell'altra parte, che poi si dimostrò maggioritaria e proclive all'elaborazione federale, esistessero già anche alcuni elementi di conoscenza e di «valore» precedenti, che i federalisti non agissero insomma completamente sotto un velo d'ignoranza, in quanto tali valori e conoscenze sui meccanismi federali davano consistenza alla vivace secolare tradizione federalista americana, erano connessi al comportamento federalista in quanto fatto culturale e tradizionale. Essi inneravano un modo di pensare e di agire corroborato da principi religiosi e morali, che però era del tutto autonomo nella sfera politica della sua applicazione. La considerazione di tali elementi potrebbe risultare utile alle stesse finalità positive che hanno presieduto all'elaborazione del paradigma della «complementarità», se solo questo venisse ampliato. Credo, insomma, che l'interpretazione riduttiva meramente «istituzionale» del paradigma federalista americano ricon-

⁵⁷ Per tale definizione cfr. a titolo indicativo F. Cerutti (a cura di), *Gli occhi sul mondo*, Roma, Carocci, 2000, pp. 110-122; su tali questioni cfr. anche C. Malandrino, *Sovranità nazionale e pensiero critico federalista. Dall'Europa degli Stati all'unione federale possibile*, «Quaderni Fiorentini», 22 (2002), n. 31, t. I, pp. 169-244.

⁵⁸ Su tutto ciò cfr. anche Malandrino, *Federalismo*, cit., pp. 12-20 e 39-48.

⁵⁹ Cfr. Albertini, *Il federalismo*, cit., p. 59.

dotto all'improvvisa fioritura "hamiltoniana", nei termini considerati da tutta la tradizione liberaldemocratica italiana di orientamento federalista-europeo (da Einaudi a Spinelli ad Albertini), corrisponda più a una limitatezza di una datata ottica continental-europea che andrebbe rivista e integrata sotto questo aspetto.

Come hanno bene messo in luce molti autori americani (e non), è rinvenibile una sorta di *root metaphor* federalista nei maggiori rappresentanti del pensiero costituzionalista federale americano, che s'impianta originariamente sulle concezioni della teologia federale patrimonio dei Padri pellegrini, e poi dei loro successori. In effetti, si deve più recentemente a Charles McCoy e J. Wayne Baker (oltre che a Daniel J. Elazar⁶⁰) la teorizzazione del patto federale (*covenant*) in forma di *root metaphor*⁶¹ (metafora radicale), inteso come norma valoriale e metodologica di comportamento culturale e politico. Il *covenant*, ripreso dai teologi, è posto alla base delle concezioni politico-federali dei teorici calvinisti, in primo luogo di Althusius⁶², come uno strumento metodologico «radicale» in grado di illuminare tali teorie, di dar conto delle loro connessioni con il senso comune, di distinguerle da altre teorie e di provveder loro i mezzi per giustificare la loro adeguatezza. Il *covenant* federale sta alla base di tale visione socio-politica, la stessa natura umana è *covenantal*, e da esso dipendono le relative teorie della sovranità, della rappresentanza, e in definitiva la natura stessa dell'ordinamento politico. Wayne Baker e McCoy formulano in *Fountainhead of Federalism* una sorta di paradigma teologico-politico⁶³ e una sequenza coerente di espressioni di esso presenti nella tradizione teologico-federale, nella sua successione e nel suo graduale qualificarsi da visione prettamente teologica a prassi politica, dalle esperienze delle "carte" federali delle prime colonie, e poi attraverso il contributo del costituzionalismo di Locke e Montesquieu, fino ai firmatari della dichiarazione d'indipendenza e della costituzione, rispettivamente

⁶⁰ Cfr. l'interpretazione, con la quale si può largamente convenire nei punti sostanziali, di D.J. Elazar, *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1987 (trad. it. a cura di L. M. Bassani, *Idee e forme del federalismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995); Id. (a cura di), *Federalism as a Grand Design. Political Philosophers and the Federal Principle*, Lanham, University Press of America, 1987; Id., *The Covenant Tradition in Politics*, vol. I: *Covenant & Polity in Biblical Israel*; vol. II: *Covenant and Commonwealth. From Christian Separation Through the Protestant Reformation*; vol. III: *Covenant and Constitution. The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy*; vol. IV: *Covenant and Civil Society. The Constitutional Matrix of Modern Democracy*, New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers, 1995-1999, in particolare il vol. II, pp. 315-333; in fine vedi anche l'ultima pubblicazione *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, a cura di D.J. Elazar e J. Kincaid, Lanham (Maryland), Lexington Books, 1999.

⁶¹ Cfr. C. McCoy, *The Centrality of Covenant in the Political Philosophy of J. Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius*, a cura di K.-W. Dahm, W. Krawietz e D. Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 1988, pp. 191 ss.

⁶² Su questa materia rinvio a *Il lessico della Politica di J. Althusius. Concetti del calvinismo politico protomoderno per un repubblicanesimo federalista postmoderno?*, a cura di F. Ingravallo e C. Malandrino, Firenze, Olschki, 2005.

⁶³ Cfr. J.W. Baker - C. McCoy, *Fountainhead of federalism. H. Bullinger and the Covenantal Tradition*, Louisville (Kentucky), Westminster / J. Knox Press, 1991, pp. 12-14.

John Witherspoon e James Madison. Il contesto teorico generale che ricomprende tutte queste espressioni è quello del contrattualismo giusnaturalista, che è la colonna portante del costituzionalismo moderno, come si può constatare dalle teorie dei padri della costituzione federale americana, di cui è stata dimostrata in modo convincente la filiazione dalle concezioni teologico-federali dei primi coloni americani⁶⁴.

Perché tutto ciò non è tenuto in conto nell'esposizione albertiniana del teorema della "complementarità" tra Kant e Hamilton (ma bisognerebbe invece dire del *Federalist*)? Forse perché semplicemente queste cose non erano note all'autore negli anni Cinquanta e Sessanta. O, forse, anche perché la *root metaphor*, tratta sulla scorta della teologia federale, non sembrava funzionale al paradigma albertiniano, poiché considerata alla base di un comportamento federativo che influenzò le esperienze politiche in un'epoca premoderna – priva di quegli attributi tipici della modernità, quali l'individualismo politico, il volontarismo contrapposto al naturalismo aristotelico, una concezione generale della libertà e dell'eguaglianza, il principio statuale della creazione delle leggi e così via –, e pertanto ritenuta inutilizzabile sotto il profilo istituzionale per un'applicazione moderno-contemporanea. Probabilmente, qualcuno potrebbe ancor oggi sostenere che sulla scorta di una valorizzazione dell'esistenza di questa attitudine *covenantal* alla stipulazione di patti federali si può tutt'al più provare l'esistenza di una condotta che rende possibile l'approdo alla costituzione di "confederazioni", come quella del 1643 o quella del 1778, non certo l'esistenza di quella che è considerata la novità assoluta, istituzionalmente parlando, della "federazione" del 1787, teorizzata a posteriori dal *Federalist*. Solo con quella fu, infatti, introdotta una nuova concezione della sovranità e della cittadinanza.

Non voglio affermare che tali controargomentazioni non abbiano una certa fondatezza e coerenza. Tuttavia, a mio avviso, non si può nemmeno negare che quel certo risultato federalista del 1787, anche se raggiunto pragmaticamente, lo fu perché esisteva una diffusa (e alla fine maggioritaria) disponibilità psicologica, culturale e politica a progredire nell'invenzione di forme statuali radicalmente nuove e condivise in senso federale. Tale atteggiamento fu ed è favorito appunto dalla coscienza che la forma federale, *covenantal*, è un valore aggiunto dal punto di vista della legittimazione del governo e dal punto di vista della giustizia, onestà e convenienza della vita associata. Questo valore è costruito dalla *root metaphor* federalista. La sua assenza nella cultura continentale europea, dove invece tra il XVII e il XIX secolo prevalse il tipo di Stato nazionale e assolutista monoaccentratore, che interrompe brutalmente i virgulti di una civiltà federativa (che si possono intravedere per esempio nel protofederalismo di Johannes Althusius), ci dà la spiegazione del perché in Europa sia più difficol-

⁶⁴ Cfr. C.S. McCoy, *Die Bundestradition in Theologie und politischer Ethik. Anmerkungen zum Verständnis von Verfassung und Gesellschaft der USA*, in *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, a cura di G. Duso, W. Krawietz e D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 29-46; Id. e il citato libro di McCoy-Baker, *Fountainhead of federalism*; cfr. anche C. Malandrino, *Teologia federale*, «Il pensiero politico», 32 (1999), n. 3, pp. 427-446.

tosio procedere verso la federazione europea. Nel Vecchio Continente si radicò una coscienza dello Stato nazionale monocentrico, padre e padrone da venerare e da cui dipendere in tutto e per tutto. Sarebbe, in definitiva, a mio avviso, produttivo di effetti fecondi correggere i limiti della visione albertiniana e arricchire il teorema della “complementarità” federale tra Kant e Hamilton (ma perché il solo Hamilton? Parliamo del *Federalist*!) con l’introduzione degli elementi qui segnalati. Ovvero affermando che già in Kant si fa strada una sensibilità, un riconoscimento istituzionale federale *in thesi*, e che il federalismo europeo ha solo da giovare da una valorizzazione di atteggiamenti *covenantal* che sono alla base del federalismo americano.

Vi sarebbero, poi, per concludere, da aggiungere ancora brevi considerazioni sul rapporto tra il problema della connotazione del «superamento dello Stato nazionale» e l’invenzione della «complementarità», nella prospettiva della creazione di un vero potere costituente europeo autonomo. Su questo, per mancanza di spazio, si può sostanzialmente rinviare al discorso sviluppato in altre sedi⁶⁵. Tuttavia, alcune note marginali possono essere avanzate anche qui. In primo luogo, sarebbe a mio avviso significativo se si abbandonasse il sintagma «superamento dello Stato nazionale», che s’ispira a una tradizione idealistica (a partire da Fichte), e successivamente si integra in una tradizione marxista che non è mai stata vicina o complementare a quella federalista. Ritengo pertanto che sia una locuzione non sufficientemente adeguata alla realtà del processo di costruzione dell’unità politica europea. Occorre, secondo me, in secondo luogo, piuttosto parlare di ‘trasformazione’ profonda dello Stato nazionale sulla scorta della critica al nazionalismo, pur nella persistente difesa dei suoi caratteri culturali sostantivi e politico-amministrativi che possono integrarsi e svilupparsi anche nel contesto unitario europeo. Sotto questo profilo, proprio la tradizione federalista che ha le sue lontane origini a partire dal Cinquecento, e si riformula in senso moderno nel Settecento, con il suo riferimento costante a una concezione sussidiaria e democratica *bottom up* del potere, può ben servire alla causa della “complementarità” federale tra aspetti di valore e di struttura. Ci sono buone ragioni, allora, per rivedere in modo meno astratto e meccanico, più comprensivo, l’«invenzione» albertiniana della «complementarità tra Kant e Hamilton». In effetti, l’elemento di valore della tradizione federalista americana delle origini, come sopra mostrato, mette in primo piano anche la struttura democratico-sussidiaria che deve assumere il potere condiviso a più livelli e oppone una resistenza alle dialettiche centralistiche pur presenti nel modello hamiltoniano. E la considerazione più attenta del richiamo kantiano alla necessità, che anche il federalismo sovranazionale si concretizzi in forme “repubblicane” e federali, pone una garanzia che la futura federazione europea si attui – se si realizzerà – nel rispetto delle prerogative dello Stato di diritto e senza tentazioni dispotiche da ‘super-Stato’.

⁶⁵ Cfr. l’introduzione di C. Malandrino al volume *Un popolo per l’Europa unita*, Firenze, Olshki, 2004, pp. 1-42, in cui si vuole sviluppare la proposta di una “paradigma federalista-comunicativo” capace di integrare il contributo federalista alla concezione della sovranità monocentrica dello Stato moderno con i presupposti della filosofia comunicativa di J. Habermas.

Filosofia, politica, letteratura: Jean-Paul Sartre, 1938-1946

di Elisa Reato

(Università di Bologna)

In the youthful phases of his thought, Sartre's discovery is Husserl's phenomenology, the idea of "cogito cogitatum", and Heidegger's notion of the existence like being-in-the world. Even though he starts from the world's primacy on the man, afterwards Sartre declares the absolute freedom of the man "en-situation". In the postwar period he analyses the Jewish's issue and explains that his existentialism isn't a contemplative philosophy: he pass from the discovery of the existence's contingency to the concept of the "engagement" like the writer's necessity. Convinced that «chaque homme est politique», he thinks about the intellectual work and suggests an order's swing.

Keywords: Sartre, Existence, Being, Contingency, Freedom, Responsibility

*Si je range l'impossible Salut au magasin
des accessoires, que reste-t-il?
Tout un homme, fait de tous les hommes
et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui.
(Sartre, Les Mots)*

1. «Il Mondo non ha creato il Me, il Me non ha creato il Mondo»

In un breve saggio che Sartre pubblica nel 1939, ma che risale agli anni del soggiorno di studio in Germania, emergono le ragioni dell'entusiasmo con cui egli studia Husserl, la cui riflessione gli permette di voltare le spalle al pensiero francese contemporaneo, definito una «filosofia alimentare»¹, che riduce la conoscenza all'assimilazione delle cose da parte della coscienza. Nonostante il rico-

¹ J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (IH), «Nouvelle Revue Française», 304 (1939), pp. 129-131; trad. it. *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in F. Fagnano e P.A. Rovatti (a cura di), *Materialismo e rivoluzione*, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 139-143; ivi, p. 139. Lo scritto risale al 1933-34, gli anni dello *stage* berlinese di Sartre.

noscimento sia presente già nel titolo – *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* – è chiaro che il filosofo francese si muove in campo fenomenologico secondo una prospettiva originale, a metà strada tra i due maestri tedeschi, Husserl e Heidegger. Se il merito del primo è quello di aver mostrato la natura intenzionale della coscienza, il suo essere data insieme al mondo, dimostrando così l'insufficienza tanto dell'idealismo quanto del realismo, quello del secondo è di aver inteso l'esistenza come essere-nel-mondo: è partendo da questi due postulati che Sartre afferma che «conoscere è esplodere verso» (IH, 140). Secondo questa sintesi complessa, la conoscenza non è l'identificazione kantiana delle cose a dei contenuti di coscienza e non deriva neppure dalle idee secondo lo «Spirito-Ragno» hegeliano o quell'*Esprit* tanto in voga; tuttavia, la coscienza rimane un «fatto irriducibile» a qualsiasi immagine fisica, non c'è una riflessione *a parte objecti*. Contro il coscienzialismo e l'intimismo, Sartre sostiene: «la coscienza non ha un “di dentro”. La coscienza altro non è se non il di fuori di se stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza» (IH, 141). La dinamica della fuga sarà ulteriormente sviluppata in sede ontologica, ma qui è evidente il rifiuto dell'epistemologia e della gnoseologia appresa alla Sorbonne: ciò che la fenomenologia husserliana mostra sono i diversi «modi di scoprire il mondo» (IH, 142), ivi comprese le reazioni soggettive derivanti dalle passioni.

Husserl ha reinserito l'orrore e l'incanto nelle cose [...] se noi amiamo una donna è perché essa è amabile. [...] Non in un ipotetico rifugio scopriremo noi stessi: ma per la strada, per la città, in mezzo alla folla, cosa tra le cose, uomo tra gli uomini (IH, 142-3; corsivo mio).

La tematica della mondanità della coscienza porterà Sartre ad allontanarsi da Husserl per avvicinarsi ad Heidegger, a cui deve il passaggio «dalla fenomenologia *essenziale* di Husserl» alla più terrena «fenomenologia *esistenziale*»². Il saggio in cui Sartre comincia a criticare Husserl è *La Transcendance de l'Ego* (del 1938, ma risalente al '34): nonostante l'iniziale rifiuto di sostanzializzare l'Io o di postularlo come condizione formale dei fatti di coscienza, Husserl commette l'errore di distinguere un Io trascendentale e un io empirico. Sartre si propone di dimostrare l'inutilità di tale prospettiva “egologica”, tipica della filosofia moderna, da Descartes a Kant.

Noi ci rifiuteremo di vedere nell'Ego un polo X, supporto dei fenomeni psichici. Per definizione, un tale X sarebbe indifferente alle qualità psichiche di cui sarebbe il supporto. Invece, come vedremo, l'Ego è “compromesso”, non è mai indifferente ai suoi stati. [...] L'Ego non è niente al di fuori della totalità concreta degli stati e delle azioni di cui è supporto³.

² S. Moravia, *Jean-Paul Sartre. Il pensiero filosofico*, Imola, La Nuova Italia, 1977, p. XVII.

³ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (TE), «Recherches philosophiques», 6 (1936-37), pp. 85-123; trad. it. *La trascendenza dell'ego: idee per una descrizione fenomenologica*, a cura di N. Pirillo, Napoli, Berisio, 1971, pp. 86-7.

Nell'intento di comprendere che cosa significhino per la realtà umana, Sartre inizierà anche lo studio delle emozioni: «l'emozione significa il tutto della coscienza o, se ci poniamo sul piano esistenziale, della realtà-umana»⁴. L'azione e l'unità della coscienza si realizzano nel concreto rapporto con il mondo:

quando corro dietro un tram, quando guardo l'ora, quando mi assorbo nella contemplazione di un ritratto non c'è Io. C'è coscienza *del tram-che-deve-essere-raggiunto*, ecc., e coscienza non posizionale della coscienza. Di fatto io sono immerso nel mondo degli oggetti, sono essi che costituiscono l'unità delle mie coscienze, che si presentano con dei valori, delle qualità attrattive e repulsive, ma, in quanto a *me*, io sono sparito, mi sono annientato» (TE, 65-6).

Abbandonato nel mondo, l'uomo è immerso nelle cose: a questo livello della riflessione sartriana, la coscienza non è chiaramente distinta dalle cose e non possiede ancora quella trascendenza che ne *L'Être et le Néant* le permetterà di nullificare la realtà e di realizzare i propri progetti. Esempio di questo stadio elementare della coscienza è *La Nausée* – il romanzo d'esordio con cui Sartre si impone all'attenzione dei lettori francesi – in cui il protagonista Roquentin afferma: «non sono né vergine né prete per giocare alla vita interiore»⁵. Infatti è sempre confuso in mezzo agli altri, all'albergo, al caffè, al giardino pubblico, in biblioteca, al ristorante, anche se rivendica la sua solitudine come mezzo di distacco da quell'umanità di cui non si sente parte. Convinto com'è «d'appartenere ad un'altra specie» (LN, 212), Roquentin rimane «vicino alla gente, alla superficie della solitudine» (LN, 19) e vicino alle cose, incapace di utilizzarle in qualità di utensili.

2. «L'esistenza non è la necessità»

Antoine Roquentin è un intellettuale che vive nella cittadina di Bouville, dove si è ritirato da qualche anno per scrivere la biografia del signor di Rollebon, un libertino del Settecento. Nel *foglio senza data* egli tentenna sulla decisione di «tenere un diario per vederci chiaro» (LN, 11), sul quale annotare gli avvenimenti nel tentativo di classificare ogni piccolo cambiamento. Poche pagine più

⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1939; trad. it. *Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, Bompiani, 1962, p. 152.

⁵ J.-P. Sartre, *La Nausée* (LN), Paris, Gallimard, 1938; trad. it. *La nausea*, a cura di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1990, p. 21. Cfr. S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960; trad. it. *L'età forte*, a cura di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 1961, pp. 253 e ss. Dopo quattro anni di lavoro su *Melancholia* – titolo inizialmente scelto da Sartre «a causa dell'incisione di Dürer ch'egli amava tanto» (ivi, p. 253) – il manoscritto viene rifiutato da Gallimard. È la casa editrice stessa a suggerirne una revisione, alla quale accenna de Beauvoir nelle sue memorie (ivi, pp. 253-266). Alla goffa proposta di Sartre d'intitolare il libro, invece di *Melancholia*, *Les Aventures extraordinaires d'Antoine Roquentin*, il n'y a pas d'aventure, G. Gallimard contropropone il titolo *La Nausée*: era il 12 ottobre 1937. Cfr. S. Teroni, *L'idea e la forma. L'approdo di Sartre alla scrittura letteraria*, Venezia, Marsilio, 1988, pp. 141-164.

avanti ha inizio il suo diario, nel quale egli cerca di descrivere quanto gli accade da quando voleva far rimbalzare un ciottolo sul mare, senza riuscirci. La sua vita banale è turbata da questo episodio e da un'altra piccola storia: uscendo dall'albergo ha provato a raccogliere una carta da terra e non c'è riuscito. Ne è talmente impressionato che pensa di non essere più libero. Si è verificata un'alterazione della percezione, ma non sa decidersi se sia egli stesso ad essere cambiato o ciò che lo circonda; cerca di minimizzare la cosa come una piccola crisi di pazzia, ma alla fine la giudica una malattia che si espande come un'infezione: la nausea. «Mi ricordo meglio ciò che ho provato l'altro giorno, quando tenevo quel ciottolo. Era una specie di nausea dolciastra» (LN, 23). E ancora: «La Nausea non è in me: [...] son io che sono in essa» (LN, 34). Roquentin giunge a questa conclusione dopo una serie di attacchi di nausea che egli vive al caffè: «la sento, la sporcizia, la Nausea» (LN, 32); stringendo una mano che sembra «un grosso verme bianco» (LN, 15); e osservando come stonano delle bretelle color malva su una camicia azzurra: «anche questo dà la Nausea. O piuttosto, è la Nausea» (LN, 34).

Le pagine del suo diario descrivono l'ambiente della provincia dove vive borghesemente ma senza contatti con gli altri: lo squallido rapporto con la padrona del caffè non è altro che un diversivo contro la sua solitudine e il ricordo della donna amata, Anny, aggrava la sua malinconia e sottolinea il vuoto che lo circonda. Mentre scapoli, ingegneri, impiegati si incontrano, Roquentin scrive: «vivo solo, completamente solo. Non parlo con nessuno, mai; non ricevo niente, non do niente [...] non penso più a nessuno; non mi curo nemmeno di cercare parole [...] in mancanza di parole cui attaccarsi, i miei pensieri restano nebulosi» (LN, 17-8)⁶. Secondo Prince, l'incapacità di Roquentin di avere una vita sociale si riflette nell'impossibilità di trovare le parole adatte a descrivere il mondo⁷.

Inquieto in mezzo agli oggetti al punto da rifiutarsi di guardare anche un bicchiere di birra sulla tavola, Roquentin afferma: «gli oggetti son cose che non dovrebbero commuovere, poiché non sono vive. [...] a me, mi commuovono, è insopportabile» (LN, 22-3). Il suo unico interlocutore è l'Autodidatta, un poveraccio che in biblioteca allunga il suo «collo di pollastro» (LN, 47) sui libri su cui s'istruisce in ordine alfabetico – impersonando così sia un improbabile autodidattismo, sia la cultura sterile di tipo enciclopedico. Il tempio di Bouville è il museo che celebra i suoi grandi uomini: il tempo si è fermato sui loro volti e dalle tele che li ritraggono lanciano sguardi minacciosi, «avevano avuto diritto a tutto» (LN, 115). La superbia di questi personaggi, convinti che la loro esistenza fosse giustificata, accentua il malessere di Roquentin, che avverte al contrario l'assenza di una ragion d'essere: coglie la contingenza dell'esistenza umana e la vive corporalmente come nausea. Scrive nel suo diario: «non avevo il di-

⁶ Per un'utile disamina della solitudine di Roquentin e del suo temperamento malinconico, cfr. S. Teroni, *L'idea e la forma*, cit., pp. 9-53.

⁷ G. Prince, *Roquentin et le langage naturel*, in M. Issacharoff e J.-C. Vilquin (a cura di), *Sartre et la mise en signe*, Paris, French Forum, 1982, p. 103. Cfr. anche S. Teroni, *L'idea e la forma*, cit., pp. 97-140.

ritto di esistere. Ero apparso per caso, esistevo come una pietra, una pianta, un microbo. La mia vita andava a capriccio, in tutte le direzioni» (LN, 117). Egli si è posto nella situazione dell'osservatore, si ascolta e si guarda esistere, lascia scorrere gli avvenimenti e i pensieri: «il verosimile scomparire insieme con gli amici [...] *si sarebbe pessimi testimoni*» (LN, 18; corsivo mio). Rimane inerte, passivo: «il fatto della mia esistenza cominciava realmente a sconcertarmi. Che non fossi che una semplice apparenza?» (LN, 119).

Ma il suo atteggiamento è remissivo: «rimango seduto, con le braccia penzoloni, oppure traccio qualche parola senza persuasione, sbadiglio, attendo che scenda la sera. Quando sarà buio, gli oggetti ed io usciremo dal limbo» (LN, 28) oppure vaga senza meta: «il mio posto non è in nessun luogo; *io sono di troppo*» (LN, 165; corsivo mio). Nello scontro con le cose, il soggetto rischia di dimenticare l'importanza quotidiana dei suoi atti progettanti il futuro. Scrive Roquentin: «dappertutto vi sono cose» (LN, 19) e la sua inquietudine scoppia nel grido, «mio Dio, come esistono forte, oggi, le cose!» (LN, 138). La coscienza diventa un tutt'uno con esse al punto che si paralizza anche il flusso temporale ed egli si chiede che bisogno abbia l'avvenire di realizzarsi: «non distinguo più il presente dal futuro» (LN, 48-9).

Roquentin si lascia «fluire nel passato», da cui non ricava che frammenti di ricordi a cui si aggrappa per sfuggire alla vera realtà e che teme di consumare passandovi sopra col pensiero. Tuttavia, scopre di essere ancorato al presente: «il passato tento invano di raggiungerlo: non posso sfuggire a me stesso» (LN, 50). Un insieme di sensazioni contrastanti si stringe al collo dell'inquieto protagonista così forte da strozzarlo con i dilemmi incessanti: «mi sembra che nella mia vita io non abbia avuto la minima avventura o piuttosto non so nemmeno più che cosa vuol dire questa parola» (LN, 55). Si era immaginato di avere una vita rara e preziosa e invece i suoi giorni si sospingono in disordine, tanto da convincersi che le avventure esistono solo nei libri; il suo errore consiste nel credere che l'avventura fuoriesca dalle cose anziché dalla sua coscienza. La percezione che «quando si vive non accade nulla» (LN, 59) è fortissima:

affinché l'avvenimento più comune divenga un'avventura è necessario e sufficiente che ci si metta a raccontarlo. [...] Ma bisogna scegliere: o vivere o raccontare [...] la sfilata ricomincia, ci si rimette a fare l'addizione delle ore e dei giorni. Lunedì, martedì, mercoledì. Aprile, maggio, giugno. 1924, 1925, 1926. Vivere è questo. Ma quando si racconta la vita, tutto cambia (*Ibidem*)⁸.

C'è però una melodia jazz che Roquentin è solito ascoltare con piacere, «un vecchio *ragtime*» di cui apprezza soprattutto il ritornello cantato (LN, 36): durante il ritornello sente che scomparire la nausea. Scrive a proposito Prince: «cette chanson [...] s'oppose en tout point à l'existence»; Fergnani distingue il «tempo della melodia» dal «tempo dell'esistenza»: solo il secondo è «qualitativa-

⁸ Secondo Rovatti «è intervenuta quella che Freud chiamerebbe una "coazione a ripetere"», in P.A. Rovatti, *Che cosa ha «veramente» detto Sartre*, Roma, Ubaldini, 1969, p. 93. Cfr. anche W. Mauro, *Invito alla lettura di Sartre*, Milano, Mursia, 1985, p. 83.

mente reversibile», mentre il primo segue un ordine teleologico; Idt afferma: «l'existence est contingente et la mélodie s'impose comme nécessaire»⁹. Infatti è proprio Roquentin a distinguere due tempi: «il *nostro* tempo» e «l'esigua durata della musica che traversa il nostro tempo da parte a parte» (LN, 36); e ancora: «dietro l'esistente che cade da un presente all'altro, senza passato, senza avvenire, [...] la melodia resta la stessa, giovane e ferma, come un *testimone spietato*» (LN, 235; corsivo mio). Per questo motivo assume rilevanza l'avventura: «il senso dell'avventura sarebbe semplicemente quello dell'irreversibilità del tempo» (LN, 81)¹⁰. Tale era l'impressione di Roquentin nel ricordare le sue avventure: l'impossibilità di «ritornare indietro, così come un disco non può girare a rovescio» (LN, 38-9). Allo stesso modo, Anny cercava di trasformare quelle che chiamava «situazioni privilegiate» in «momenti perfetti» (LN, 200); ciò che distingue i due personaggi è la volontà di agire di Anny, la quale dichiara a Roquentin: «tu eri quello a cui capitavano avventure, ed io ero quella che le faceva capitare» (LN, 202-3). Quando si ritrovano dopo tanti anni, Roquentin scopre che Anny ha rinunciato ai suoi momenti perfetti, come lui alle sue avventure; entrambi si sopravvivono e l'incontro atteso con tanta speranza si risolve in un addio: non hanno più nulla da dirsi.

Inizia un processo di sdoppiamento, quello dello specchio che lo cattura come una cosa e su cui Roquentin si osserva con disgusto. La descrizione del proprio volto assume connotati animaleschi, «al di sotto della scimmia, al confine col mondo vegetale, al livello dei polipi». Ripercorrendo il bestiario sartriano, si trovano gli occhi che sembrano «scaglie di pesce», le rughe ai lati delle labbra «fessure di tane di talpe» (LN, 31), passando per la mano che «sembra una bestia rovesciata» e le dita «le zampe d'un granchio caduto sul dorso» (LN, 135-6), per arrivare alla «testa canina» (LN, 35). Nonostante la visione di questo «mondo lunare» (LN, 31), Roquentin s'intorpidisce e si addormenta; ha perso anche la vecchia passione per i viaggi e rimane inchiodato in quello squallido ambiente provinciale. Prova a farsi le boccacce, a tirarsi la pelle con le mani come quando cattura le cartine da terra, ma di fronte a sé è sconfitto e comincia a chiedersi come lo possono giudicare gli altri: forse, al contrario delle persone che vivono in società che si riescono a vedere come li guardano i loro amici, egli non comprende il suo volto perché è solo e la sua carne appare più nuda, come «la natura senza gli uomini» (LN, 32).

Al pari di questi aspetti dell'anatomia umana, anche la realtà naturale appare ripugnante. Diversamente dalla gente che, approfittando della brezza primaverile, passeggia lungo il bel mare verde, Roquentin pensa: «il *vero* mare è freddo e nero, pieno di bestie» (LN, 168). Mentre è seduto al giardino pubblico, osserva un castagno la cui corteccia «sembrava di cuoio bollito», i rami sembrano

⁹ Per questa riflessione cfr.: G. Prince, *Roquentin et le langage naturel*, cit., pp. 110-1; F. Fernani, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 50-1; G. Idt, *La nausée de J.-P. Sartre: analyse critique*, Hatier, Paris, 1971, p. 28.

¹⁰ Sulla nozione di avventura cfr. G. Idt, *La nausée de J.-P. Sartre*, cit., pp. 33-4; cfr. anche S. Teroni, *L'idea e la forma*, cit., pp. 90-5.

«mani nere e nodose» e la radice una «zampa rugosa», un «artiglio nero» (LN, 171-5) che gratta la terra sotto i suoi piedi.

Perfino la letteratura sembra inutile a Roquentin, avendo sott'occhio l'esempio dell'Autodidatta, vagamente ripugnante per la maniera con cui mangia il suo pezzo di cioccolato in biblioteca. Il dialogo fra i due al ristorante è uno dei momenti più felici de *La Nausée*: attorno a loro degli uomini mangiano il loro pasto prima di tornare al lavoro appesantiti dal cibo, un vecchio legge il giornale e una giovane coppia d'innamorati recita la commedia della seduzione. Abbandonato ai suoi pensieri, Roquentin osserva con aria beffarda la gente seduta ai tavoli, convinta d'essere «indispensabile a qualcuno o a qualche cosa», mentre lui sa cos'è realmente l'esistenza e il solo pensiero lo fa scoppiare dal ridere.

– È allegro, signore, – dice l'Autodidatta in tono circospetto.

– Penso, – gli dico ridendo, – che siamo tutti qui a bere e a mangiare per conservare la nostra preziosa esistenza, e che non c'è niente, niente, nessuna ragione d'esistere. [...] E poi mi pento d'aver detto tanto. Dopo tutto, questo non riguarda nessuno. Lui ripete lentamente.

– Nessuna ragione d'esistere ... senza dubbio lei vuol dire, signore, che la vita è senza scopo? Non è ciò che si chiama pessimismo?

Riflette ancora un istante, poi dice con dolcezza:

– Qualche anno fa ho letto un libro di un autore americano, che s'intitolava: *La vita, val la pena d'essere vissuta?* È questa la questione che lei si pone, non è vero? Evidentemente no, non è questa la questione ch'io mi pongo, ma non voglio spiegare niente. [...]

– C'è uno scopo, signore, c'è uno scopo ... ci sono gli uomini.

È giusto: dimenticavo ch'è un umanitario (LN, 152-3).

Secondo l'Autodidatta, bisogna sforzarsi di dare un senso alla vita: pur non credendo in Dio, dopo l'esperienza della prigionia egli ha cominciato a credere in quegli uomini che ama come fratelli e che vorrebbe abbracciare per non sentirsi più solo. Di umanitari, commenta tra sé e sé Roquentin, ce ne sono per tutti i gusti:

l'umanitario che ama gli uomini così come sono, quello che li ama come dovrebbero essere, quello che vuol salvarli col loro consenso e quello che li salverà a malgrado di loro, quello che vuol creare nuovi miti e quello che si contenta dei vecchi, quello che nell'uomo ama la sua morte, e quello che nell'uomo ama la sua vita, l'umanitario allegro, che trova sempre la parola per far ridere, e l'umanitario triste, che s'incontra specialmente alle veglie funebri. Tutti costoro si odiano tra loro: in quanto individui, naturalmente – non tanto come uomini. Ma l'Autodidatta lo ignora: li ha racchiusi in sé come gatti in un sacco di cuoio e loro si sbranano a vicenda senza ch'egli se ne accorga (LN, 159).

È il genere d'astratto culto dell'uomo che dissolve la specificità del singolo rivolgendosi verso concetti universali quali l'Uomo, la Donna, la Bellezza, la Gioventù, ecc.: «l'umanitarismo raccoglie e fonde insieme tutti gli atteggiamenti umani» (LN, 160). Questi umanitari «ciechi» non si accorgono di quante cose

racconta il volto di un uomo, pensano che questo sia mirabile solo perché è uomo: a Roquentin invece viene voglia di vomitare, sente il formaggio in gola, il manico del coltello in mano e sa che ciò che lo circonda e le azioni sono indifferenti, «*tutto può accadere*» (LN, 107), anche piantare il coltello nell'occhio dell'Autodidatta. Ma non osa farlo, perché sarebbe un altro avvenimento superfluo e allora si congeda dal suo ospite e prima di uscire dal ristorante ne saluta la clientela rimasta attonita per il suo comportamento, e pensa:

non ho bisogno di voltarmi per sapere che mi stanno guardando attraverso i vetri: guardano la mia schiena con sorpresa e disgusto; credevano ch'io fossi come loro, che fossi un uomo ed io li ho ingannati. D'un tratto, ho perduto la mia apparenza d'uomo ed hanno visto un granchio che fuggiva a ritroso da quella sala così umana. Ora, l'intruso mascherato è fuggito: la seduta continua (LN, 167).

Roquentin non può amare gli uomini, preferisce ripararsi dall'umano e passeggiare sul viale Noir, «inumano», puro perché in esso la vita è assente e che assomiglia ad un «minerale» (LN, 42): anche i rumori qui sembrano puri, al punto da permettere a Roquentin di non sentirsi più. È l'esatto opposto della via Tournebride, dove, assordato dal «rumore che fa la gente» (LN, 62), assiste alle scappellate domenicali delle famiglie dopo l'uscita della messa grande.

Ora che tutte le sue ragioni passate – Rollebon, Anny – sono morte, non gli rimane che la sua esistenza: non ha altre occupazioni, vive di rendita e non possiede altro che il guaio metafisico d'esistere (LN, 144). L'uomo si è lasciato inghiottire dalle cose: «*Martedì. Niente. Esistito*» (LN, 141). Su una panchina del giardino pubblico Roquentin raggiunge l'«illuminazione»: la nausea «sono io stesso». È l'esistenza che si mostra come la materia delle cose, che finalmente si rivelano «d'una spaventosa e oscena nudità». Scoperta l'arbitrarietà delle sue relazioni, crolla «il mondo umano, il mondo delle misure, delle quantità, delle direzioni» (LN, 171-3), che con la dottrina di un essere necessario e causa di sé o con la formulazione della volontà di potenza, in mille modi, cerca di nascondere la verità: che «*l'esistenza non è la necessità*», che «l'essenziale è la contingenza» (LN, 177; corsivo mio). «Il mondo delle spiegazioni e delle ragioni non è quello dell'esistenza» (LN, 175). L'esistenza si coglie solo con quel sentimento ontologico del «di troppo» che accomuna tutti gli esistenti e che rivolta lo stomaco di Roquentin. La nausea arriva quando si comprende che la contingenza «è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità» (LN, 177). Al grido di «Che porcheria!», Roquentin lascia il giardino – una specie di «mostarda» densa che impiastriaccia fino al cielo – dopo aver fatto l'esperienza dell'assurdità dell'esistenza, di questo «pieno che l'uomo non può abbandonare» (LN, 180-2).

Restano muri anonimi, una coscienza anonima. Ecco che cosa c'è: dei muri e, tra i muri, una piccola trasparenza viva e impersonale. La coscienza esiste come un albero, come un filo d'erba. Sonnacchia, s'annoia. [...] Coscienza obliata, abbandonata tra questi muri, sotto il cielo grigio. Ed ecco il senso della sua esistenza: è che è coscienza di essere di troppo. Si diluisce, si sparpaglia, cerca di perdersi sul muro bruno, lungo il fanale, oppure laggiù, nella bruma della sera. Ma non dimentica *mai* se stessa; è coscienza d'essere una coscienza che si oblia. È il suo destino (LN, 227-8).

Cadute tutte le possibili giustificazioni dell'esistenza, Roquentin ascolta per l'ultima volta la canzone amata prima di lasciare Bouville, s'interessa a quel tale che ha composto quest'aria e pensa che insieme alla cantante sia riuscito a giustificare l'esistenza; per la prima volta dopo tanti anni, un uomo gli pare commovente, non già per umanitarismo, «ma perché ha fatto questo» (LN, 236). Forse entrambi sono morti convinti d'annegare nell'esistenza, ma per Roquentin si sono «salvati», essi «si son lavati del peccato d'esistere. Non completamente beninteso – ma quel tanto che un uomo può fare» (LN, 237).

In questo romanzo filosofico sono presenti alcuni temi che testimoniano della continuità del pensiero sartriano: l'opacità del reale, la contingenza dell'esistenza umana e i problemi relativi ai suoi rapporti con la realtà per trascenderla, la critica ai *Salauds* e ai professionisti dell'esperienza. Tuttavia, in questa fase del pensiero di Sartre è assente un qualsiasi collegamento tra la scrittura letteraria, la riflessione filosofica e l'impegno politico: Sartre stesso osserva di essere stato un anarchico individualista prima di preoccuparsi dei problemi politici e sociali, almeno fino al 1939¹¹. Non a caso, all'Autodidatta, che gli chiede perché scrive, Roquentin risponde: «non so: così, per scrivere» (LN, 160). Inoltre, va sottolineato che ne *La Nausée*, l'uomo e le cose appaiono allo stesso livello dell'esperienza: «io *ero* la radice del castagno. O meglio io ero, tutt'intero, la coscienza della sua esistenza» (LN, 177-8), scrive Roquentin; infine, prima di andarsene, si volta verso il giardino e gli sembra che questo gli sorrida con un'aria di complicità.

In seguito, invece, uno dei punti di forza dell'analitica esistenziale sartriana sarà l'assoluta eterogeneità tra l'essere dell'uomo e l'essere delle cose: ne *L'Être et le Néant*, Sartre espone la differenza ontologica tra l'uomo e le cose, o, come li definisce riprendendo il lessico hegeliano, tra l'«essere-per-sé» e l'«essere-in-sé». Inoltre, lo studio della relazione della coscienza con l'essere del mondo comporta un'indagine approfondita del significato dell'uomo come esistente temporale: Sartre descrive le tre *ek-stasi* temporali, perché non vi può essere alcuna nullificazione dell'in-sé, alcun progetto verso i possibili del per-sé che nel tempo. Riconosciuti i meriti della dottrina fenomenologica dei due maestri tedeschi, Husserl e Heidegger, egli ne intende affrontare le difficoltà implicite: l'uomo è da inventare, deve costruirsi partendo dall'assoluta contingenza e dal vuoto d'essere che lo caratterizzano.

¹¹ È lo stesso Roquentin a definirsi «una persona di nessuna importanza sociale» (LN, 94). D'altra parte, il 1939 è l'anno in cui Sartre riceve un foglio di mobilitazione: parte convinto che la guerra sarà breve e, in seguito, affermerà che questo periodo ha segnato la svolta della sua vita dall'individualismo al socialismo: «un prima, un dopo. Il prima m'ha condotto a opere come *La nausea*, in cui il rapporto con la società era metafisico, il dopo m'ha guidato lentamente alla *Critica della ragione dialettica*»; cfr. J.-P. Sartre, *Autoportrait à 70 ans*, in J.-P. Sartre, *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976; trad. it. *Autoritratto a settant'anni*, a cura di M. Cantoni e M. Gallarani, Milano, Net, 2005, p. 56. Per questa riflessione cfr. Fé: Sartre «aveva il cuore a sinistra, ma era refrattario all'impegno», in F. Fé, *Sartre e il comunismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 18. Cfr. anche de Beauvoir: «il mondo intorno a noi era poco più di una tela di fondo sulla quale si stagliavano le nostre vite private», in S. de Beauvoir, *L'età forte*, cit., p. 48.

A questo proposito è rilevante la maggiore ricerca del periodo giovanile di Sartre: lo studio su *L'Imaginaire*, in cui indaga sulla funzione immaginativa della coscienza. Attraverso la riduzione fenomenologica, Sartre dimostra che non soltanto la vita immaginaria non dipende dalla vita reale, ma che «*l'immaginazione si svela come una condizione essenziale e trascendentale della coscienza*»¹².

Se mi rammento questo o quel ricordo, non lo *evoco*, ma vado là dove si trova, dirigo la mia coscienza verso quel passato [...]. Viceversa, se mi rappresento Pierre così come può essere in questo momento a Berlino o semplicemente Pierre così come esiste in questo momento (e non com'era ieri, quando ci siamo lasciati), colgo un oggetto che non mi è dato affatto o che mi è dato proprio come irraggiungibile. Anche in questo caso non colgo *nulla*, cioè pongo il *nulla*. In questo senso è evidente che la coscienza immaginativa di Pierre a Berlino [...] è molto più simile a quella del centauro (di cui affermo la totale inesistenza) che al ricordo di Pierre così com'egli era il giorno della sua partenza. [...] Ora intuiamo quale sia la condizione essenziale affinché una coscienza possa *produrre immagini* [*imager*]: è necessario che abbia la possibilità di porre una tesi d'irrealtà (LI, 271-3).

L'immaginario implica il reale, nel quale la coscienza non resta «impantanata» o «invischiata», al contrario, essa lo supera sempre:

siccome la coscienza è sempre “in situazione” perché è sempre libera, essa ha sempre e in ogni momento una possibilità concreta di produrre qualcosa d'irreale. Sono le diverse motivazioni a decidere in ogni istante se la coscienza sarà soltanto realizzante o se immaginerà. L'irreale è prodotto fuori del mondo da una coscienza che rimane *nel mondo*; e l'uomo immagina solo perché è trascendentalmente libero (LI, 279).

3. «Noi non siamo liberi di essere liberi»

Ne *L'Être et le Néant* Sartre intraprende la sua «ricerca dell'essere» distinguendo l'insé, l'essere del fenomeno che «è ciò che è», dal per-sé, l'essere della coscienza che «ha da essere ciò che è»¹³, spiega che mentre l'in-sé è sé, increato

¹² J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (LI), Paris, Gallimard, 1940; trad. it. *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di R. Kirchmayr, Torino, Einaudi, 2007, pp. 281 (corsivo mio).

¹³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (EN), Paris, Gallimard, 1943; trad. it. *L'essere e il nulla*, a cura di G. del Bo, Milano, Net, 2002, p. 33. Per gli sviluppi del concetto sartriano di individuo e per il tema del solipsismo, a cui Sartre dedica la sezione intitolata «Lo scoglio del solipsismo» – intendendo con ciò il problema non risolto dalla filosofia moderna del rapporto tra l'io e il prossimo – cfr. Fretz: «in the *Critique* the superiority of a historical-materialistic view of man and history is defended, while existentialism is reduced to the status of an enclave within the tenets of Marxism. Evidently, during the course of – and after – the Second World War, Sartre's ideas altered to such a degree as to necessitate a radical revision of his anthropological viewpoints», in L. Fretz, *Individuality in Sartre's philosophy*, in C. Howells (a cura di), *The Cambridge Companion to Sartre*, New York, Cambridge University Press, 1992, p. 68.

e atemporale, il per-sé è «*presenza a sé*» (EN, 115) e «temporalizzazione; ciò significa che non è; “si fa”» (EN, 612). Se l'in-sé è massiccio, opaco, «isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui» (EN, 32), il per-sé «*manca di...*» (EN, 140), «è sempre altro da quello che si può *dire* di lui» (EN, 495). Nell'analitica esistenziale sartriana un ruolo fondamentale è ricoperto dal Nulla, dato «nel seno stesso dell'essere, nel suo nocciolo, come un verme». L'«*essere per cui il nulla viene portato alle cose*» (EN, 56-7): «la realtà umana è l'essere in quanto è nel suo essere e per il suo essere fondamento unico del nulla in seno all'essere» (EN, 117)¹⁴. I due ordini della realtà sono legati dal per-sé attraverso la sua azione: riprendendo la teoria di Husserl del *cogito cogitatum*, Sartre scrive che «agire vuol dire modificare l'aspetto del mondo»:

un'azione è per principio *intenzionale* [...] implica necessariamente come condizione il riconoscimento di un «*desideratum*», cioè di una deficienza obiettiva o per meglio dire d'una *negatività*. [...] Ciò significa che dal momento della concezione dell'atto, la coscienza ha potuto ritirarsi dal mondo pieno, di cui è coscienza, e abbandonare il terreno dell'essere per affrontare francamente quello del non essere (EN, 488-9).

Quando la coscienza è inglobata nell'essere, vi coglie soltanto la sua interezza. Al contrario, quando contempla la situazione attuale e vi riconosce una mancanza rispetto alla situazione ideale che desidera, riconosce quella come insufficiente e questa come «situazione-limite posta *a priori* come valore» (EN, 489). Pertanto, scrive Sartre, «bisogna riconoscere che la condizione indispensabile e fondamentale di ogni azione è la libertà dell'essere agente» (EN, 491). È il desiderio di colmare questa lacuna che spinge l'uomo a nullificare la sua situazione presente per conferirle il senso che ancora non ha: «*essere per-sé* equivale a farsi dire ciò che si è da un possibile, sotto il segno di un valore» (EN, 627)¹⁵. Sartre scrive che «la realtà umana è l'essere che è sempre al-dilà del suo *esser-ci*» (EN, p. 610), infatti ciò che distingue il soggetto dall'oggetto è il flusso temporale che si esprime anche nel *continuum* «motivo-atto-fine»: «la fine o temporalizzazione del mio futuro implica un motivo (o movente), cioè accenna verso il mio passato, mentre il presente è il sorgere dell'atto» (EN, 492). Per Sartre, il movente non è causa dell'atto alla maniera deterministica; piuttosto, esso costituisce una totalità insieme all'atto e al fine: «è l'atto che decide dei suoi fini e dei suoi moventi, e l'atto è l'espressione della libertà».

Ciò che permette al per-sé di nullificarsi sfuggendo all'in-sé verso le sue possibilità è la libertà. La descrizione della libertà risulta essere difficile perché,

¹⁴ Tamassia spiega che il nulla «è una caratteristica irriducibile del per-sé quella per cui esso può esistere soltanto sotto forma d'un altrove rispetto a se stesso», in P. Tamassia, *Politiche della scrittura. Sartre nel dibattito francese del Novecento su letteratura e politica*, Milano, Franco-Angeli, 2001, p. 88.

¹⁵ Per un resoconto della posizione di Sartre in merito alla questione etica, cfr. Simont: il valore morale presenta una dualità, «of being and having-to-be», in J. Simont, *Sartrean ethics*, in *The Cambridge Companion to Sartre*, cit., p. 180.

spiega Sartre, «non ha essenza» da esplicitare, essa «è un'esistenza che si fa perpetuamente». La libertà «non è una qualità aggiunta», è la «stoffa del mio essere»: «io sono, infatti, un esistente che *impara* la sua libertà mediante i suoi atti» (EN, 493-4). Per il solo fatto che è libero, l'uomo crea da sé la propria essenza, pertanto di lui non possiamo dire che è qualcosa, poiché è sempre al di là del suo stato: «essere, per il per-sé, vuol dire nullificare l'in-sé che esso è». Sartre proclama la condanna alla libertà:

sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero. Ciò vorrebbe significare che non si troverebbe alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa, o, se lo si preferisce significherebbe che *noi non siamo liberi di essere liberi* (EN, 495; corsivo mio).

Non si può rinunciare alla libertà, sarebbe un vano tentativo di misconoscere il nulla del per-sé per cogliersi simili alle cose (ciò che Sartre chiama «malafede», una fuga dinanzi alle responsabilità derivanti dalle scelte)¹⁶:

la realtà umana è un essere nel quale la sua libertà è problematicamente, perché tenta continuamente di rifiutare di riconoscerla. [...] Questi tentativi abortiti per soffocare la libertà sotto il peso dell'essere – essi svaniscono quando sorge tutto ad un tratto l'angoscia di fronte alla libertà – mostrano abbastanza bene che la libertà coincide col nulla che è nell'intimo dell'uomo (EN, 495)¹⁷.

La malafede, a differenza della menzogna, prevede che il soggetto menta a se stesso: consiste nel mentirsi su ciò che si è. Il per-sé vive la sua libertà e contemporaneamente la sua angoscia, che non è altro che la coscienza della libertà, ma la fuga è impossibile: l'uomo non trova «*nessun soccorso, nessun punto d'appoggio* in ciò che era [...] è l'essere che deve essere ciò che era alla luce di ciò che sarà» (EN, 537). Al contrario, per «autenticità» Sartre intende la consapevolezza della gratuità dell'esistenza umana e della sua deficienza quanto a senso e fondamento, vissuta non nella rassegnazione degli umili o nel quietismo dei disperati, ma finalmente libera: «noi scegliamo il mondo – non nella sua ossatura, ma nel suo significato – scegliendoci» (EN, 520)¹⁸.

Sartre rifiuta il dualismo cartesiano tra la volontà libera e le «passioni dell'anima», che caratterizza l'uomo come ad un tempo libero e schiavo. In rapporto alla libertà non c'è un fenomeno psichico privilegiato: tanto la volontà quanto la passione pongono dei fini. Attraverso i motivi e i moventi il per-sé sceglie il

¹⁶ Cfr. S. Sportelli, *Sartre e la psicanalisi*, Bari, Dedalo, 1981, pp. 63-80.

¹⁷ Roquentin aveva criticato la borghesia di Bouville, la statua di Impéraz che troneggia nella piazza, custode delle «idee buone» (LN, 45), e il dottor Rogé, che «non ha esitato un istante circa il modo di trattenere ed utilizzare il suo passato: l'ha impagliato» (LN, 95).

¹⁸ Sartre scrive che non appena l'uomo si concepisce come libero, la sua attività originaria è il gioco (anche qui l'eredità è heideggeriana) e contrappone l'atteggiamento dell'uomo libero allo «spirito di serietà» (cfr. EN, 644-5). Scrive Simone de Beauvoir: «la libertà era la nostra sostanza stessa. Di giorno in giorno la esercitavamo con un'attività che aveva un gran posto nella nostra vita: il gioco», in S. de Beauvoir, *L'età forte*, cit., pp. 18-9.

mondo come razionale o come magico, ma «è *responsabile* tanto dell'uno quanto dell'altro» (EN, 501), perché per Sartre, l'uomo «è tutto intero e sempre libero, o non lo è affatto» (EN, 496); all'opposto della scommessa su Dio di Pascal, Sartre scommette sull'uomo, che «è fondamentalmente desiderio di essere Dio» (EN, 629): «ogni momento della nostra vita cosciente ci rivela una creazione ex nihilo» (TE, 106). Tuttavia, la libertà non è «una pura contingenza capricciosa, illegale, gratuita e incomprensibile» capace di determinare un atto di «*qualunque tipo*» (EN, 510).

Sartre ripercorre i punti salienti della disputa tra i sostenitori del determinismo e i partigiani della libertà, partendo dall'obiezione che il senso comune rivolge a questa concezione assoluta della libertà e che riguarda la presunta impotenza dell'uomo, che «sembra "essere fatto"» molto più di quanto possa «farsi»: ciò deriva sia dall'osservazione delle difficoltà che incontra per ottenere anche «il più piccolo dei risultati», sia dall'abitudine a inserire l'azione umana nelle «maglie del determinismo» (EN, 540). Ora, è chiaro che secondo Sartre, il «coefficiente d'avversità delle cose» nasce solo per mezzo dell'uomo, a partire dal suo progetto esistenziale: «il mondo non dà consigli che nel caso in cui lo s'interroggi e non si può interrogarlo che per un fine ben determinato» (EN, 504). L'esempio riportato è quello della roccia, che in se stessa «è neutra, cioè attende di essere chiarita da un fine per manifestarsi come avversario o come ausiliario» (EN, 540). Pertanto, essa risulterà aspra da scalare per il dilettante, ma non per l'alpinista esperto e sarà indifferente per colui che ha deciso di osservarla; «ciò che è ostacolo per me, infatti, non lo sarà per un altro» (EN, 547).

Certamente, rimane quello che Sartre chiama un «*residuum*» dell'in-sé, ma questo non costituisce originariamente un limite della libertà. Inoltre, si deve distinguere il concetto empirico e popolare della libertà come la «facoltà di ottenere i fini scelti» dal concetto tecnico e filosofico della libertà come l'«autonomia della scelta»: «così non diremo che un prigioniero è sempre libero di uscire di prigione [...] né che egli è libero di desiderare la scarcerazione [...] ma che è sempre libero di cercare di evadere» (EN, 542). Anche se l'in-sé gode di una precedenza ontologica sul per-sé e la libertà è «fuga dall'essere», ciò non vuol dire che essa si produca «a fianco dell'essere»: «non si fugge da una prigione dove non si era rinchiusi» (EN, 544-5). Eccoci arrivati al paradosso della libertà: «*non c'è libertà che in una situazione e non c'è situazione che mediante la libertà*» (EN, 548; corsivo mio), dove, per «situazione», Sartre intende l'insieme delle limitazioni che il per-sé subisce e gli effetti di queste sulla libertà.

Sartre prosegue esaminando le diverse strutture della «situazione»: essa è innanzitutto il «mio posto», cioè «l'ordine spaziale e la natura dei questi che mi si rivelano sullo sfondo del mondo»: risalendo a ritroso attraverso la serie di posti che ho scelto, giungo a quell'angolo di mondo assegnatomi alla nascita che rivela la «*contingenza pura del mio posto*» (EN, 548-9). Sartre mostra che hanno ragione tanto i deterministi quanto i partigiani del libero arbitrio, in quanto esiste un'antinomia nel rapporto fra la libertà e la fatticità: «prima di tutto *io esisto il mio posto*, senza scelta», però «è la mia libertà che viene a conferirmi il mio posto e a definirlo come tale, situandomi» (EN, 550-1). O se si preferisce,

il posto che occupo è per me contingente, ma il progetto che vi insedio acquista la sua necessità: «nascondo, io *prendo posto*, ma sono responsabile del posto che prendo» (EN, 555)¹⁹.

Altro nodo della “situazione” è «il mio passato», che per Sartre è «irrimediabile», «fuori portata», in quanto «non possiamo prendere nuove decisioni senza *partire da esso*» (*Ibidem*), ma non tale da spiegare in maniera deterministica i miei atti presenti, perché la libertà si lascia definire dai fini. Scrive Sartre: «tutto ciò che sono, devo esserlo al modo dell’esserlo stato» (EN, 555-6). Tuttavia, il mio progetto decide del senso del mio passato: «è il futuro che decide se il passato è vivo o morto» (EN, 558)²⁰. Di conseguenza, continua Sartre, «il passato è indefinitamente in proroga, perché la realtà umana “era” e “sarà” perpetuamente in attesa» (EN, 561). Sartre passa poi a esaminare «ciò che mi circonda», cioè «le cose-utensili che mi circondano, coi loro coefficienti di avversità e di utensilità», cioè «che può cambiare o essere mutato da altri senza che io entri per nulla in questo cambiamento» (EN, 563-4). Favorevoli o sfavorevoli ai miei fini, le cose-utensili possono ostacolare o rallentare il mio progetto; tuttavia, nella prospettiva sartriana, anche l’imprevedibile è previsto, nel senso che il mio progetto include il margine di indeterminazione appartenente all’in-sé: «ogni progetto libero prevede, pro-gettandosi, il margine di imprevedibilità dovuto all’indipendenza delle cose, precisamente perché questa indipendenza è ciò a partire da cui una libertà si costituisce» (EN, 566).

Vivere nel mondo significa anche trovarsi in un mondo «provvisto già di senso», «esistere in un mondo in cui “c’è” anche l’altro» (EN, 569). Il «fatto originale della presenza d’altri nel mondo» ha creato l’insieme delle «tecniche collettive», da cui dipende la mia appartenenza «alla specie umana»²¹. Questo coefficiente umano di avversità riguarda la sfera della mia «esistenza-nel-mondo-di-fronte-ad-altri» (EN, 572). Se in un primo momento il per-sé prova vergogna, perché «si sente come oggetto nell’Universo sotto lo sguardo dell’altro» (EN, 580), in seguito deve riconoscere l’altro come una trascendenza-trascorsa²². Pertanto, «i soli limiti che una libertà incontra, li trova nella libertà» (EN, 585): se il senso del mondo appariva alienato al per-sé, è invece sempre lui a contrassegnare il mondo con le tecniche: «è *in quel mondo* che il per-sé deve

¹⁹ Mentre Anny cercava di cogliere le «situazioni privilegiate» (cfr. LN, 196-201), ora, Sartre sostiene che non c’è una situazione privilegiata (cfr. EN, 610-1).

²⁰ Moravia spiega che ci si dispone verso il passato «come il per-sé si dispone verso l’in-sé», in S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Bari, Laterza, 2004, p. 50.

²¹ Merita qui un cenno la riflessione di Sartre sulla lingua (cfr. EN, 572-9): l’uso delle tecniche collettive determina l’appartenenza alla collettività. Cfr. anche l’isolamento di Roquentin: «le parole erano scomparse, e con esse, il significato delle cose [...] i tenui segni di riconoscimento che gli uomini han tracciato sulla loro superficie» (LN, 171).

²² Farina sottolinea che nel gioco di sguardi «l’uomo scopre di vivere nella colpa e nell’angoscia di dover-essere, senza alcun diritto di essere», in G. Farina, *L’alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma, Bulzoni, 1998, p. 72. Cfr. anche Invitto: «i rapporti interpersonali sono, nella prospettiva sartriana, sempre agonici», in G. Invitto, *Sartre. Dal “gioco dell’essere” al lavoro ermeneutico*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 31-2.

essere libero» (EN, 580). Sul piano ontologico-fenomenologico dell'incontro tra due coscienze, il per-sé è come un in-sé per l'altro: questa debolezza appartiene alla contingenza stessa della libertà, che si manifesta da un lato come slancio vitale, motore agente, d'altro lato come «debolezza», «passione»: «venire al mondo come libertà di fronte ad altri, significa venire al mondo come alienabile» (EN, 586).

Nelle opere letterarie Sartre esplicita la trascendenza relativa a cui rinvia lo sguardo, uno sguardo infernale se si pensa alla sentenza di *Huis Clos*: «l'inferno, sono gli Altri», in cui ciascuno diventa uno specchio per l'altro, nel senso che emana un giudizio, lo vede e lo classifica come fosse un in-sé²³. La relazione che s'instaura tra le coscienze si cristallizza in una doppia cattura attraverso lo sguardo alienante: non è rilevante che la porta della stanza in cui sono rinchiusi i tre protagonisti della vicenda teatrale sia chiusa, né che inizi la tortura cui sembrano essere destinati, infatti comprendono che «il boia è ciascuno di noi per gli altri due»²⁴. Gli sguardi dell'altro sempre puntati addosso torturano approfittando del fatto che la luce non si spegne mai.

L'ultimo punto esaminato da Sartre in merito alla «situazione» è la «mia morte», che egli considera in modo nuovo, non accettando né la concezione che pensa la morte come «la cessazione assoluta dell'essere o l'esistenza sotto una forma non-umana» (EN, 592), né la concezione idealista e umanista, che considera la morte come *terminus ad quem*, per cui essa diventa il termine ultimo che conferisce il senso alla vita della persona, come l'accordo finale chiude una melodia; ora, è secondo questa prospettiva che l'io diventa responsabile della morte. Heidegger ha dato «forma filosofica a questa umanizzazione della morte», pensata come «la possibilità propria del *Dasein*» di costituirsi come «totalità mediante la libera scelta della finitezza» (EN, 593). Questa concezione heideggeriana è antitetica a quella sartriana, che osserva il carattere assurdo della morte²⁵. Innanzi tutto, per Sartre la morte è mia, ma non nel senso heideggeriano che la pensa come l'unica cosa che nessuno possa fare in vece mia: «non è la mia possibilità di non realizzare più una presenza del mondo, ma è un annullamento sempre pos-

²³ Scrive Farina: «felice o infelice; buono o cattivo, meschino o magnanimo: è necessario il concorso dell'altro perché io sia tutto ciò», in G. Farina, *L'alterità*, cit., p. 75. Cfr. anche De Matteis: «lo sguardo e la parola sono le armi del castigo e contro di esse manca ogni possibile difesa», in A. R. De Matteis, *La fenomenologia della violenza*, in G. Inv La meditazione sulla morte è ripresa da Sartre nel racconto *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939; trad. it., *Il muro*, a cura di E. Giolitti, Torino, Einaudi 1995. Il lettore è calato nei panni di un condannato a morte che, insieme a due compagni e ad un medico che li sorveglia, aspetta l'alba, la sua fucilazione. itto (a cura di), *Colloqui con Sartre*, Lecce, Edizioni Milella, 1974, p. 137.

²⁴ J.-P. Sartre, *Huis Clos*, Paris, Gallimard, 1945; trad. it. *Porta chiusa*, a cura di M. Bontempelli, Milano, Bompiani, 1947, p. 184.

²⁵ Il rapporto di Sartre con l'esistenzialismo di Heidegger è di non facilissima definizione. Infatti, è abbastanza facile individuare i punti nei quali Sartre si stacca in modo deciso dall'analitica esistenziale heideggeriana (rifiuto del cogito, oltre a quello dell'«essere-per-la-morte», ripulsa decisa del «mit-sein»). Meno facile è invece stabilire quali siano esattamente i prestiti teorici dell'autore di *Essere e tempo* presenti nell'opera sartriana. Sul rapporto Sartre-Heidegger, cfr. P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1973, pp. 29-50.

sibile dei miei possibili, che è al di fuori delle mie possibilità» (EN, 597), al punto che ogni attesa della morte si rivela assurda perché cade nell'indeterminato: «aspettarsi la morte non significa attendere la morte» (EN, 595)²⁶.

La verità è che la morte sorprende sempre e poiché è la sorte che ne decide il tempo e il luogo, non le si può più attribuire il carattere di fine armoniosa. Se la realtà umana è significativa nel senso che attende conferma dai suoi fini, non rientrando tra le possibilità del per-sé, la morte non dà il senso alla vita, perché essa può interrompere il progetto dell'uomo; s'insabbia l'orizzonte delle possibilità dell'io e si eleva la trascendenza d'altri: «la caratteristica di una vita morta è di essere una vita di cui l'altro diventa il guardiano» (EN, 601-2). Per questo motivo, la coscienza diventa un in-sé: il suo slancio perpetuamente rigenerantesi si paralizza, si trasforma in exteriorità: «essere morto è essere in preda ai vivi» (EN, 604). Il per-sé è alienato senza avere una possibilità di riscatto: condannato a non esistere che attraverso l'altro, continuerà la sua storia nel mondo come «trascendenza-trascesa» secondo il senso che gli sarà attribuito. Contro Heidegger, Sartre sostiene la contingenza della morte: è irrealizzabile dal per-sé, non lo può turbare, perché non è né un limite alla sua libertà né un ostacolo ai suoi progetti, semmai qualcosa che «sopravviene nel frattempo» (EN, 607). Pertanto, «non c'è posto per la morte nell'essere-per-sé»:

mortale rappresenta l'essere presente che io sono per-altri; morte rappresenta il senso futuro del mio per-sé attuale per l'altro. [...] Non sono “libero per morire”, ma un “libero mortale”. Noi non possiamo dunque né pensare la morte né attenderla, né armarci contro di lei; ma i nostri progetti in quanto tali – non in conseguenza del nostro accecamento, come dice il cristiano, ma per principio – sono indipendenti da lei (EN, 608-9).

Essa non va assunta quindi come una mia possibilità, ma come «la possibilità che non ci siano più per me possibilità»; così, la mia libertà non tocca mai questo limite ai miei progetti e la morte «è solo un destino altrove di questi progetti», che in vita si realizzano indipendentemente da essa.

Le pagine conclusive dell'opera si aprono alle prospettive morali. La “situazione”, conclude Sartre, è «eminentemente *concreta*», nel senso che il fine della scelta è vissuto dal per-sé come un cambiamento particolare della situazione: essa «non è né soggettiva né oggettiva, [...] è una *relazione d'essere* fra un per-sé e l'in-sé che esso nullifica» (EN, 610). Tuttavia, «il senso profondo della scelta è universale»: l'uomo «porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle» (EN,

²⁶ La meditazione sulla morte è ripresa da Sartre nel racconto *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939; trad. it., *Il muro*, a cura di E. Giolitti, Torino, Einaudi 1995. Il lettore è calato nei panni di un condannato a morte che, insieme a due compagni e ad un medico che li sorveglia, aspetta l'alba, la sua fucilazione. Il protagonista, che non vorrebbe «morire come un cane», vuole capire anche l'esperienza della morte (*ivi*, p. 21). La sua vita gli si mostra davanti: aveva preso tutto sul serio, come se fosse stato immortale, rivede tutte le sue azioni passate e in quel momento capisce che tutto non era che una menzogna e la sua vita resta incompiuta: «avevo passato il mio tempo a rilasciar cambiali per l'eternità, non avevo capito niente. [...] ma la morte aveva privato ogni cosa del suo incanto» (*ivi*, p. 22).

611-5). Niente salva l'uomo da se stesso: egli è colui che si fa essere, ma anche colui per cui succede che c'è un mondo. Per queste ragioni, «il concetto di inumano è anch'esso un concetto d'uomo» (EN, 593). Sartre mette in luce la responsabilità come l'altra faccia della libertà umana:

quello che mi accade, accade per opera mia e non potrei affliggermene né rivoltarmi né rassegnarmi. D'altra parte tutto ciò che mi accade è *mio*: con ciò bisogna intendere che sono sempre all'altezza di quello che mi accade, in quanto uomo, perché ciò che accade agli uomini per opera di altri uomini e di se stesso non potrebbe essere che umano. Le più atroci situazioni della guerra, le peggiori torture non creano stati di cose inumani: non ci sono situazioni disumane; è solo per paura, fuga e ricorso a comportamenti magici che *deciderò* dell'inumano; ma questa decisione è umana e ne sopporterò tutta la responsabilità (EN, 615).

Se il per-sé è senza scuse, allora deve essere anche senza rimorsi né rimpianti, perché dal suo abbandono nel mondo porta «il peso del mondo da solo senza che nulla né alcuno possano alleggerirlo»; la sua condanna alla libertà si rivela anche una condanna alla totale responsabilità, e Sartre afferma: «sono condannato ad essere integralmente responsabile di me stesso» (EN, 617). A queste condizioni, il per-sé si coglie nell'angoscia: egli non è fondamento né del suo essere, né dell'essere degli altri, né dell'essere dell'in-sé, ma deve decidere del senso dell'essere: questo significa essere gettato nella responsabilità.

A questo livello della riflessione sartriana sulla libertà, l'esistenza umana è come una passione: se il significato ideale di tutti gli atteggiamenti umani è il desiderio di essere Dio nell'appropriazione simbolica dell'in-sé, se «l'uomo cerca l'essere alla cieca», allora ogni azione è destinata al fallimento. Gli uomini sono «condannati alla disperazione»: scoprono «che tutte le attività umane sono equivalenti – perché tendono tutte a sacrificare l'uomo per far nascere la causa di sé – e che tutte sono votate per principio allo scacco. Così è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli» (EN, 695). Le critiche che sono sorte contro queste affermazioni perdono il loro significato se si pensa che qui il discorso sartriano riguarda il piano ontologico: ora, l'equivalenza di tutte le attività umane va considerata come un postulato dell'«ontologia fenomenologica» di Sartre. Se «per la realtà umana, non vi è differenza tra esistere e scegliersi» (EN, 635), l'ontologia può solo mostrare i possibili e i fini su cui verte la scelta dell'uomo, inseparabile dalla libertà, ma il suo compito si conclude con la constatazione che «l'uomo è una passione inutile» (EN, 682), nel senso che progetta di perdersi nell'in-sé cercando inutilmente di fondare l'in-sé-per-sé e di essere *ens causa sui*. L'opera che riguarderà il terreno morale è annunciata nella conclusione de *L'Être et le Néant*, ma Sartre l'abbozzerà soltanto senza mai scriverla davvero²⁷. Affermerà in un'intervista che «ogni uomo è politico»²⁸, per-

²⁷ Una delle più importanti opere postume del filosofo sono i *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983; trad. it. *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Roma, Edizioni Associate, 1991.

²⁸ J.-P. Sartre, *Autoritratto a settant'anni*, cit., p. 63.

ciò non è un caso se dal 1946 si dedicherà ai problemi politici e sociali: non si tratta di scegliere tra la morale e la politica, piuttosto di non porre più astrattamente la questione della morale, ma calarla concretamente nella vicenda storica umana.

L'uomo è condannato a portare sulle spalle il prezioso fardello della libertà, come Oreste in fuga ne *Les Mouches*. Lo sguardo della statua di Giove paralizza gli abitanti di Argo: le mosche, che li pungolano nella loro quotidianità, e un rituale commemorativo nell'anniversario dell'uccisione regale inchiodano al passato la vita della città e l'esistenza dei suoi abitanti. Costretti alla confessione pubblica delle loro colpe il giorno dell'uscita dei defunti dalle loro fosse, gli abitanti non sono veramente angosciati, perché non sono liberi: fingono di temere il ritorno delle anime dei morti, ma in realtà è una festa crogiolarsi nel pentimento che impedisce loro di assumersi l'impegno di vivere senza scuse. Al contrario, la volontà di Oreste d'impegnarsi in qualche cosa e di progettarsi nel futuro coincide con la proclamazione della libertà, simbolizzata dalla deposizione di Giove: «io non sono né il padrone né lo schiavo, Giove. Io sono la mia libertà! Appena mi hai creato io ho cessato di appartenerti»²⁹.

Oreste conosce il segreto degli Dei e dei re, sa che gli uomini sono liberi: al pari del dio, l'uomo è solo. Decide di uccidere la madre e il suo amante – che l'avevano condannato all'esilio dopo l'uccisione di Agamennone – per liberare gli abitanti di Argo dalla malafede in cui vivevano, ma scopre che invece preferivano il vecchio ordine, che permetteva loro di non impegnarsi. Poiché ha infranto la tranquilla monotonia della città, la gente accusa Oreste di tradimento: l'esercizio della penitenza ostentata era il rito propiziatorio necessario a mantenere l'ordine e la coscienza pulita. Tuttavia, Oreste continua a rivendicare il suo delitto in faccia a Giove: «mi sono sentito completamente solo solo [...] senza scusa, senz'altro aiuto che in me. Ma non tornerò sotto la tua legge: io sono condannato a non avere altra legge che la mia» (LM, 135-6). Mentre prima la libertà di Oreste era astratta e disimpegnata – «eravamo troppo leggeri, Elettra», afferma rivolgendosi alla sorella – ora che ha assunto il suo impegno con responsabilità, la libertà è diventata concreta, storica: «i nostri piedi sprofondano nella terra come le ruote di un carro in una carreggiata. Vieni, ce ne andremo e cammineremo a passi pesanti, curvi sotto il nostro prezioso fardello» (LM, 139). Si tratta di pensare la libertà concreta, in maniera opposta alla prospettiva di Roquentin, il cui solo desiderio era stato d'essere libero (LN, 92), ma per il quale alla fine, senza più alcuna ragione di vivere, la libertà «assomiglia un poco alla morte» (LN, 210): egli può vedere la sua vita soltanto dietro di sé. Per Oreste, invece, l'esistenza si rivela come un perenne gioco senza regole e, pertanto, si proietta verso il futuro.

Questa concezione della libertà è tratteggiata nella prima opera teatrale sartriana, ma sarà meglio delineata nell'ulteriore produzione letteraria. La guerra ha

²⁹ J.-P. Sartre, *Les Mouches* (LM), Paris, Gallimard, 1943; trad. it. *Le mosche*, a cura di G. Lanza, Milano, Bompiani, 1947, pp. 133-4. La prima opera teatrale sartriana è contemporanea a *L'Être et le Néant*: scritta sotto l'occupazione tedesca, essa riprende l'Orestide.

dimostrato che nessuno può sentirsi avulso né dichiararsi non responsabile; la posizione iniziale di Sartre, da antiborghese individualista, evolverà nella direzione dello scrittore *engagé*: «lo scrittore è “in situazione” nella sua epoca: ogni parola ha i suoi echi. Ogni silenzio anche»³⁰. Se anche l'uomo pensante è agente, ciò comporta che l'intellettuale è impegnato in una dimensione concretamente umana. Scrive Fé: «a partire dalla Resistenza, la politica aveva preso tutto l'uomo, compreso il filosofo che era in lui; l'intellettuale diventava dunque un “politico” particolare che continuava ad adoperare – per raggiungere fini politici – gli strumenti tradizionali dell'intellettuale»³¹.

4. «L'ebreo è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo»

Nel saggio *Réflexions sur la question juive* Sartre analizza la questione ebraica utilizzando le categorie fenomenologico-esistenzialistiche elaborate ne *L'Être et le Néant*. Il testo descrive analiticamente l'antisemita, il democratico e l'ebreo. Sarà la “situazione” dell'ebreo a fare da filo conduttore nell'indagine che Sartre porta avanti in quel testo.

La scelta di partire dalla figura dell'antisemita dipende dalla tesi sartriana, enunciata a metà saggio, secondo la quale «è l'antisemita che fa l'ebreo»³². Contro coloro che sostengono che in nome della libertà d'opinione, l'antisemitismo è un pensiero equivalente agli altri pensieri, Sartre rifiuta di «chiamare opinione una dottrina che prende di mira espressamente persone determinate, che tende a sopprimere i loro diritti e a sterminarle» (RQJ, 8). L'antisemitismo non è soltanto pericoloso, ma è anche falso: «sembra essere ad un tempo un gusto soggettivo che si combina con altri gusti per formare la persona e un fenomeno impersonale e sociale che può essere espresso in cifre e medie statistiche, condizionato da costanti economiche, storiche e politiche» (*Ibidem*). Del resto, non si tratta neppure di un pensiero, bensì di una passione: la ripugnanza che gli ebrei suscitano all'antisemita «è una presa di posizione dell'anima» (RQJ, 9). L'antisemita ha un'idea a priori dell'ebreo, della sua natura e del suo ruolo sociale, da cui Sartre deduce che l'esperienza e la storia sono illuminate dalla nozione di ebreo: «se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe» (RQJ, 11). Sartre riporta l'esempio di una donna derubata da alcuni pellicciai che anziché prendersela con questi, insinua convinta che non poteva trattarsi che di ebrei. Poiché nessun fattore esterno introduce nell'antisemita il suo antisemitismo, non si de-

³⁰ J.-P. Sartre, *Présentation*, «Les Temps Modernes», 1 (1945), pp. 1-21; trad. it. *Presentazione di «Temps Modernes»*, in L. Arano-Cogliati (a cura di), *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Net, 2004, p. 125.

³¹ F. Fé, *Sartre e il comunismo*, cit., p. 16.

³² J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive* (RQJ), Paris, Morihien, 1946; trad. it. *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, a cura di I. Weiss, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, p. 50. Il saggio è stato pubblicato a Parigi nel 1946, ma Sartre l'aveva scritto nell'ottobre 1944.

ve studiare la storia ebraica, bensì la figura dell'antisemita come «totalità sincretica», perché non si può circoscrivere la passione: «l'antisemitismo è una scelta libera e totale di se stessi [...] è, ad un tempo, una passione e una concezione del mondo» (RQJ, 13-4).

L'antisemita, attratto dalla «stabilità della pietra», sceglie di vivere in modo passionale perché questo stato gli consente di dare ai suoi ragionamenti il carattere dell'impermeabilità; questa ricerca dell'in-sé deriva dalla «paura di se stessi» e della «verità» e persegue un modo di vita in cui «si diventi solo ciò che già si era». Ma l'antisemita «ha scelto anche di essere terribile» (RQJ, 14-6) e Sartre lo accusa: «un uomo che trova naturale denunciare altri uomini non può avere la nostra concezione dell'umano» (RQJ, 16-7). Mentre l'uomo sensato sa che i suoi ragionamenti sono soltanto probabili e che un dubbio o un'altra opinione possono concorrere a modificare la sua posizione, per l'antisemita le opinioni contrarie sono a priori futili e false e, pur essendo consapevole della mediocrità delle sue tesi, lascia che siano gli altri ad essere intelligenti, perché «l'intelligenza è ebraica» (RQJ, 18); agli ebrei mancherà sempre la mediocrità di cui è orgoglioso.

Sartre sostiene che l'antisemitismo è un fenomeno borghese: il piccolo borghese «si considera un uomo medio», ma paventando ogni sorta di solitudine è anche «l'uomo della folla [...]». Se è diventato antisemita è perché non si può esserlo da soli. La frase: «Io odio gli ebrei» è di quelle che si pronunziano in gruppo; pronunziandola, ci si riattacca ad una tradizione e ad una comunità: quella dei mediocri» (RQJ, 17-8). Sartre fa l'esempio della proprietà, che per l'antisemita si basa su un rapporto magico di possesso: a sentirlo, la vera proprietà è quella ereditaria non quella acquisita, il vero francese lo è da mille anni non da venti: anche se l'ebreo parla la lingua francese meglio di un ariano, egli non comprenderà mai i versi di Racine, perché non parla la «sua» lingua.

La piccola borghesia cittadina è convinta che l'ebreo voglia rubarle la Francia: questi uomini non possiedono niente, ma «ergendosi contro l'ebreo prendono coscienza improvvisamente di essere dei proprietari» (RQJ, 19), per questo Sartre chiama l'antisemitismo uno «snobismo del povero». L'antisemita fugge la responsabilità: per sentirsi l'«autentico francese», egli ha bisogno del suo nemico perché solo di fronte all'ebreo, si realizza come soggetto di diritto, al punto che se quello non ci fosse, egli si ritroverebbe alla pari fra i suoi simili. La repubblica, per l'antisemita, è un potere debole di cui non riconosce le leggi: egli vuole instaurare una società egualitaria escludente gli ebrei. Da questi principi Sartre afferma che questa indipendenza dell'antisemita è una «libertà a rovescio»: «la libertà autentica infatti assume le sue responsabilità, quella dell'antisemitismo invece deriva dal fatto che esso si sottrae a tutte le sue responsabilità» (RQJ, 24-5)³³.

³³ Scrive a questo proposito Hollier: «Sartre y développe à grands traits la psychanalyse existentielle d'une personnalité pathologique dont le "choix originel" est le choix anti-existential par excellence», in D. Hollier, voce *Réflexions sur la question juive*, in F. Noudelmann e G. Philippe (a cura di), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 418.

Sartre prosegue confrontando l'antisemitismo con la rivoluzione marxista e sottolinea che, al contrario del rivoluzionario socialista che vuole distruggere l'ordine attuale della società in vista dell'ordine nuovo da costruire, l'antisemita si dedica solo alla distruzione. Assorbito nell'opera di annientamento del Male-ebreo, non si preoccupa di costruire il Bene, «il Paradiso perduto si riformerà da sé» (RQJ, 33): «l'antisemita è nel profondo del cuore un criminale. Ciò che desidera, che prepara, è la *morte* dell'ebreo» (RQJ, 36). Degli indifferenti che proclamano di non essere antisemiti, ma che neppure alzerebbero un dito per impedire le violenze sugli ebrei, Sartre dice che «non sono nessuno» (*Ibidem*) e che si riempiono la bocca di affermazioni prese a prestito: «la futilità di tali persone è d'altra parte così grande che abbandonano volentieri questa giustificazione per un'altra qualunque» (RQJ, 37-8). Anche queste «teste vuote», «canne agitate dal vento» assicurano la continuità dell'antisemitismo. L'antisemita, dunque, è un tipo d'uomo che ha paura di sé, un falso, un irresponsabile, un orgoglioso, un «codardo», un «assassino»:

l'ebreo è qui solo un pretesto: altrove ci si servirà del negro, o del giallo. La sua esistenza permette semplicemente all'antisemita di soffocare sul nascere ogni angoscia persuadendosi che il suo posto è stato da sempre segnato nel mondo, che lo attende e che egli ha, per tradizione, il diritto d'occuparlo. L'antisemitismo, in una parola, è la paura di fronte alla condizione umana. L'antisemita è l'uomo che vuole essere roccia spietata, un torrente furioso, fulmine devastatore: tutto fuorché un uomo (RQJ, 39).

L'unico «misero» difensore degli ebrei è il democratico, che proclama l'uguaglianza di tutti gli uomini. Operando attraverso lo spirito analitico, non si preoccupa delle sintesi concrete che la storia presenta: concepisce solo l'individuo, inteso come la somma dei caratteri universali che compongono la natura umana; «non conosce l'ebreo, né l'arabo, né il negro, né il borghese, né l'operaio: ma solamente l'uomo, in tutti i tempi e in tutti i luoghi uguale a se stesso» (RQJ, 40). Mentre l'antisemita ha paura di se stesso, il democratico teme le forme della collettività, capace di dissolvere l'individuo: «ne segue che la sua difesa dell'ebreo salva l'ebreo in quanto uomo e lo annienta in quanto ebreo» (RQJ, 41). Di fronte a quest'assimilazione, per l'ebreo non c'è differenza tra l'antisemita e il democratico, egli ha «nemici appassionati e difensori senza passione» (RQJ, 53), al punto che «sembra che non abbia nient'altro da fare che scegliere l'albero a cui dovrà essere impiccato» (RQJ, 42)³⁴.

Presentando la figura dell'ebreo, Sartre afferma che si tratta di un tipo particolare di uomo in cui l'esistenza non precede l'essenza: egli è originariamente e per sempre costituito dagli antisemiti irresponsabili; è colpa sua se ci sono dei

³⁴ Scrive Hollier: «après la thèse (synthétique) et l'antithèse (analytique), le troisième acte est celui de la synthèse dialectique, c'est-à-dire concrète. [...] Il s'agit de montrer, contre le démocrate, que le Juif existe bien, mais, contre l'antisémite, que cette existence n'est pas la manifestation d'une essence ou d'un principe juif», in D. Hollier, voce *Réflexions sur la question juive*, in *Dictionnaire Sartre*, cit., p. 418.

crimini, delle guerre, delle malattie, se c'è il Male. L'esistenza dell'antisemita acquista il suo senso screditando quella dell'ebreo, inventando storie di associazioni ebraiche segrete e di complotti contro l'umanità cristiana: quest'odio coltivato sotto i lumi razionanti della conquista democratica è simile ai riti d'iniziazione illogici delle società più barbare e primitive. Secondo Sartre, è impossibile determinare l'ebreo per la sua razza, cioè riconoscerlo dal suo aspetto, semmai bisognerebbe parlare di un insieme di caratteri etnici, conformazioni fisiche ereditarie – naso adunco, orecchie a sventola, labbra tumide – segni fisici uniti ad altri sociali – la scelta del vestito e degli occhiali, l'espressione e la mimica – che possono essere rintracciati anche in un ariano: «ma allora tutta la teoria razziale va a fondo: essa presuppone che l'ebreo sia una totalità non scomponibile» (RQJ, 45).

Inoltre, non si può determinare l'ebreo per la sua religione o per l'appartenenza ad una comunità nazionale israelita, poiché gli ebrei sembrano attaccarsi ai riti e alla tradizione per supplire alla mancanza di un passato nazionale che non sia quello della diaspora. «Se essi hanno un legame comune, se meritano tutti il nome di ebrei, è perché hanno una posizione comune d'ebrei, cioè perché vivono nel seno di una comunità che li considera ebrei» (RQJ, 49). Il loro denominatore comune è l'esperienza che fanno dell'antisemitismo. Alla maledizione religiosa originaria, secondo la quale il popolo ebraico sarebbe l'assassino del Cristo, si è aggiunta una maledizione economica, dovuta al commercio del denaro, il mestiere che la Chiesa del Medioevo li aveva costretti a esercitare per non essere massacrati, una funzione in cui hanno eccelso e che riserva loro le qualità di strozzini, cospiratori, geniali, comici, ammaliatori.

Sartre afferma che si deve «interrogare la coscienza cristiana: bisogna chiederle non “che cos'è un ebreo?”, ma “che cosa hai fatto degli ebrei?”». *L'ebreo è un uomo che gli altri uomini considerano ebreo*» (RQJ, 50; corsivo mio). Per l'ebreo si stabiliscono due società: quella legale – per cui, gode dei diritti di cittadino e secondo la libera concorrenza è in grado di raggiungere la carica di ministro intoccabile – e quella vera – per cui rimane un ministro ebreo e non può raggiungere i valori nazionali che rendono l'esistenza di diritto. Qualunque cosa faccia anche nel migliore dei modi, gli rimane appiccicata l'etichetta di «sporco ebreo» come l'elemento distintivo che trapassa nei cartelli: «Vietato l'ingresso agli ebrei». Ciò che si rifiuta all'ebreo non è tanto l'avvenire, quanto il passato o le «grazie di fatto» aventi già i loro titolari per elezione divina: «legalmente inattaccabile, egli è alla mercé degli umori, delle passioni della società “reale”» (RQJ, 63)³⁵.

L'uomo non può scegliere la sua “situazione”, ma si sceglie in essa: l'ebreo può scegliersi come autentico o come non autentico³⁶. L'ebreo autentico, scrive Sartre, «è colui che rivendica se stesso nel e dal disprezzo che gli si porta» (RQJ,

³⁵ Sartre riporta l'esempio del protagonista del *Processo* dell'israelita Kafka: sballottato senza tregua, processato senza conoscere l'accusa, non possiede altro che questa colpa.

³⁶ Sartre chiarisce che non si tratta affatto di un giudizio morale, quanto del modo di atteggiarsi dell'ebreo di fronte al suo essere ebreo per gli altri.

66) e per questo motivo «l'autenticità richiede molto coraggio» (RQJ, 65); perciò non è biasimevole se sceglierà di fuggire questa situazione insopportabile, in quanto «siamo noi a costringere l'ebreo a fuggire» (RQJ, 68) e a fargli ammettere che l'ebraicità si presenta secondo precisi sintomi. In altre parole, lo sforzo logorante dell'ebreo non autentico sarà rivolto alla perpetua ricerca in sé dei marchi ebraici e al loro annichilimento: ad esempio, se l'avarizia è una qualità ebraica, l'ebreo s'imporrà d'essere generoso, recitando il decalogo dell'ebreo che non è ebreo. «L'antisemita ha raccolto e unito tutte queste vie d'uscita» (RQJ, 67) in una sorta, la chiama Sartre, di «mitologia antisemita», quando invece si tratta delle vie di fuga dell'ebreo non autentico, nel tentativo di «diventare “un uomo”» seguendo il mito dell'«umanità senza razza». E ciò nondimeno il suo sforzo è inutile: la sua razza lo tallona, rimane sempre un «nocciolo duro» (RQJ, 70-2): «è proprio perché non lo si accoglie mai come *un* uomo ma sempre e dovunque come *l'ebreo*, che l'ebreo è inassimilabile» (RQJ, 72). L'inquietudine di quest'«uomo braccato» riguarda il suo posto nella società: scrive Sartre che l'ebreo è «l'*uomo sociale* per eccellenza, perché il suo tormento è un tormento sociale» (RQJ, 97).

Nelle ultime pagine Sartre affronta il tema della responsabilità: siamo noi ad aver creato questa «quintessenza d'uomo», a costringere l'ebreo a scegliersi sulla base di una situazione falsa; «non c'è uno tra di noi che non sia, in questa circostanza, totalmente colpevole e anzi criminale; il sangue ebraico che i nazisti hanno versato ricade su tutte le nostre teste» (RQJ, 98). È falso provare a sentirsi innocenti sostenendo che l'ebreo è libero di scegliere la via dell'autenticità, perché anche il prigioniero è libero di evadere, ma ciò non esime il carceriere dalla sua responsabilità. L'ebreo autentico accetta fino al martirio la sua «situazione» e si ritrova «un uomo intero, con gli orizzonti metafisici che comporta la condizione umana» (RQJ, 99). La proposta sartriana per eliminare l'antisemitismo concerne da un lato l'educazione e la propaganda di un «liberalismo concreto»: «intendo con ciò che tutte le persone che collaborano col loro lavoro alla grandezza di un paese hanno pieni diritti di cittadinanza in questo paese [...] *a titolo* di ebrei, neri o arabi, cioè come persone concrete» (RQJ, 104).

D'altro lato, avendo dimostrato che l'antisemitismo è il frutto della divisione classista della società, Sartre auspica la rivoluzione socialista. L'antisemitismo «non potrebbe esistere in una società senza classi. [...] La rivoluzione socialista è necessaria e sufficiente per sopprimere l'antisemita: è *anche* per gli ebrei che faremo la rivoluzione» (RQJ, 106-7). L'appello finale invita a smettere di vivere nell'onta della complicità involontaria che ci rende dei carnefici e a lottare per «l'ebreo né più né meno che per noi stessi», dimostrando a ciascuno che «il destino degli ebrei è il suo destino» (RQJ, 108-9)³⁷.

³⁷ Commenta Aronson: «*Réflexions sur la question juive* showed Sartre taking action as a writer in a sustained way. Second, it revealed for the first time his deep attachment to the oppressed. And third, the essay was Sartre's first effort to contribute specifically to social thought [...] is represented a systematic application to a social question of the categories of *L'Être et le Néant*», in R. Aronson, *Jean-Paul Sartre. Philosophy in the world*, London, NLB and Verso Editions, 1980,

5. «Scegliendomi, io scelgo l'uomo»

Dal 1945 si avvia una nuova fase del pensiero sartriano, quella dell'esistenzialismo attivo, teorizzato nel *pamphlet* *L'existentialisme est un humanisme*. In questo testo divulgativo, Sartre semplifica ciò che ha teorizzato ne *L'Être et le Néant*, allo scopo di difendere il suo esistenzialismo dalle critiche mosse sia dalla sinistra francese sia da parte cattolica.

Basandosi sull'affermazione fatta da Sartre, che «l'uomo è una passione inutile» (EN, 682), i comunisti accusano l'esistenzialismo sartriano di «indurre gli uomini ad un quietismo di disperazione» e di essere una «filosofia contemplativa»³⁸ e i cristiani lo rimproverano «di negare la realtà e la consistenza dell'agire umano» (EU, 20); per quanto espresso in merito all'alienazione che l'uomo vive sotto lo sguardo dell'altro uomo, i cattolici accusano l'esistenzialismo di mancare alla «solidarietà umana» e i comunisti lo accusano «di considerare l'uomo come isolato» (EU, 19-20). A queste critiche Sartre risponde che «l'esistenzialismo è un umanismo» in quanto è «una dottrina che rende possibile la vita umana» (EU, 21). Chiarendo fin da subito che il suo esistenzialismo è ateo, come quello di Heidegger, Sartre precisa che ha in comune con gli esistenzialisti cristiani soltanto la convinzione che nell'uomo «l'esistenza preceda l'essenza» (EU, 24-5). Al contrario degli oggetti fabbricati in modo tale da esplicitare una determinata utilità – come possono essere un libro o un tagliacarte – al contrario dei filosofi del sec. XVII che pensavano l'uomo concepito da un Dio creatore e anche dei filosofi del sec. XVIII che si proclamavano atei pur conservando l'idea di una natura umana universale che s'incarna negli uomini particolari (ad esempio, in Kant l'essenza di uomo precede l'esistenza storica), Sartre afferma che l'esistenzialismo ateo è più coerente: crede che «l'uomo esiste innanzi tutto [...] non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. [...] L'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo» (EU, 29-30).

Riemergono la differenza tra il per-sé e l'in-sé, il progetto e la responsabilità dell'uomo, anche se con parole più semplici:

l'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste nel cielo intelligibile [...]. Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è (EU, 29).

Non soltanto l'uomo si sceglie, ma, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini: un operaio che decide di far parte di un sindacato cristiano anziché essere comunista, rivela che la soluzione che conviene alla sua classe è la rassegnazione

p. 116. Cfr. anche Fé: «Sartre aveva scoperto che l'uomo è sempre legato agli altri, inserito senza scampo nei fenomeni della storia», in F. Fé, *Sartre e il comunismo*, cit., p. 21.

³⁸ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (EU), Paris, Nagel, 1946; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di G. Mursia Re, Milano, Mursia, 1990, p. 19. Il testo riporta l'intervento di Sartre nel corso di una conferenza del 1945.

e che l'uomo non deve preoccuparsi delle cose di questo mondo. «Così sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. *Scegliendomi, io scelgo l'uomo*» (EU, 33; corsivo mio). Sartre esamina anche le categorie dell'angoscia, della malafede e dell'abbandono: quando l'esistenzialista afferma che «l'uomo è angoscia» (EU, 33) significa che egli è consapevole che, assumendo il suo impegno, diventa un legislatore che sceglie per l'umanità, anche se molti uomini mascherano la loro angoscia: ad esempio, un uomo che decide di sposarsi e di avere dei figli impegna se stesso e l'umanità sulla via della monogamia. Se «siamo su di un piano su cui ci sono solamente gli uomini» (EU, 40), l'esistenzialismo non conduce al quietismo poiché definisce l'uomo in base all'azione; senza valori *a priori*, l'uomo è solo, «senza scuse»: «non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà [...] senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo» (EU, 41-2).

Sartre riporta l'esempio di un suo allievo: combattuto tra la scelta di arruolarsi per vendicare il fratello caduto in guerra e quella di restare a casa per consolare la madre rimasta sola, il giovane non riesce a decidere. D'altra parte, spiega Sartre, nessuno può aiutarlo: i valori *a priori* sono sempre troppo vaghi, mentre la situazione è concreta e non trova «segni pregiudiziali nel mondo» (EU, 49). Anche se i cristiani si ostinano a vedere dei segni divini nel mondo, questi necessitano di un'interpretazione arbitraria; anche se la gente si sente rassicurata affermando un determinismo organico o psicologico, Sartre spiega che secondo l'esistenzialista l'abbandono implica, invece, che siamo noi stessi a scegliere il nostro essere e in questo consta l'ottimismo dell'esistenzialismo.

La gente vuole che si nasca o vili o eroi. [...] L'esistenzialista, invece, dice che il vile si fa vile, che l'eroe si fa eroe; c'è sempre una possibilità per il vile di non essere più vile e per l'eroe di cessare d'essere un eroe. Quello che conta è l'impegno totale (EU, 59-60).

Contro il rimprovero di «murare l'uomo nella sua soggettività individuale» (EU, 61), Sartre spiega che, per ragioni filosofiche, si deve partire dalla soggettività dell'individuo, perché la dottrina va fondata sulla verità cartesiana: *io penso, dunque sono*, una verità assoluta – comprensibile non solo dai filosofi ma da tutti – che rivela anche l'esistenza degli altri: «l'uomo, che coglie se stesso direttamente col “cogito”, scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza» (EU, 63). Inoltre, l'esistenzialismo è la sola teoria che «dia dignità all'uomo», che «non faccia di lui un oggetto» (EU, 62): se non esiste un'«essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste però una universalità umana di *condizione*» (EU, 64), la “situazione” nella quale l'uomo incontra l'insieme dei limiti che ostacolano i suoi progetti ed entro i quali si costruisce.

Rispetto all'obiezione secondo cui l'esistenzialista può scegliere qualunque cosa, Sartre afferma che è errata: «ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, *se non scelgo, io scelgo comunque*» (EU, 69; corsivo mio). Questo non può essere paragonato alla teoria di Gide dell'atto gratuito, secondo la quale si agisce per puro capriccio.

Rifiutando ogni formulazione astratta della morale – che, come si vede nell'imperativo kantiano, fallisce nel definire l'azione concreta – Sartre paragona la scelta morale all'opera d'arte. Come non esistono valori estetici *a priori*, ma al contrario essi si colgono dopo la costruzione dell'opera d'arte, così anche i valori morali non sono prestabiliti: «non possiamo decidere *a priori* su ciò che si deve fare» (EU, 70-2). Poiché l'esistenzialista ateo definisce l'uomo in relazione all'agire, è assurdo rimproverargli la gratuità della scelta: «su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno» (EU, 60). Per lo stesso motivo, è possibile giudicare gli altri, dire se un uomo agisce in malafede, per esempio, se ritiene di obbedire a dei valori che esisterebbero prima di lui o se inventa un determinismo come scusante delle sue azioni.

Ora, Sartre distingue due tipi di uomini di malafede: i vili, «che nasconderranno a se stessi, con *spirito di serietà* o con scuse deterministe, la loro totale libertà», e i *Salauds*, «che tenteranno di dimostrare che la loro esistenza era necessaria, quando essa è invece la contingenza stessa dell'apparizione dell'uomo sulla terra» (EU, 78). Di conseguenza, tornando all'esempio proposto del giovane, nessuno può stabilire se è meglio optare per la morale della devozione individuale o per una morale aperta alla collettività: «siamo qui davanti a due morali del tutto opposte; io sostengo che esse sono equivalenti: nei due casi è stata posta come scopo la libertà» (EU, 81). Ciascuno è obbligato a inventare da sé la propria morale, come il genio la propria opera d'arte. Purtroppo è scomodo ammettere che i valori non sono prestabiliti, dal momento che ciascuno li crea, ma, scomparso Dio, qualcuno li deve pur inventare: «prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete» (EU, 82).

Infine, Sartre spiega che per umanismo non intende «una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore» (EU, 83) – un'idea che sfocerebbe nel culto dell'umanità e nel fascismo: «questo umanismo è assurdo, perché soltanto il cane o il cavallo potrebbero dare un giudizio complessivo dell'uomo ed affermare che l'uomo è stupefacente, e questo essi non si curano di fare» (EU, 84). Piuttosto, secondo l'esistenzialismo sartriano «l'uomo è sempre da fare» (EU, 84). L'esistenzialismo è un umanismo nel senso che ricorda

all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; [...] sempre cercando fuori di sé uno scopo – che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, – l'uomo si realizzerà precisamente come umano. [...] Anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla (EU, 86-7),

perché niente può salvare l'uomo da se stesso.

Qualche considerazione sulle *Pensées* di Montesquieu

di Fabiana Fraulini*

(Università di Bologna)

The paper discusses the following volumes: Montesquieu, Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755), Torino, Einaudi, 1943 (1944²; Anastatic Reprint, Intr. and Notes by D. Felice: Bologna, Clueb, 2010, 253 p.); Montesquieu, Pensieri diversi, ed. by D. Felice, Napoli, Liguori, 2010, 165 p.

Keywords: *Montesquieu, Mes Pensées, Politics, Ethics, Religion*

Considerato il maggiore illuminista francese della prima metà del XVIII secolo insieme a Voltaire, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu (1689-1755), fu un autore caratterizzato da vastissimi interessi. Testimonianza di questa vivace curiosità intellettuale ci è offerta non solo dalla ricca biblioteca personale¹ e dalle opere che egli mandò alle stampe, ma anche dalle *Pensées*, imponente manoscritto – rimasto inedito durante la sua vita² – che

* Il contributo che qui si presenta costituisce una versione accresciuta e migliorata della nostra recensione – priva di titolo – a Montesquieu, *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010 (d'ora in poi: *Pensieri*), apparsa il 28 ottobre 2010 nella sezione digitale "Otras reseñas" di «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», <http://www-en.us.es/araucaria/otras_res/2010_10/reseña_1010_1.htm>, senza paginazione.

¹ Cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, édité par L. Desgraves et C. Volpilhac-Augier, avec la collaboration de F. Weil, Napoli-Paris-Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999.

² Finora il corposo manoscritto delle *Pensées* (tre grossi volumi rilegati, rispettivamente di 284, 336 e 489 fogli), custodito presso la Bibliothèque Municipale di Bordeaux, non è mai stato pubblicato integralmente; da alcuni anni, tuttavia, esso risulta in corso di trascrizione, a cura di un gruppo di studiosi coordinato da Carole Dornier, nel sito elettronico *Montedite – Édition en ligne des manuscrits de Montesquieu*, all'indirizzo <<http://unicaen.fr/services/puc/sources/Montesquieu>>. Ne sono comunque apparse svariate edizioni parziali, la prima delle quali ha visto la luce poco più di un secolo fa: Montesquieu, *Pensées et fragments inédits*, publiés par le baron Gaston de Montesquieu, préface de H. Barckhausen, avec des notes du même et de R. Dezeimeris et R. Céleste, 2 voll., Bordeaux, G. Gounouilhou, 1899-1901. Le *Pensées* hanno però conosciuto un enorme successo soprattutto grazie al florilegio tematico dato alle stampe quattro decenni dopo: Id., *Cahiers (1716-1755), textes recueillis et présentés par B. Grasset, entièrement revus sur les*

raccoglie osservazioni e note, prevalentemente brevi, al quale continuò a lavorare per tutto l'arco della propria parabola speculativa: il celebre Bordolese era infatti solito registrare su carta riflessioni che avrebbero poi potuto essere rielaborate nelle pagine dei testi destinati alla pubblicazione.

Sebbene ci sia giunta notizia di diverse raccolte di questo tipo aggiornate nel tempo da Montesquieu, la maggior parte di esse è andata perduta. La più estesa e importante di tali collezioni di appunti è costituita proprio dal manoscritto delle *Pensées*, il quale rappresenta un'imprescindibile fonte per gli studiosi, dal momento che vi si trovano abbozzate, sotto forma di meditazioni e di idee non del tutto "digerite", molte delle tematiche approfondite dal filosofo francese nei suoi capolavori, specialmente nell'*Esprit des lois* (1748). Le *Pensées* debbono quindi essere considerate come una sorta di "cantiere", all'interno del quale è possibile osservare il formarsi e lo svilupparsi dei punti di vista montesquieuiani. Tuttavia, giudicarle solamente alla stregua di un "cantiere" privato significherebbe sminuirne il valore: esse, infatti, per la molteplicità di argomenti trattati, per la presenza di interessi più ampi e vari di quanto non emerga negli scritti destinati alla stampa, nonché per la maggiore attenzione alle sfumature³, possono essere considerate un'opera a sé stante, nell'ambito della quale le concezioni esposte dall'autore nei testi più organici pubblicati durante la sua vita trovano in un certo modo completamento.

Le riflessioni contenute nelle *Pensées* abbracciano i moltissimi ambiti che suscitavano l'attenzione di Montesquieu, spaziando dalla storia alla politica, dal diritto alla filosofia, dalla morale all'economia, dalla letteratura alla geografia e alle scienze. Col tempo, egli – che pure in gioventù si era interessato anche di fisica, fisiologia, ottica, paleontologia, geologia e botanica⁴ – concentrò i propri sforzi soprattutto nello studio delle dimensioni socio-politica e giuridica della re-

manuscris par A. Masson, Paris, Grasset, 1941; di tale volume esiste una traduzione italiana a cura di Leone Ginzburg: Id., *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, Torino, Einaudi, 1943 (1944²; rist. anast., con intr. di D. Felice: Bologna, CLUEB, 2010). La più completa e accurata tra le edizioni delle *Pensées* attualmente in circolazione è quella curata da Louis Desgraves: Id., *Pensées – Le Spicilège*, Paris, Laffont, 1991.

³ Nei suoi scritti, peraltro, il *Président* dimostra sempre un'indubbia attenzione alle *nuances* della realtà: su questo, cfr. Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, publiées sous la direction de A. Masson, 3 tt., Paris, Nagel, 1950-1955, t. I, 2, p. 456.

⁴ A proposito di questi interessi del Montesquieu giovane, cfr. P. Barrière, *L'Académie de Bordeaux centre de culture internationale au XVIII^e siècle (1712-1792)*, Bordeaux-Paris, Bière, 1951; J. Torlais, *Montesquieu homme des sciences*, in AA.VV., *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955*, intr. de L. Desgraves, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 349-353; G. Milhaud, *Le regard scientifique de Montesquieu*, «Europe», 57 (1977), pp. 31-41; C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1984 (2^a ed.: Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2005); L. Bianchi, *Montesquieu naturaliste*, in AA.VV., *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720). Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996)*, présentés et publiés par C. Volpilhac-Augier, Napoli-Paris-Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999, pp. 109-124; A. Postigliola, *Montesquieu entre Descartes et Newton*, ivi, pp. 91-108; D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.

altà, tanto da essere autorevolmente considerato, grazie al suo assiduo impegno intellettuale che lo portò ad elaborare concezioni che sono alla base dell'odierno Stato di diritto (si pensi, per esempio, alle sue tesi sull'autonomia e l'indipendenza della magistratura, e quindi alla teoria della separazione dei poteri⁵), il vero e proprio fondatore della scienza politica moderna, intesa come «*scienza empirica* che parte dai fatti accuratamente rilevati per risalire alle cause e alle leggi generali che li spiegano»⁶.

Alcune delle più significative riflessioni presenti nelle *Pensées* vengono ora tradotte e ordinate per lemmi nel volume dal titolo *Pensieri diversi*, curato da Domenico Felice⁷.

I “pensieri” raccolti in questo florilegio appartengono in larga misura ai domini morale e politico-giuridico, i quali rappresentano i due più importanti terreni su cui si esercita la riflessione del Bordolese, costantemente volta alla ricerca di possibili vie d'uscita dalle miserie umane, miserie dovute non solo a talune istituzioni statuali, ma anche all'ambivalenza della natura umana, che racchiude in sé tanto la possibilità dell'egoismo quanto quella della virtù. Pur nella loro rispettiva specificità, questi ambiti appaiono indissolubilmente legati, tant'è vero che la moderazione, «la virtù più rara»⁸ e l'autentico fulcro delle

⁵ Su queste tematiche, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori, 1998, pp. 103-135 (il volume è integralmente disponibile anche on line all'indirizzo <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Stato_società.pdf>); D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 73-117; 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*, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 1-66 (l'opera è integralmente consultabile anche sul web all'indirizzo <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Pol_eco_dir.pdf>). I tre saggi sono stati appena riediti, in versioni rivedute e aggiornate, all'interno del tomo I di D. Felice (a cura di), *Leggere lo Spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 tt., Milano-Udine, Mimesis, 2010, rispettivamente alle pp. 209-236 (testo ora intitolato *Separazione dei poteri e libertà politica*), 237-284 (con lo stesso titolo), 67-123 (intitolato ora *La monarchia*).

⁶ *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, a cura di M. Cotta e D. Felice, in appendice a D. Felice, *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. I, pp. 893-905: 898 (corsivo di S. Cotta) (l'opera è integralmente disponibile anche on line all'indirizzo <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Montes_interpreti.pdf>); una seconda versione di tale intervista, completamente riveduta e bibliograficamente aggiornata da P. Venturelli, è apparsa il 2 maggio 2008, sotto il titolo *Leggere Montesquieu, oggi. Dialogo con Sergio Cotta*, nella sezione digitale “Entrevistas” di «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», <http://www-en.us.es/araucaria/entrevistas/entrevista_2.htm>, senza paginazione. Sul Bordolese come fondatore della scienza politica moderna, si veda soprattutto S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953 (il libro è fruibile anche on line all'indirizzo <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Scienza_soc.pdf>).

⁷ Per i dati bibliografici completi, si rimanda alla nota asteriscata d'apertura.

⁸ Montesquieu, *Pensieri*, p. 87. Sulla rarità della virtù presso gli uomini, cfr. anche Id., *De l'esprit des lois*, 2 tt., introduction, chronologie, bibliographie, relève de variantes et notes par R. Derathé, Paris, Garnier, 1973, t. II, p. 274 (l. XXVIII, cap. 41). A maggior ragione, sono ben pochi i principi virtuosi: vedi *ibid.*, t. I, p. 30 (l. III, cap. 5).

concezioni del *Président*⁹, si rivela dal suo punto di vista sia la base del corretto agire e il mezzo per il conseguimento della felicità individuale sia il presupposto per la costruzione del miglior ordinamento politico, appunto il governo moderato ovvero ben temperato, «un capolavoro di legislazione, che il caso fa ben di rado»¹⁰.

Nonostante nel pensiero di Montesquieu politica ed etica si intreccino, mentre la prima trova piena espressione nelle opere pubblicate – in particolar modo, nei grandi capolavori: le *Lettres persanes* (1721), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) e il già citato *Esprit des lois*, definito dall'autore «il frutto delle riflessioni di tutta una vita»¹¹ –, l'analisi dei comportamenti umani, seppur presente anche nei testi da lui licenziati per la stampa, viene più compiutamente sviluppata nelle *Pensées*, le quali ci forniscono così un'interessante immagine del Bordoiese come “moralista”, una dimensione – questa – che nei suoi scritti più celebri e studiati rimane molto spesso in penombra a vantaggio di quella del Montesquieu giurista e scienziato sociale.

Nel corso della sua ricerca di costanti “universali”, il Montesquieu “filosofo morale” delle *Pensées* focalizza l'attenzione sui vari caratteri e inclinazioni degli uomini nella storia, dall'amore all'amicizia, dalla felicità alla gelosia, dalla religione alla giustizia. Non potendo qui di seguito indugiare su tutte queste tematiche, ci limitiamo appena a qualche accenno intorno alle questioni a nostro avviso più pregnanti.

Uno dei temi fondamentali su cui il *Président* si sofferma nel suo manoscritto, la felicità, da lui intesa come «disposizione generale dello spirito e del cuore»¹², non possiede un ruolo così centrale ed esplicito negli altri scritti montesquieuiani. Come ben si capisce leggendo l'antologia che in questa sede si il-

⁹ Cfr. D. Felice, *Introduzione a Pensieri*, pp. 1-16: 13-14.

¹⁰ *Pensieri*, p. 87. Queste stesse identiche parole – come pure le immediatamente successive: «e che di rado si lascia fare alla prudenza» – tornano in Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., t. I, p. 71 (l. V, cap. 14); tale «capolavoro della legislazione consiste nel saper ben collocare il potere giudiziario» (*ibid.*, t. I, p. 182 [l. XI, cap. 11]). Per quanto concerne la moderazione rispetto ad entrambi i piani, egli ad esempio scrive – ancora nel suo *opus maius* – che «il bene politico, come il bene morale, si trova sempre tra i due estremi» (*ibid.*, t. II, p. 281 [l. XXIX, cap. 1]). È peraltro evidente che il filosofo francese, assumendo l'*aurea mediocritas* come propria norma di condotta personale e come principio metodologico nello studio, rifiuta con decisione «ogni genere di riduzionismo, di semplicismo e di estremismo» (D. Felice, *Introduzione a Pensieri*, p. 2).

¹¹ *Pensieri*, p. 148.

¹² *Pensieri*, p. 72. Intorno al concetto di felicità e al suo ruolo nel pensiero del Bordoiese, cfr. il classico studio di C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al «bonheur»*, Pisa, Libreria Goliardica, 1965 (tr. fr., con molte parti ampliate e alcune non riprese: Bordeaux, Ducros, 1971). Sulla questione, si tenga anche presente la sintesi contenuta in Ph. Stewart, *Bonheur*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=384>> (on line dal 14 febbraio 2008). In generale, sul tema della felicità nel Settecento francese, è ancora utile R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et dans la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960 (edd. Colin segg.: 1965², 1967³, 1969⁴; poi: Genève, Slatkine Reprints, 1979 [rist. anast. dell'ed. 1960]; infine: Paris, Albin Michel, 1994 [rist. dell'ed. 1960]).

lustra, invece, nelle *Pensées* di tale argomento vengono esplorati molteplici aspetti: troviamo infatti meditazioni sulla felicità di esistere, sul rapporto tra felicità e piaceri e sull'essenza stessa della felicità, che il Bordolese giudica indissolubilmente legata alla moderazione e alla misura, cioè a desideri calmi e ragionevoli.

Ampio spazio viene poi riservato ad osservazioni sulla religione, che il filosofo di La Brède interpreta – ad un tempo – come un importantissimo agente moderatore dei costumi, uno dei principi che governano le azioni umane e un elemento costitutivo dell'identità spirituale di un popolo. Alle meditazioni sulla fede, su Dio e sull'anima si affiancano non solo “pensieri” dedicati alla morale cristiana, ma anche considerazioni sull'ateismo, critiche indirizzate agli ecclesiastici (in particolare, ai gesuiti) e annotazioni sull'islamismo.

Oltre a ciò, nel cantiere “privato” il *Président* porta avanti una lucida esplorazione delle caratteristiche proprie degli individui e delle società della prima metà del Settecento; i commenti – talora ironici – sui costumi della sua epoca consentono di intravedere la cornice storica e culturale entro cui egli viveva, la Francia di Luigi XIV e della Reggenza, mostrando all'opera un Montesquieu moralista, giudice implacabile delle virtù, dei vizi e dei moventi delle azioni dei suoi contemporanei. Ma il Bordolese non esita a spingere lo sguardo al di là dei confini nazionali e anche lontano dal XVIII secolo: molte riflessioni – frutto, in parte, del suo *grand tour* europeo avvenuto fra il 1728 al 1731 – sono infatti dedicate ai diversi popoli del Vecchio Continente e all'età antica. Non solo: nel corso dell'analisi dei sistemi politici e sociali, lungi dal focalizzare l'attenzione esclusivamente sull'Europa, egli allarga l'orizzonte d'indagine ad altre parti del pianeta, così da venire a trovarsi nelle condizioni migliori per affinare il suo studio della natura umana e per individuare i fondamenti del potere, della convivenza civile e delle pubbliche istituzioni. Uno dei risultati di questa disanima a tutto campo è l'innalzamento al rango di regime a sé stante del dispotismo, che negli autori classici – sempre presenti, da Cicerone a Tacito e da Plutarco a Marco Aurelio, nella sua riflessione – era ridotto a una sottospecie della monarchia¹³. Le annotazioni riservate alla categoria concettuale del dispotismo, governo oppressivo per eccellenza «che incessantemente rovescia le sue calamità sul principe e sui sudditi»¹⁴, al quale il filosofo francese consacra una trattazione approfondita nell'*Esprit des lois*, occupa parecchie pagine delle *Pensées*.

¹³ In merito alla storia del concetto di dispotismo, dall'antica Grecia ai giorni nostri, cfr. D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002 (2004²) (l'opera è integralmente consultabile anche on line agli indirizzi <<http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/dispotismo1.pdf>> [il primo tomo] e <<http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/dispotismo2.pdf>> [il secondo tomo]). A proposito del governo dispotico e dei suoi caratteri nelle concezioni del Bordolese, si veda D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*, ivi, t. I, pp. 189-255 (questo saggio, modificato in più punti e aggiornato bibliograficamente, è stato poi inserito: col titolo *Dispotismo e libertà*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 1-71; col titolo *Il dispotismo*, in Id. [a cura di], *Leggere lo Spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., t. I, pp. 125-198).

¹⁴ *Pensieri*, p. 60.

Nell'antologia di Felice, inoltre, sono numerosi i capitoli che raccolgono "pensieri" inerenti al governo moderato, alla schiavitù e alla libertà («questo bene che fa godere degli altri beni»¹⁵), nonché ad una delle idee-cardine delle concezioni montesquieuiane, quella di «spirito generale» (o «spirito dei popoli e delle nazioni»), secondo la quale tutto, dalla cultura alla geografia e alla storia, è legato e ci condiziona nel nostro essere: ogni popolo risulta dunque contraddistinto da un proprio «spirito» peculiare, e così ogni epoca (ai suoi giorni e in alcuni potenti Stati europei, per esempio, il Bordoiese ritiene sia predominante lo «spirito» del commercio)¹⁶.

Nel libro che si sta qui presentando, trovano largo spazio anche le riflessioni di "Montesquieu su Montesquieu", pagine autobiografiche che ci permettono di scorgere dietro lo studioso di diritto e di filosofia, impegnato nel tentativo di coniugare le ragioni della libertà con quelle della necessità, l'uomo Montesquieu, che racconta di sé, della sua vita, delle sue abitudini, delle sue convinzioni e delle sue idiosincrasie.

Questo agile volume – che si chiude con una selezione di "pensieri" in lingua originale, riportati così come ci sono pervenuti nel manoscritto dell'opera – ci mostra quindi un Montesquieu poco noto, che all'immagine del co-fondatore delle moderne scienze sociali e principale teorico del costituzionalismo liberale affianca quella del moralista, attento indagatore dell'*humana conditio* nelle sue diverse sfaccettature. Per questo motivo, l'antologia curata da Felice è senza dubbio una pubblicazione di grande interesse che contribuisce a far conoscere meglio attitudini e visione del mondo di uno dei più insigni, stimolanti e innovativi pensatori del Settecento europeo.

¹⁵ *Pensieri*, p. 113.

¹⁶ Su questi aspetti, cfr. C. Borghero, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'Esprit des lois*, in D. Felice (a cura di), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 137-201 (l'intero volume è disponibile anche sul web all'indirizzo <<http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Libertà.pdf>>); D. Felice, *Carattere delle nazioni: 'fisico' e 'morale' nell'Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères e nell'Esprit des lois*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 119-144 (il saggio è fruibile anche on line all'indirizzo <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Scienza_universale_cap_III.pdf>).

«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*.

2, 2010

La *politia* aristotelica e l'elogio della medietà, *di Silvia Vida*. - Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano, *di Umberto Roberto*. - Montesquieu, *Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione*, a cura di *Domenico Felice*. - Guerre juste et droit de la guerre dans l'*Encyclopédie*, *di Luigi Delia*. - El Duque de Almodóvar y las libertades inglesas, *di Antonio Hermosa Andújar*. - Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron, *di Simón Gallegos Gabilondo*. - Pierre Hadot and Michel Foucault: two readings on self-care in the ancient philosophy, *di Stefano Righetti*. - Montesquieu, la sociologia e la medicina, *di Domenico Felice*. - Il problema morale nei *Pensieri* di Montesquieu, *di Lucia Dileo*.

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.