



CHIARA TORRE

Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico

GIORGIO E.M. SCICHLONE

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

LORENZO PASSARINI

Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini

AGOSTINO LUPOLI

On Hobbes's distinction of accidents

DAVIDE ARECCO

Itinerari libertini tra Parigi e Vienna. L'abate Lenglet du Fresnoy
dalla storia erudita all'ermetismo

LUCIA DILEO

Montesquieu e la *décadence*. Alcune annotazioni intorno ai *Romains*

MARC HERSANT

Il *Dictionnaire philosophique*: opera a pieno titolo
o un «guazzabuglio in prosa»?

MASSIMO ANGELINI

Alle radici della parola «cultura»

GIOVANNI GALLI

La persistenza di Montesquieu:
interpretazioni e letture novecentesche

montesquieu.it

Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni



Montesquieu.it

Rivista elettronica annuale del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione 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 e Comunicazione - 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 978-88-491-3767-5

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 2012

da Studio Rabbi - Bologna



Indice

- 5 CHIARA TORRE
Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico
- 49 GIORGIO E.M. SCICHLONE
«Tagliare a pezzi». Cesare Borgia tra rimandi biblici
e fonte senofontea in Machiavelli
- 103 LORENZO PASSARINI
Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini
- 119 AGOSTINO LUPOLI
On Hobbes's distinction of accidents
- 135 DAVIDE ARECCO
Itinerari libertini tra Parigi e Vienna. L'abate Lenglet du Fresnoy
dalla storia erudita all'ermetismo
- 165 LUCIA DILEO
Montesquieu e la *décadence*. Alcune annotazioni intorno ai *Romains*
- 205 MARC HERSANT
Il *Dictionnaire philosophique*: opera a pieno titolo
o un «guazzabuglio in prosa»?
- 217 MASSIMO ANGELINI
Alle radici della parola «cultura»
- 225 GIOVANNI GALLI
La persistenza di Montesquieu:
interpretazioni e letture novecentesche

Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico

di Chiara Torre
(Università degli Studi di Milano)

We propose a path through the vast realm of Senecan Politics, from a theoretical and not historical or biographical approach. Starting from an overview of main methodological issues as well as the critical debates, several topics linking Senecan political thought to both Stoic doctrine and the core of Senecan ethics (law, cosmopolitanism, theory of action and rules, theory of kingship, budding utopian thinking) have been selected and herein discussed. In so doing, we attempt to define a "space of Politics" considered as a science. Lastly, we take a glance at the Aesthetics of power with special interest in the relationship between tragedies and philosophical works.

Keywords: *Seneca phil., Stoics, Cosmopolitanism, Kingship, Law*

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

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

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

far preponderare quello della vita pratica, quasi che una sua esatta definizione coinvolga ineluttabilmente la definizione dell'altro¹.

Queste brevi considerazioni sono sufficienti a rendere ragione della vastità del tema politico in Seneca, che richiede a chiunque vi si cimenti una capacità di sintesi tanto necessaria quanto difficile²; e, soprattutto evidenziano, all'interno del tema in sé, la questione assai spinosa dell'autonomia del pensiero politico rispetto all'azione politica in Seneca stesso: come se né l'uno né l'altro dei due capi, di cui quel nodo inestricabile si compone, risultasse essere autonomo ma, viceversa, una volta che provassimo a sciogliere il nodo stesso, non ci rimanesse in mano neppure un filo.

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

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

Insomma, l'antico mito platonico del filosofo al potere, che sembra davvero incarnarsi nella vicenda umana di Seneca, maestro, consigliere e infine vittima dell'imperatore Nerone, esercita una tale suggestione che, di fronte al

¹ (Giancotti 1976, p. 53). A titolo esemplificativo, citiamo due passi introduttivi appartenenti rispettivamente a due studi di insieme che, come il saggio sopra citato della Griffin, hanno rappresentato in tempi diversi una pietra miliare per la critica senecana: «Né puro filosofo, né puro politico; né soltanto direttore di anime o uomo di mondo; ma tutto questo, ed altro ancora [...]. In questo libro si troverà un nuovo Seneca, che oscilla attratto dagli ideali ora della vita contemplativa ora della vita attiva ed è, a volta a volta, “filosofo” o politico o filosofo politico o politico filosofo» (Lana 2010, p. X). «L'uno e l'altro [*scil.* Cicerone e Seneca] erano uomini di Stato, entrambi contribuirono a “fare” la storia, influirono su di essa, furono, per un certo periodo, fra i protagonisti – *principes* – della vita politica. Entrambi rifletterono sui grandi problemi della vita sociale – le relazioni tra gli uomini, l'amicizia, i “benefici” – e sui moventi e i fatti della politica, che al tempo di Claudio e di Nerone non sono più esattamente gli stessi che alla fine della Repubblica» (Grimal 2001², p. 9). Questo nesso, così inestricabile, tra vita, pensiero e azione politica ha finito paradossalmente per generare una sostanziale dicotomia sul piano esegetico: «La complessità della figura e della fortuna di Seneca [...] corre costantemente sul duplice filo dell'eredità filosofica e dell'esperienza autobiografica, della riflessione sul mondo e dell'esistenza nel mondo, e si innesta sulla divaricazione tra *sermo* e *vita*: una divaricazione da Seneca in parte lamentata in parte accettata, e pressoché costantemente addebitata dai posteri» (Dionigi 1999, pp. VII-VIII).

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

silenzio pressoché assoluto dell'autore sul proprio ruolo pubblico, alla sconcertante povertà di dettagli relativi alla sua azione politica e, non da ultimo, all'incerta ricostruzione cronologica delle sue opere, si è tentati di salvaguardarlo a ogni costo e, di conseguenza, si è indotti a leggere in forma autobiografica e allusiva i testi senecani, adottando in modo più o meno consapevole, quale categoria ermeneutica di fondo, una sorta di "situazionismo esistenziale" (al quale si connette, in modo funzionale e proporzionale, anche un "situazionismo filosofico")³.

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

In tempi relativamente recenti questa lacuna è stata, almeno in parte, colmata da due studi di insieme, l'uno dedicato alle opere in prosa⁴, l'altro alle tragedie⁵. Ad essi possiamo aggiungere alcuni studi sul *De clementia* (il trattato politico per eccellenza), nei quali la prospettiva letteraria e filosofica, pur limitata a questa singola opera, ha conosciuto una maggiore attenzione⁶.

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

Questo quadro, però, viene riproposto e integrato all'interno di una diversa prospettiva esegetica che, pur senza rinunciare a ricordare la riflessione politica e la storia, mira tuttavia a una lettura più sistematica dei materiali, classificandoli in modo più rigoroso, opera per opera, secondo una griglia in cinque punti così concepita: la monarchia in rapporto alla tirannide; il prin-

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

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

⁵ (Malaspina 2003).

⁶ Per quanto concerne il *De clementia*, oltre a Bellincioni 1984, basti qui segnalare tre recenti edizioni commentate del trattato che offrono i risultati senz'altro più completi e scientificamente validi in un panorama di studi assai vasto: Malaspina 2005² = *editio prima* (concentrata soprattutto, ma non solo, sugli aspetti ecdotici); Malaspina 2009 = *editio altera* (arricchisce la precedente di una corposa introduzione e di varie note, oltre alla traduzione in italiano); Braund 2009. Una rassegna critica degli studi («un numero ridotto ma di alto livello e assai stimolanti») che si sono occupati dell'ideologia del trattato si legge in Malaspina 2003 (dove si citano i lavori di I. Lana, M. Griffin, P. Grimal, B. Mortureux, T. Adam, M. Bellincioni, K. Büchner).

cipato in rapporto alla *libertas* repubblicana e alle guerre civili; il culto imperiale; i singoli imperatori; l'impegno politico del sapiente nel principato.

Nel complesso, Letta registra un'evoluzione piuttosto marcata nel pensiero politico di Seneca, che non si lascia ricostruire come un sistema unitario né invariato nel tempo⁷, ma rivela tuttavia una coerenza di fondo, dettata dal profondo coinvolgimento morale del filosofo in un impegno che è durato tutta la vita.

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

Seneca parte dagli accenti vivamente filo-repubblicani dell'*Ad Marciam*, che portano con sé la condanna dell'esperienza imperiale di Tiberio appena conclusa, e la pessimistica assenza di un netto discrimine tra re e tiranno, per passare, già del *De ira*, ad individuare nella schiavitù all'ira il tratto che caratterizza l'agire immorale e dispotico, primo abbozzo di quella teoria insieme etica e politica che sfocerà nel *De clementia*. Alla base degli intenti encomiastici della *Consolatio ad Polybium* stanno l'ideologia filoimperiale dell'opuscolo e l'esaltazione della *clementia* del principe, un quadro di riferimento lealistico che non viene messo in discussione nel *De brevitae vitae*, con cui semmai si scava un solco tra l'attività politica pur non condannata per sé e chi ricerca la sapienza. Nel *De clementia*, nel *De vita beata* e nel *De tranquillitate animi* tutte opere antecedenti al *De otio*, Seneca si impegna a propugnare il coinvolgimento del *sapiens* nella cura della cosa pubblica (anche per motivazioni di ordine autobiografico), senza scalfire il quadro ottimistico del *quinquennium Neronis*. L'ultima svolta si produce notoriamente con il *De otio* e nelle grandi opere dell'ultimo periodo: l'ottimismo svanisce di fronte a una sempre più esplicita disillusione, la fede nel *rex iustus* come *optimus civitatis status* [...] si fa sempre più astratta e cede il posto alla rinuncia da parte del *sapiens* alla partecipazione alle istituzioni politiche storicamente determinate: l'unica *res publica* rimasta per lui è il *mundus*⁸.

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

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

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

[Nel *De clementia*] l'opposizione *rex* e *tyrannus* è nettissima e si rende esplicita a livello lessicale in una rigorosa differenza tra i due termini. Il sistema monarchico non ha alternative di alcun tipo ed è considerato il migliore in assoluto; il sovrano viene posto su un piano diverso rispetto a tutti gli altri esseri umani, un *corpus* di cui egli è il *caput*, anche se non si giunge mai [...] a una divinizzazione influenzata dai costumi egizi secondo quelli che pure erano gli intendimenti assolutistici di Nerone [...]. Che il *sapiens* possa infine avere un ruolo a fianco del sovrano clemente non è mai detto in modo esplicito, ma è deducibile dalla funzione che Seneca si ritaglia fin dall'inizio, quando afferma di aver composto il trattato come *speculum*, anche se il monarca viene raffigurato sempre e comunque da solo nell'esercizio delle sue funzioni: nessuno è chiamato a consigliarlo, a dividerne le preoccupazioni o a sostituirlo in qualche funzione, neppure il senato⁹.

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

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

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

È possibile trattare come soggetto autonomo il pensiero politico nell'opera del nostro autore? Per Malaspina, si può e si deve ammettere che la politica in Seneca, tanto nelle tragedie che nelle opere in prosa, sia da in-

⁹ (Malaspina 2003, pp. 297-298).

tendersi come etica della politica¹⁰ ma che, da tale premessa, non debba discendere l'annullamento della seconda nella prima.

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

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

L'opzione metodologica così delineata¹¹ consente di eludere, almeno in parte, il nodo di cui si diceva all'inizio, il raccordo quasi obbligato tra vita e pensiero in Seneca politico; viceversa, essa permette di restituire al tema una dimensione teorica senza dover rinunciare all'orizzonte pragmatico in cui tale tema si esprime.

Dopo aver brevemente dato conto dello stato degli studi, delle principali tappe dell'evoluzione del pensiero politico nelle opere senecane e delle opzioni metodologiche che paiono essere più produttive sul piano di un'analisi storico-filosofica e letteraria, possiamo ora ad approfondire alcune questioni che illustrino la "qualità" della riflessione politica di Seneca, intendendo con ciò la sua portata teorica, le dinamiche che la sottendono, gli sviluppi o le relazioni che essa intrattiene con i nuclei principali del pensiero senecano.

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

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

Importante, in questa seconda fase dello studio, il confronto con la filosofia politica della Stoa, a cominciare proprio dalla sua fase più antica, che viene generalmente trascurata sul versante degli studi dedicati a Seneca¹².

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

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

Infine, non tralascieremo di dedicare almeno qualche cenno ai risvolti simbolici e più propriamente estetici che il tema del potere assume nell’opera senecana¹³.

2. Elementi di una dottrina politica in Seneca

2.1 Il background stoico

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

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

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

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

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

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

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

What the Stoics presents is not the idealization of the king but the idealization of the wise man... to propose the wise man will be the only true king is not to show a preference for monarchy; it merely asserts that the wise man will have the qualities appropriate to the true king, whether he is in practice a king or not¹⁵.

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

¹⁵ (Erskine 1990, pp. 73-74). Resta assai discussa l'attribuzione di una testimonianza isolata, riportata da Diogene Laerzio (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1318, n. 700) secondo cui per gli Stoici «la miglior forma di governo è una sintesi tra democrazia, monarchia e aristocrazia». Già attribuita a Crisippo, la preferenza accordata alla costituzione mista va ricon-

La formulazione stoica di una teoria sulla regalità, quindi, non scaturisce tanto da una valutazione dottrinale a priori sulla migliore costituzione possibile¹⁶, quanto piuttosto dalla vitale capacità di adattamento dello Stoicismo alle mutate forme politiche dell'età ellenistica e a un contesto storico in cui l'istituto monarchico acquistò via via un'autonomia di azione e una sfera assai marcata di supremazia. La "verginità politica" degli Stoici che, a differenza delle scuole di più antica tradizione, platonica e aristotelica, non erano ancorati a concezioni greco-arcaiche, permise loro di ereditare senza remore l'ideale dell'"uomo regale" fornendo ad esso gli addentellati storici di cui era in effetti privo¹⁷.

Il modello dell'uomo regale, già delineato da Platone e Aristotele¹⁸ quale monarca per natura, un re-filosofo in possesso della vera scienza regia, di tale superiorità morale e intellettuale da porsi egli stesso come la legge, educatore dei sudditi e garanzia della perfetta giustizia e del bene comune, viene reinterpretato dagli Stoici alla luce di un valore fondante del loro sistema etico: l'*autárkeia* del *sapiens*, sovrano di se stesso, pari agli dei, che possiede l'unico, vero e inalienabile bene, cioè la virtù.

dotta più plausibilmente (secondo Malaspina 2009, pp. 58-39) alla Stoa di Mezzo e, in particolare, a Panezio: sono noti del resto i contatti tra questi e lo storico Polibio, che soggiornò a lungo a Roma e, nelle *Storie* (VI, 10: vd. Thornton 2011) giudicò positivamente l'assetto costituzionale romano come realizzazione storica del perfetto modello di "costituzione mista"). Altrettanto vivace e fecondo è poi il dibattito (Erskine 1990, pp. 181-204) intorno all'entità del debito contratto da Cicerone nei confronti del pensiero di Polibio e il magistero di Panezio, con particolare riferimento alla teoria politica elaborata nel *De republica* (una sorta di difficile recupero politico-culturale della regalità nel contesto repubblicano, con la teorizzazione del *princeps civitatis*, il protettore della repubblica aristocratica, rispettoso delle leggi e forte del consenso popolare). Dopo Panezio, nello Stoicismo di età imperiale (se si eccettua un filone minoritario a velleità repubblicane, di cui peraltro nel recente panorama degli studi è stata assai ridimensionata la portata storica e ideologica) l'idea della monarchia come forma migliore di governo sembra prevalente (cfr. anche Seneca, *De beneficiis* 2, 20 su cui vedi *infra*, p. 21).

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

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

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

Questo produttivo ideale di *sapiens-re*, nella cui elaborazione giocarono un ruolo decisivo anche elementi provenienti da altri percorsi culturali, ad esempio il genere retorico-politico dei trattati *Sulla regalità* (*Perì Basiléias*) che si codificò a partire dal IV secolo e fiorì in età ellenistica¹⁹, si sdoppierà presto in una duplice funzione paradigmatica del saggio, chiamato non soltanto all'esercizio diretto del potere, ma anche e soprattutto a svolgere il ruolo indiretto, e altrettanto cruciale, di educatore del sovrano per renderlo capace di esercitare rettamente il potere.

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

Tale questione, ereditata dal dibattito sofistico del V secolo e ancora viva nel primo ellenismo, viene risolta dagli Stoici partendo dal principio per loro basilare che ogni arte di per sé è indifferente, diviene un bene e un valore solo se esercitata dal sapiente e, quindi, non può considerarsi indipendente dalla conoscenza filosofica²⁰.

In particolare, nel quadro assai incerto della nostra tradizione frammentaria, emerge con tratti appena più definiti la posizione di Diogene di Babilonia (che tra l'altro, a metà del II secolo, venne a contatto con la realtà romana, partecipando con Critolao e Carneade alla celebre ambasceria dei tre fi-

¹⁹ A prescindere dai numerosi precedenti di cui, fin dai tempi più antichi, è disseminata la tradizione letteraria greca (proverbi, massime, brevi riflessioni sulla natura del potere e sul buon governante, in poesia o in prosa) un vero e proprio genere *Perì basiléias* si codificò a partire dal IV secolo, un «periodo di vera cerniera tra due mondi nell'evoluzione del pensiero politico greco, con la crisi del sistema delle *poleis* e della democrazia ateniese da una parte e l'insorgere della monarchia macedone dall'altra» (Malaspina 2009, p. 39). Tra i testi archetipali del genere si annoverano le tre orazioni di Isocrate destinate ai sovrani dell'isola di Cipro (370-360 a.C.) e il *Perì Basiléias*, tramandato in pochi frammenti, scritto da Aristotele qualche decennio dopo per il suo giovane allievo Alessandro il Macedone. All'interno del genere si segnala anche un filone di scritti provenienti da ambienti neopitagorici ma di datazione assai incerta e tuttora discussa. Questa nutrita produzione di scritti *Sulla regalità* di età ellenistica è quasi interamente naufragata, ma dai frammenti a nostra disposizione sembra di poter rintracciare, quali caratteristiche costitutive del genere, quattro elementi fondamentali: aspetti di occasione, aspetti teoretici o, comunque, di valore gnomico e generale, registro elogiativo, registro parenetico (Malaspina 2009, pp. 37-41 cui si rimanda ulteriori riferimenti bibliografici).

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

losofi a Roma), secondo cui la politica sarebbe un'arte di natura stocastica o congetturale, insegnabile e apprendibile, strettamente connessa con la virtù che, secondo la definizione stoica classica, è l'arte del vivere.

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

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

Per gli Stoici, il perturbamento che viene dalla vita politica non può dunque essere considerato a priori un pericolo né un impedimento per il possesso stabile e costante della virtù da parte del saggio. Piuttosto, all'interno della scuola si sviluppò presto un dibattito specifico sulla casistica degli impedimenti o eccezioni all'esercizio della politica attiva da parte del saggio: la corruzione senza rimedio dello stato, la dispensa da un'azione politica prevedibilmente non efficace, la mancanza di forze o di autorità, la salute precaria, il bando da parte delle autorità cittadine²².

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

2.2.1 Leggi e proemi

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

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

²¹ (Isnardi Parente 1981, p. 85).

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

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

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

Prima di analizzare questo specifico aspetto, è opportuno però richiamare i punti salienti della discussione svolta nelle due epistole²³.

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

La conseguenza più importante di tale gioco delle parti è l'allusione costante, da parte di Seneca, al retroscena dottrinale della medesima disputa metodologica: la critica alle tesi di Aristone di Chio²⁵ e la questione del rapporto tra “azione appropriata” (*kathékon*, *officium*) e “azione retta” (*katóρθoma*, *officium perfectum*)²⁶.

La posizione senecana relativamente al ruolo dei *decreta* nell'insegnamento morale è vicina a quella di Aristone, che riconduceva l'azione retta essenzialmente ai principi della filosofia. Per entrambi i filosofi, il potere normativo

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

²⁴ (Bellincioni 1979, p. 24).

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

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

spetta solo ai principi o *decreta*, fondati sulla scienza del bene e del male, cioè sulla conoscenza della legge razionale che governa l'universo.

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

Fin qui la convergenza tra Aristone e Seneca. Tuttavia, Seneca non condivide la svalutazione radicale della precettistica²⁷ ma, viceversa, la riabilita quale efficace metodo pedagogico da adottare per avviare alla conoscenza dei principi e alla loro concreta attuazione.

Come si può intuire, la divergenza sui metodi cela una più profonda divergenza etica: la riabilitazione senecana dell'insegnamento tramite i *praecepta* presuppone infatti la piena rivalutazione delle cose secondo natura, che ispirano le azioni medie o convenienti (su cui appunto si esercitano i *praecepta*). Secondo Seneca, fatto salvo il principio che solo la virtù è bene, per conseguirla è però importante il passaggio attraverso le cose di natura, perché è quest'ultima che dà all'uomo la propensione verso la virtù. Seguendo la natura nei bisogni e nelle scelte della sua vita quotidiana, l'uomo non entra in contrasto con la natura universale²⁸ né con la sua ragione. Laddove l'uomo non può determinare con certezza quel che vuole la ragione universale (o perché non ha ancora completato in sé il processo di adeguamento al *logos* o perché quella sua determinata azione si svolge nell'ambito della contingenza, del probabile e quindi richiede una forma di conoscenza congetturale), la conformità delle proprie azioni alle cose di natura è pur sempre una guida che gli impedisce di discostarsi dalla ragione universale.

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

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

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

²⁸ È opportuno ricordare che con lo sviluppo dello Stoicismo il concetto di natura conobbe un progressivo approfondimento. Se per gli Stoici, in generale, la natura umana e quella universale coincidono in quanto la prima è parte della seconda, è anche vero che essi ammettono una sorta di processo ascensionale attraverso cui la natura umana tenta di raggiungere il suo pieno sviluppo, nello sforzo di adeguamento pieno alla natura universale: «In base a questa estensione del concetto di natura, conforme a natura non è solo la virtù ma lo sono anche le cose preferibili» (Ioppolo 2000, p. 32).

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

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

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

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

«A farci agire come bisogna – dice – non riescono le leggi, e che altro sono le leggi se non precetti uniti a minacce?». Anzitutto se le leggi non persuadono è proprio per questa ragione: perché minacciano; i precetti, invece, non costringono ma convincono; inoltre le leggi distolgono dal commettere delitti, mentre i precetti incitano a compiere azioni buone. Non solo: anche le leggi giovano ai buoni costumi, certo quando non si limitano a comandare, ma insegnano. In questo punto dissento da Posidonio, il quale dice: «A chi giova che alle leggi di Platone sia stata aggiunta anche la enunciazione dei principi? La legge deve essere breve, perché gli inesperti la ricordino meglio. Deve essere come una voce che discende dall'alto: comandi, non discuta. Non c'è niente per me di più vano e insulso di una legge con preambolo. Comanda, dimmi che cosa vuoi che faccia: non ascolto una lezione, ubbidisco». Giovano, invece; tant'è vero che gli stati retti da leggi cattive hanno anche costumi cattivi. «Però non giovano a tutti». Neanche la filosofia, e non per questo è inutile e inadatta a educare gli animi. E come, la filosofia non è legge della vita?

In questo brano, alla distinzione iniziale tra *leges* e *praecepta*, funzionale a confutare Aristone e basata sulla natura deterrente e coercitiva delle prime a fronte di quella propositiva e didattica dei secondi, Seneca fa seguire una breve digressione sul valore formativo intrinseco alle leggi stesse, laddove esse non si limitino a una semplice formulazione giuridica ma siano parte di una più ampia riflessione filosofica, che ne fondi i principi e le motivazioni.

Di tale riflessione, in esplicita polemica contro Posidonio²⁹, Seneca indica l'archetipo nei celebri "proemi" delle *Leggi* di Platone.

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

Per Seneca questo valore teorico – e qui si deve riconoscere l'innesto della specifica matrice stoica, mediata evidentemente dal *De legibus* di Cicerone³⁰ – risiede nell'adeguamento delle leggi positive a una norma universale e razionale. Il termine *principia*, infatti, con cui egli definisce i proemi platonici, sembra scelto apposta per rinsaldare questa digressione sulle leggi (che, a questo punto, tale non è) al tema centrale del dittico, cioè al ruolo che i principi della filosofia, e i *decreta* che li esprimono, svolgono in rapporto alle scelte etiche e ai metodi educativi più efficaci per l'insegnamento della *sapientia*.

Non si tratta semplicemente di introduzioni, ma di veri e propri principi universali che fondano le leggi positive: questi, per Seneca, i *principia* delle leggi, dei quali nell'epistola 95 (§§ 51-52) egli stesso fornirà degli esempi (scrivendo per così dire dei "proemi", quasi in implicita emulazione con Platone³¹), all'interno di una sezione compresa tra i principi della teologia (che regolano le norme religiose) e i fondamenti dell'etica vera e propria (su cui si basa la classificazione delle virtù) – una sezione che potremmo definire appunto come lo "spazio della politica" quale scienza di trattare gli esseri umani:

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

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

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

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

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

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

Il tema stoico del cosmopolitismo, inteso come comunità di tutti gli esseri divini e umani, radicato nel principio fisico della natura comune e universale e fondato sull'istinto dell'*oikéiosis* (di cui Seneca offre qui una suggestiva riedizione recuperando il concetto tipicamente romano di *humanitas* con la citazione del celebre verso di Terenzio³²) rappresenta quindi per il filosofo la *formula* che indica come costruire e organizzare un insegnamento efficace ed eticamente fondato sul modo di trattare con gli uomini.

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

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

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

Nel passo ora citato, infatti, ci sono evidenti riferimenti, da un lato, ai nuclei tematici del *De clementia* (il risparmio del sangue, che marca segnatamente la differenza tra il re e il tiranno³⁴, la mansuetudine e l'idea che l'uomo non deve inferire sull'uomo ma giovare ai suoi simili), dall'altro allo sviluppo che il concetto stesso di clemenza conosce nel *De beneficiis*, cioè a quella «correzione di prospettiva» del pensiero etico-politico senecano per cui, se è vero che il *non nocere* resta importantissimo come primo passo del difficile trapasso dall'attività nel male all'attività nel bene, tuttavia a fondamento dei rapporti sociali e umani viene posto il *prodesse*, cioè la capacità di giovare ai nostri simili:

Rispondere alla propria vocazione, umana e divina insieme, significa allora per gli uomini lasciarsi guidare da quell'*amor mutuus* che la natura ha loro ispirato rendendoli *sociabiles*, adempiere la loro umanità nel *bene facere*, nell'aiutarsi l'un l'altro e sorreggendosi come i mattoni di cui è costruita una volta³⁵.

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

2.2.2 Leggi e sapienti

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

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

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

³⁵ (Bellincioni 1979, p. 104).

³⁶ In linea con la scuola stoica, come ci conferma ancora una volta Cicerone, riferendosi alla dottrina crisippea in *De legibus* 2, 11 (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1125, n. 318): «È infatti senza dubbio provato che le leggi sono state introdotte per la salvezza dei cittadini, per la sicurezza degli Stati e perché gli uomini potessero godere di una vita tranquilla e serena. Del resto, quelli che per primi sancirono siffatte disposizioni, manifestarono al popolo che le

L'ambiguità sta anzitutto nel confronto con altri passi senecani. Se nell'epistola 94, ai fini della confutazione di una specifica obiezione dell'avversario, Seneca asserisce chiaramente la differenza tra leggi e norme morali in base al tipo di potere che le une e le altre esercitano, rispettivamente coercitivo o parenetico, in altri luoghi della sua opera egli si spinge più lontano, privando le leggi di ogni valore etico e di ogni fine educativo proprio in ragione della loro natura coercitiva e deterrente, quasi ponendole in contraddizione con la legge naturale, che si rivolge alla coscienza e quindi vincola soltanto i buoni in quanto tali³⁷.

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

Meno facilmente sanabile, invece, appare la contraddizione con l'epistola 90, dove Seneca accoglie la teoria posidoniana (ma con evidenti influssi platonici³⁸) secondo cui la necessità storica delle leggi si sarebbe manifestata quando, ai re-sapienti vissuti ai mitici albori dell'umanità, succedettero governanti indegni e, di conseguenza, alle leggi venne attribuita una funzione compensativa o sostitutiva³⁹:

leggi che proponevano e mettevano per iscritto, una volta approvate ed accolte, avrebbero permesso una vita onesta e beata: e certamente diedero il nome di leggi a quelle sanzioni così stabilite».

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

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

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

Ep. 90, 5-6

Posidonio ritiene che nella cosiddetta “Età dell’oro” il potere fosse in mano ai saggi. Costoro tenevano a freno la violenza e difendevano il più debole dai più forti, persuadevano e dissuadevano e mostravano le cose utili e quelle inutili; la loro prudenza provvedeva a che nulla mancasse alla propria gente, la loro forza teneva lontano i pericoli e la loro beneficenza rendeva prosperi e ricchi i sudditi. Governare era dovere non esercizio di potere. Nessuno sperimentava la misura del proprio potere contro coloro grazie ai quali aveva preso il potere e nessuno aveva o l’intenzione o il motivo di commettere ingiustizie, dal momento che a chi ben governa ben si ubbidisce e nulla di peggio il re poteva minacciare a chi non obbediva se non l’essere allontanato dal regno. Ma dopo che, con l’insinuarsi dei vizi, i regni si convertirono in tirannidi, incominciò a esserci bisogno di leggi, che peraltro furono anch’esse procurate dai saggi. Solone, che diede ad Atene il saldo fondamento del diritto, fu tra i famosi Sette Sapienti; Licurgo, se avesse legiferato nella stessa epoca, si sarebbe aggiunto a quel venerando numero come ottavo. Vengono lodate le leggi di Zaleuco e di Caronda: costoro non nel foro o nell’atrio degli avvocati, ma in quel tacito e sacro santuario di Pitagora appresero quali leggi dare alla Sicilia allora fiorente e, attraverso l’Italia, alla Grecia.

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

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

Si tratta infatti di una specie di allegoria del buon governo (nei lineamenti dei re dell’età dell’oro si scorgono con molta chiarezza le personificazioni delle *virtutes*, come *prudentia*, *fortitudo*, *beneficentia*⁴⁰) alla luce della quale valutare il significato delle legislazioni storiche: non si tratta, quindi, di ricostruirne una storia⁴¹ né tantomeno opporle alla legge naturale ma, piuttosto,

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

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

di indicare l'ideale cui esse devono tendere, cioè proprio la perfetta corrispondenza tra natura, *logos* e vita, simboleggiata dal governo dei re-saggi che è *officium*, non *regnum*⁴². Potremmo affermare che in questo passo l'età dell'oro rappresenti la trasfigurazione mitica del *katóρθoma* cui ogni azione politica deve tendere.

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

⁴² La controprova che Seneca intenda fornire un paradigma di interpretazione della realtà e non tanto, o non solo un modello di sviluppo storico, si legge nella parte finale dell'epistola (90, 35-46). Descrivendo la vita degli uomini primitivi, egli riprende qui il paradigma dell'età dell'oro per ribadire (stavolta in polemica con Posidonio) che il progresso tecnico, lungi dall'apportare felicità, segnò una progressiva degenerazione etica; ma contesta con forza l'idea che l'innocenza primitiva della storia dell'umanità coincida con un'età dell'oro morale da cui gli uomini sono caduti, affermando viceversa il principio che «la natura non procura la virtù, ma che diventare buoni è un'arte (*Non enim dat natura virtutem: ars est bonum fieri*)». Senza voler entrare nell'annosa discussione relativa all'incongruenza tra la parte iniziale e l'epilogo dell'epistola 90 e attenendomi sostanzialmente alla tesi di Setaioli 1988 (326-333) che si tratti in effetti di due modelli di sviluppo provenienti da fonti diverse, mi limito però a suggerire che non si tratti (come invece ritiene lo studioso) del risultato di un maldestro e inconsapevole "montaggio" senecano, bensì di una più complessa e avvertita costruzione del ragionamento secondo due assi che percorrono tutta l'epistola e vengono raccordati dal paradigma dell'età dell'oro, identico sul piano dell'immaginario ma di diversa significazione e applicazione (e non soltanto di matrice differente). Anzitutto, c'è un asse storico, e più immediatamente perspicuo, lungo il quale si descrivono due processi opposti e speculari (il falso progresso tecnico e la degenerazione morale). Ma c'è anche un secondo asse, teorico e più complesso del primo, lungo il quale Seneca tenta di spiegare il rapporto tra natura ed etica declinandolo a sua volta su due livelli differenti e presentandolo per così dire da due prospettive anch'esse opposte ma complementari: il livello dell'utopia (o la prospettiva presa dal punto di arrivo, cioè del *katóρθoma*), dove si realizza il pieno adeguamento della natura alla razionalità universale, tra natura e perfezione etica (è il mito dei re-saggi nell'*aureum saeculum*, attinto da un'opera perduta di Posidonio); e il livello della realtà (o la prospettiva dal punto di partenza, cioè del *kathékon*), dove le disposizioni naturali dell'uomo, se preservate incorrotte dalla degenerazione del lusso e della ricchezza, possiedono sì una loro bontà intrinseca e avviano il processo di adeguamento alla ragione universale, ma non sono in alcun modo espressione di *virtus* (è il mito del buon primitivo, innocente ma non ancora *sapiens*, la cui descrizione è indipendente dalla fonte posidoniana e si può ricondurre, con Setaioli 1988, p. 331 nt. 1536, a Platone, *Leggi* 676 a ss. e a Dicarco, fr. 49 Wehrli).

⁴³ (Bellincioni 1986, pp. 77-79). Vedi *ep.* 95, 12: «Del resto è pur vero che nessuno riuscirà nemmeno ad eseguire come si deve le azioni buone se non ha appreso il criterio (*ratio*) che gli permetta di adempiere in ogni occasione in modo perfetto i suoi compiti (*in quaque re omnis officiorum numeros exsequi*)». L'espressione "seguire tutti i numeri", di probabile origine

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

2.2.3 Ars vitae

Ma anche nell'epistola 94 Seneca sembra rivendicare per la filosofia un ruolo specifico nella formulazione delle leggi, quale forma di precettistica pur allo stadio embrionale: ciò è suggerito non solo, evidentemente, dalla menzione dei proemi di Platone, ma anche da quella sorta di ragionamento sillogistico con cui il passo sopra citato si chiude⁴⁴ e che si basa sulla definizione della filosofia stessa come legge della vita.

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

Al di là del fine immediato che riveste per l'argomentazione senecana, la formula conservata in questo corto circuito logico si può collegare all'altra, ancora più frequente definizione della filosofia come "arte della vita", sulla

musicale (*numerus* è la norma prosodica che regola il ritmo di un verso o di una melodia), è qui applicata al *katóρθoma*, ma rimanda implicitamente a quell'elenco di circostanze che, nell'epistola 94, regolano anche i *praecepta* e i *kathékonta*, come si afferma in *ep.* 94, 34-35: «nell'esecuzione dei doveri, alla quale conducono i precetti [...], [questi ultimi] presentano differenze minime che dipendono dai tempi, dai luoghi, dalla condizione di ognuno».

⁴⁴ *Supra*, p. 18.

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

quale già gli Stoici antichi si basavano per riaffermare un più profondo legame epistemologico tra politica e filosofia⁴⁶.

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

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

Ep. 90, 26-27

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

⁴⁶ *Supra*, p. 14 nt. 20.

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

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

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

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

Ep. 90, 3

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

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

2.2.4 Le “due città” e i germi di un pensiero utopico in Seneca

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

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

Rappresentiamoci con la mente due repubbliche, una grande e veramente pubblica che comprende dei e uomini, nella quale non fissiamo lo sguardo a questo o a quel cantuccio ma misuriamo i confini del nostro stato con quelli del sole; l'altra cui ci ha assegnato la sorte dalla nascita; questa sarà propria degli Ateniesi o dei Cartaginesi o di una qualche altra città, tale da non riguardare tutti gli uomini ma

alcuni determinati. Certuni si adoperano contemporaneamente per l'una o per l'altra repubblica, per la maggiore e per la minore, certuni solo per la minore, certuni solo per la maggiore. Questa repubblica grande noi possiamo servirla sino in fondo anche nel ritiro, anzi non so se meglio nel ritiro, indagando che cos'è la virtù, se è una o molteplice, se la natura o l'arte rende buoni gli uomini, se è un corpo unico questo che abbraccia l'insieme dei mari e delle terre e ciò che c'è dentro il mare e le terre, o se numerosi corpi di tal genere Dio ha disseminato; se la materia da cui traggono origine tutte le cose è tutta continua o piena, o discontinua e il vuoto è frammisto ai corpi; quale natura è Dio, se contempla inoperoso la sua opera o vi mette mano, se l'avvolge all'esterno o è immanente al tutto; se l'universo è immortale o è da annoverare tra le realtà caduche ed effimere. Chi considera tutto questo quale servizio rende a Dio? Che le sue opere tanto grandi non restino senza testimone.

Questo brano, vero e proprio nucleo del dialogo e cuore dell'argomentazione filosofica a favore della scelta dell'*otium*, da un lato svela significative convergenze con altre tradizioni di pensiero, non tutte perfettamente conciliabili con l'orizzonte stoico, dall'altro intrattiene fitti rapporti con altri luoghi dell'opera senecana, in cui il tema del cosmopolitismo ricorre nella duplice accezione di comunità dei sapienti e comunità degli uomini e degli dei⁴⁹.

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

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

In secondo luogo, se la *res publica minor* definisce lo spazio di una città reale e, dunque, l'attività politica in contesti regolati da costituzioni e leggi particolari, la *res publica maior* definisce piuttosto la dimensione teorica della politica basata su principi e *decreta* di portata generale⁵⁰. Si profila in sostanza una duplicità di piani, tra “forme di governo” e “forma della politica”

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

⁵⁰ Non è un caso ritrovare anche nel passo del *De otio* la scansione virtù – uomini – dei che definisce la corrispondente sezione sui *decreta* dell'epistola 95: in questo caso, tuttavia, la sezione dedicata agli uomini non verte propriamente sull'affermazione del *consortium* (che è il tema generale in cui il passo del *De otio* è iscritto), quanto sull'opposizione tra *natura* e *ars* nel progresso morale dell'umanità (un tema che ricorre, come sappiamo, nell'epistola 90).

teoricamente intesa: una dialettica, più che un'opposizione, di cui troviamo un riscontro significativo nell'epistola 68:

Ep. 68, 2

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

In questo passo è significativo il gioco instaurato da Seneca tra le diverse accezioni dell'espressione *res publica*, nella sua triplice ricorrenza. Nel primo caso, dove si enuncia la tesi in discussione, *res publica* si riferisce in modo astratto al tipo di costituzione o forma di governo eventualmente adatta all'impegno politico del saggio⁵¹. Nel secondo caso, essa pare determinare, almeno per un istante, la traduzione concreta di questo modello astratto in uno stato dai confini ben definiti: senonché interviene, subito appresso, la paradossale precisazione che tale stato coincide con l'intero universo. Nella terza ricorrenza, l'espressione viene riportata al suo significato etimologico di "cosa pubblica" per asserire la natura universale e quindi veramente pubblica e autenticamente comune dell'impegno politico esercitato dal saggio, nel momento in cui adegua perfettamente le proprie azioni e i propri pensieri al *logos* universale. Il linguaggio costruisce e compone, in sostanza, il passaggio tra due piani diversi dell'azione, tra due accezioni di "politica" e di "stato" legate ora agli *officia media*, ora alle azioni perfette del saggio.

In conclusione, quella corrispondenza tra i due "schemi di azione" che, nella prospettiva metodologica delle epistole 94 e 95, definiva i due piani dell'azione stessa (*kathékon* e *katóρθoma*) investendo anche il tema politico, nel passo del *De otio* (e in quello, affine, dell'epistola 68) assume più chiaramente una modellazione spaziale e si pone come la raffigurazione di due città sovrapposte, quasi concentriche, di cui l'una, la *maior*, è invero e non solo ampliamento dell'altra: ad essa è infatti possibile accedere solo at-

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

traverso l'*iter sapientiae*, pur rimanendo nei confini del proprio *angulus* – in quell'“aiuola”, come Seneca dice altrove, che può anche coincidere con l'impero universale, ma resta pur sempre angusta a confronto con la pienezza dell'ideale⁵².

Ora, nell'immagine delle due città è a mio avviso possibile rintracciare i semi di un pensiero utopico, che nell'opera di Seneca sembra in effetti essere presente allo stato embrionale⁵³, intendendo per utopia la costruzione di forme spaziali immaginarie, con finalità di critica sociale e di prospezione di quella che potrà o dovrebbe essere la società umana (forme spaziali che, nel pensiero utopico propriamente detto, saranno espresse in compiute finzioni narrative o descrittive⁵⁴).

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

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

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

Atene e Cartagine, già citate in forma neutra nel capitolo quarto, sono ora addotte come esempi di città corrotte da cui fuggire, intraprendendo un esilio volontario alla ricerca di stati alternativi, di spazi “altri” dove esercitare la propria azione politica, con tutti i rischi di un viaggio pericoloso (come, nel paragrafo immediatamente successivo, pare suggerire la similitudine della navigazione, di evidente significato politico⁵⁵).

In secondo luogo, qui non solo si accentua la distanza tra città reali e la

⁵² (Traina 1986²).

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

⁵⁴ Pur se declinato nelle forme temporali (e non spaziali) di un mitico passato, esibiva qualche tratto utopico anche il paradigma dell'età dell'oro nell'epistola 90 (*supra*, p. 26).

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

città ideale, ma si evidenzia anche il ruolo della *phantasia* nella ricerca di forme politiche adatte al *sapiens*: attraverso il verbo *fingere* , di grande pregnanza semantica in Seneca e, per di più, di evidente derivazione platonica⁵⁶, il modello di *res publica* positiva viene proiettato in una dimensione estetica, quasi fosse il frutto della creatività artistica di chi immagina forme alternative di stato.

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

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

Un'altra utopia *in nuce* può considerarsi il celebre *exemplum* della società delle api e dell'ape-re, buono e sapiente⁵⁷, che Seneca introduce nel *De clementia* a dimostrazione di quanto la clemenza sia per natura conveniente al sovrano:

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

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

⁵⁶ Il verbo trova un preciso addentellato nella teoria della *phantasia*, che ebbe una parte importante nelle riflessioni senecane sul processo di creazione letteraria, connesse a loro volta al tema del sublime (Torre 2007, p. 71 nt. 100; *infra*, pp. 25-26). Inoltre, con il verbo *fingimus* Seneca traduce letteralmente quel *pláttonem*, con cui Platone apriva nella *Repubblica* la descrizione della Città ideale (420 c: "ci immaginiamo [*plattomen = fingimus*] la città felice"). Anche in questo caso è quasi certa la mediazione di Cicerone (Dionigi 1983, p. 276), in particolare di un passo del *De republica* (2, 1, 3): «se mi sarò immaginato io stesso, come fece Socrate nell'opera di Platone, un qualche stato ideale» (*mihi aliquam [scil. rem publicam] ut apud Platonem Socrates, ipse finxero*).

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

Com'è noto, il ricorso a questo *exemplum* in ambito politico vanta una lunga e nobile tradizione, che risale a Platone⁵⁸ e, tra gli altri, annovera un famoso passo delle *Georgiche* virgiliane⁵⁹, di chiaro stampo allegorico, con cui Seneca intreccia un raffinato gioco allusivo.

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

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

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

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

L'attacco del passo pone un'ipotesi volutamente irreali, cioè che la *crudelitas*, vizio antitetico alla virtù della *clementia* e marca distintiva della tirannide, sia fondamento di un potere sicuro e che, di conseguenza, non presenti controindicazioni sul piano dell'utilità; quindi, si contesta la *crudelitas*

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

⁵⁹ Virgilio, *Georgiche* 4, vv. 210-218.

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

sul piano dell'*honestum*, dimostrando che, se anche il tiranno potesse esercitare il suo potere in sicurezza, la vita dei cittadini sarebbe impossibile in un regno siffatto.

L'immagine della città degli orsi, dei leoni e dei serpenti, anche se appena abbozzata, per esplicita dichiarazione di Seneca rappresenta l'esito fantastico e utopico di un *topos* assai frequentato nella letteratura antica, cioè l'*imagery* della città conquistata; e si carica appunto di un preciso significato etico-politico: il rovesciamento di quel processo che dovrebbe portare gli esseri umani ad adeguare le proprie azioni secondo natura alla razionalità del *logos* universale, e fondare perciò l'umana società, determina al contrario l'arretramento allo stadio bestiale e la negazione del *consortium* tra gli uomini.

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

In particolare, affermare che la dimensione della perfetta azione del saggio sotto il profilo politico assuma, qua e là tratti utopici, significa riconoscere in Seneca, almeno allo stato embrionale, la ricerca di nuove vie per esprimere la sostanziale coincidenza tra politica ed etica, evitando nel contempo la rarefazione o l'annullamento della prima nella seconda⁶¹.

Con ciò vorrei provare se non a controbattere, perlomeno ad attenuare quella che si potrebbe definire l'"accusa" più seria rivolta a Seneca politico: che, cioè, la teoria del *De clementia* sia un inevitabile fallimento⁶².

2.3 La teoria della regalità

2.3.1 La monarchia assoluta

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

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

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

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

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

Nell’opera di Seneca e, in particolare, nel *De clementia*, si registra quindi una forte presa di coscienza del potere assoluto del *princeps*, come percezione non soltanto dell’ineluttabilità dell’impero ma anche della sua eccezionalità sotto il profilo storico, istituzionale ed etico.

Per certi aspetti, l’atteggiamento senecano nei confronti del principato può considerarsi un’ulteriore prova di quella vitalità politica che lo Stoicismo aveva mostrato fin dalle origini, adattandosi con rapidità alle mutate condizioni stoiche e reagendo in modo fecondo attraverso nuove elaborazioni teoriche⁶³.

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

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

Si suole anche disputare, a proposito di Marco Bruto, se avrebbe dovuto accettare la vita dal divo Cesare dal momento che lo riteneva meritevole di essere ucciso. Ci occuperemo in altra occasione dei principi cui Bruto si è ispirato nell’ucciderlo; a me però sembra che quest’uomo, grande per altri versi, in questa circostanza abbia commesso un grave errore e non si sia comportato coerentemente con la sua formazione stoica (*vehementer errasse nec ex institutione Stoica se egisse*). Bruto infatti o fu colto dalla paura di fronte al titolo di re, laddove invece non c’è condizione migliore, per una società, che sotto un re giusto (*cum optimus civitatis status sub rege iusto sit*), o si aspettava che la libertà potesse sussistere là dove tanto grande ricompensa si offriva sia al comandare che all’obbedire, oppure riteneva che fosse possibile riportare la città al regime politico preesistente pur essendo scomparsi gli antichi costumi e che ci sarebbe stata uguaglianza dei diritti o stabilità delle leggi proprio là dove aveva visto tante migliaia di uomini combattere non per decidere se essere schiavi, ma di quale dei due contendenti esserlo. Davvero un profondo oblio delle leggi di natura o della sua città lo ha colpito, se sperava che tolto di mezzo uno non ve ne sarebbe stato

⁶³ *Supra*, p. 13 nt. 17.

un altro animato dagli stessi propositi, quando invece si trovò un Tarquinio, dopo tanti re uccisi o dalle armi o dai fulmini. E tuttavia doveva accettare la vita, senza però per questo considerare Cesare alla stregua di un padre, perché al diritto di concedere benefici questi era giunto violando il diritto; infatti non si può dire che salvi chi si astiene dall'uccidere, né è un beneficio quello che è stato concesso, ma un congedo.

Il brano, che presenta chiare movenze da *disputatio* scolastico-retorica, affronta un tema scottante nella pubblicistica e nella storiografia del primo impero, cioè la valutazione dell'omicidio di Giulio Cesare da parte di Bruto. Seneca assume una posizione di netta distanza dal cesaricida⁶⁴, accusandolo di incoerenza nei confronti della scuola Stoica (di cui Bruto qui risulta seguace anche se, in effetti, era più vicino alle posizioni accademiche) o di scarsa opportunità politica.

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

Questo sostanziale sbilanciamento del passo verso il problema (che del resto è coerente con l'insieme del trattato) di come stabilire correttamente il valore di un *beneficium* e in particolare del sommo tra i benefici possibili, quello che consiste nel salvare la vita e che viene erogato dal potente, ha portato gli interpreti più avvertiti a concentrare la propria attenzione sul versante antropologico o, se si vuole, dell'antropologia della politica. Il focus dell'argomentazione senecana viene pertanto riconosciuto non nella volontà dell'autore di definire la propria posizione rispetto alle Idi di marzo e alla gestazione del regime imperiale, ma come la scelta di un "caso di studio", già confezionato e di forte impatto sull'opinione pubblica, in cui il modello di relazione padre-figlio viene esteso a descrivere una relazione tra diseguali (il *pater patriae* e i cittadini) in un contesto di ibridazione e di mutamenti profondi rappresentati dalle guerre civili⁶⁵.

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

⁶⁵ Lentano 1999, p. 191: «Salvare la vita a qualcuno, o meglio, per esprimersi nei termini dei latini, dare la vita (preservandola), istituisce una subordinazione non più revocabile tra le parti che sono coinvolte in questo atto: se esso avviene tra concittadini, il rapporto si riconfigura nei termini di una relazione padre-figlio; se avviene tra nemici, in quelli di una relazione padrone-schiavo. Per non parlare della terza categoria, intermedia tra le due ma isotopica a

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

Com'è noto, l'incapacità di autogovernarsi da parte della gran massa degli uomini, e l'opportunità che, nel loro stesso interesse, la maggior parte degli esseri umana venga indirizzata al bene e privata della possibilità di compiere ingiustizie, sono gli elementi di una teoria politica imperialistica maturata nell'alveo dello Stoicismo di mezzo per giustificare la crescente espansione di Roma e la sua politica aggressiva nei confronti degli altri popoli⁶⁶.

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

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

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

entrambe, quella patrono-cliente, che costituisce a sua volta il modo normale in cui a Roma si struttura il rapporto tra il vincitore e le città o i popoli conquistati. Ma cosa succede allorché l'esercizio della clemenza, attraverso il salvataggio della vita, avviene nel contesto della guerra civile? La guerra civile è un tipo di conflitto assolutamente *sui generis*, la cui caratteristica è quella di scompaginare, riformulandole, le tradizionali categorie di amico e nemico, di concittadino e di straniero, o meglio di ibridarle in una mescolanza inestricabile, nella quale i confini risultano appannati o senz'altro obliterati. Salvare la vita di un concittadino mi rende padre della persona che ho salvato, salvare la vita di un nemico mi rende il suo padrone: ma cosa succede quando il *servatus* cumula in sé gli statuti del concittadino e insieme del nemico in battaglia? Anche in questo caso abbiamo una sovrapposizione di categorie, un'interferenza tra ruoli normalmente antitetici (il figlio e lo schiavo, il padre e il padrone), che rischiano invece di cumularsi sui due partner della relazione».

⁶⁶ (Erskine 1990, pp. 192-204).

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

[Il *De clementia* è] un ambizioso tentativo di fondare una sorta di nuova metafisica (o forse sarebbe meglio dire “meta-etica”) del principato, che concili in unità tre componenti: alla base, c'è la virtù solo romana della *clementia*, prima giustificazione repubblicana del dominio di Roma, poi augustea e imperiale⁶⁷. Su questo sostrato s'innestano le tematiche di derivazione ellenistica che contraddistinguono il libro I⁶⁸, mentre il libro II è dedicato al terzo e più ambizioso tentativo, quello cioè di dare piena cittadinanza alla *clementia* romana del sovrano nella dottrina greca del Portico⁶⁹, ostile a comportamenti compassionevoli⁷⁰.

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

⁶⁸ Oltre al sapiente equilibrio tra paronesi ed encomio, il *De clementia* eredita dalla tradizione dei *Fürstenspiegel* (*supra*, p. 6 nt. 19) una serie di tematiche molto ben connotate: l'opposizione re-tiranno (in particolare: *clem.* 1, 11, 4-13, 5; 1, 25-26); il ruolo del principe posto al di sopra delle leggi ma che si comporta come se dovesse rispettarle (*clem.* 1, 1, 4); il buon re come un buon padre (*clem.* 1, 14-15); il buon re capace di esercitare in modo mite e giusto il potere nell'interesse dei suoi sudditi, come fa un buon padrone nei confronti degli schiavi, un buon centurione con i suoi soldati, un buon medico nei confronti dei suoi pazienti, un buon maestro con gli alunni, un buon allevatore o addestratore con gli animali a lui affidati (*clem.* 1, 16-17); l'utilità e insieme l'onestà e il decoro di un comportamento rispettoso verso i sudditi (*clem.* 1, 3, 2-8, 5); la regalità come nobile schiavitù nei confronti dei sottoposti (*clem.* 1, 8, 1); il rapporto sovrano-sudditi come anima-corpo dello stato (*clem.* 1, 3, 2-4, 3); l'azione salvifica del principe e l'assunzione di tratti divini, di derivazione soprattutto neopitagorica (*clem.* 1, 8, 3-5). Per tutti questi aspetti, si rimanda a Malaspina 2009 (pp. 39-40 e poi commenti ai luoghi citati).

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

⁷⁰ (Malaspina 2009, p. 37).

2.3.2 *Clementia liberum arbitrium habet: la “meta-etica” del principato (e il suo fallimento?)*

Proprio qui, nel terzo e più difficile passaggio, sta la radice della giustificazione teorica del principato come la condizione eccezionale di un individuo che, pur possedendo il potere assoluto sull'intera umanità, lo esercita limitando spontaneamente se stesso per effetto di una singola virtù, «la *clementia*, che è essa stessa da sola il distintivo del buon monarca»⁷¹.

Una virtù eccezionale (la *clementia*) per un individuo che si trova, grazie alla sorte, nella condizione di esercitare un potere eccezionale: questo, in sintesi, è il senso del difficile tentativo di mantenere, da un lato, il discorso politico a un livello teorico senza ridursi alla lode della natura divina di Nerone⁷², dall'altro, di preservare l'eccezionalità storica e politica dell'imperatore senza appiattire il messaggio politico sui trattati *Peri basileias* di tradizione ellenistica.

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

Il nucleo del problema può essere colto, in particolare, in un passo tratto dal capitolo settimo del libro II, cioè il punto in cui il *De clementia* si arresta bruscamente, non si sa se per incompiutezza dell'autore o per le vicende della tradizione manoscritta⁷³:

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

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

⁷¹ (Malaspina 2009, p. 36).

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

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

Il passo, che affronta la cruciale relazione tra *iustitia* e *clementia* stabilendo, in certo qual modo, un valore aggiunto della seconda rispetto alla prima⁷⁴, ha da tempo diviso gli interpreti ed è appunto considerato da Ermanno Malaspina la prova più evidente del fallimento della dottrina politica senecana:

L'analisi di questa definizione ha portato gli studiosi su due posizioni antitetiche: da una parte, chi ritiene preminente (o esclusivo) l'argomento giuridico vede in quest'interpretazione della *clementia* il richiamo alle circostanze attenuanti del delitto in vista di un ideale superiore di *iustitia* collegato con l'*aequitas*⁷⁵, mentre, per gli altri, essere clementi consiste nel subordinare e sacrificare il rispetto formale della legge ad un'istanza superiore di ordine morale che si avvicina piuttosto all'*humanitas* ed al sentimento di *amor mutuus* dell'epistola 95, 52⁷⁶. In ogni caso, quel che dovrebbe distinguere il principe dagli altri ed innalzarlo al proprio *fastigium*, rinnega di fatto, stemperandosi o nell'*aequitas* o nell'*humanitas*, quel carattere particolarissimo del monarca clemente che Seneca aveva immaginato.

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

Le categorie di una nuova metafisica o meta-etica del principato basata sulla *clementia* cedono il passo all'etica tradizionale del *sapiens* e con essa al punto di avvio del primo Stoicismo: "I filosofi solo il saggio proclamano re, legislatore, stratega, giusto, pio e caro agli dei". Si tratta di una sorta di movimento circolare, con il quale Seneca torna sui passi della sua scuola⁷⁷ [...] la meta-etica politica del principe clemente non si distingue dall'etica generale, perché l'imperatore, semplicemente, deve agire da *sapiens*. Apparentemente rimosso da Seneca, resta sullo sfondo il vero problema del principato di Roma, "difetto fondamentale intrinseco alla natura del potere assoluto, la mancanza di garanzie costituzionali" (I. Lana)⁷⁸.

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

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

⁷⁶ *Supra*, p. 17.

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

⁷⁸ (Malaspina 2009, pp. 63-65).

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

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

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

Così, nel *De clementia* si registra l'assenza pressoché completa di termini relativi a cariche, istituzioni e organi di governo che, in tempi anteriori, avevano avuto un'importanza fondamentale e che, almeno formalmente, erano ancora in vita⁷⁹.

Inoltre, fin dall'*incipit* del trattato, di fronte al potere assoluto del *princeps* il resto dei cittadini costituisce un solo corpo indifferenziato e, anche a livello lessicale, si crea una marcata dicotomia tra la massa indifferenziata e compatta dei governati, e l'unicità, la singola individualità di chi governa⁸⁰. Solo progressivamente, nel corso del primo capitolo, quella informe moltitudine assumerà le fattezze di un corpo civico e, con queste, anche i nomi di *res publica*, *populus*, *cives*⁸¹: come se, per effetto di quello stesso sguardo che affigge nello *speculum* approntato dal filosofo, il principe non contemplasse soltanto la propria immagine riflessa ma, dietro, vedesse emergere, prima in modo confuso poi sempre più distintamente, i tratti dell'immensa moltitudine a lui sottoposta, fino a restituirle una precisa e armonica fisionomia⁸².

Questa forte presa di coscienza dell'assolutismo finisce per catalizzare, nel trattato, l'intera riflessione sulla dimensione del potere, al punto da in-

⁷⁹ (Codoner 1999, p. 81).

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

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

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

globare in modo del tutto paradossale lo stesso processo etico di cui si è ampiamente detto: come se l'imperatore fosse l'agente di un'azione veramente universale, ma non raggiunta attraverso il progressivo adeguamento della propria razionalità al *Logos* che governa l'universo stesso, bensì per un dono eccezionale della fortuna.

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

Ep. 90, 4

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

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

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

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

Per concludere, possiamo prendere nuovamente in considerazione il passo del secondo libro in cui si riassume non solo il complesso rapporto tra

clementia e *iustitia*, ma anche il senso dell'intera operazione ideologica senecana⁸³.

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

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

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

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

L'arco della vita umana, eticamente concepito, si tende per Seneca tra il *nocere* [nuocere, far del male] che è fomentato dall'odio e il *bene facere* [fare il bene] ispirato dall'amore; e l'azione pedagogica ch'egli intende svolgere sui potenti procede di conseguenza dall'esortazione al *non nocere* fino all'insegnamento del *prodesse* [giovare]. Egli svolge questo suo programma nelle tre opere *de ira*, *de clementia*, *de beneficiis*, secondo una progressione molto evidente: nella prima vuol dissuadere dall'ira, ossia dalla passione che più di ogni altra provoca il danno altrui⁸⁵, nella seconda già esorta a uno stato d'animo i cui effetti vanno dal *non nocere* al *prodesse*, nella terza insegna a desiderare, perseguire, praticare il *katóρθoma*, l'azione buona che sta al vertice dell'eticità⁸⁶.

⁸³ *Supra*, p. 39.

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

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

⁸⁶ (Bellincioni 1984, pp. 104-105).

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

Un'analisi del tema del potere in Seneca sotto il profilo estetico⁸⁷ non può prescindere dalla questione del rapporto tra la produzione tragica e le opere in prosa del nostro autore. Così lontane eppure così vicine, le opere filosofiche e le tragedie suscitano insieme disagio e curiosità nel lettore quando si accinga a coglierne i reciproci nessi: se dal quadro delle opere in prosa emerge una saldatura tra etica e poetica che sembra assegnare all'arte una funzione pedagogica e, addirittura, riconoscerle validità soltanto nella misura in cui essa concordi con gli intenti che l'etica si propone, tuttavia proprio le tragedie sembrano sottrarsi a un assoggettamento di questo tipo.

Una recente prospettiva di studio⁸⁸ ha riproposto, con specifico riferimento al teatro senecano, la rivisitazione del rapporto tra intellettuale e potere alla luce dell'identità già platonica tra il poeta e il tiranno, per cui la poesia rappresenterebbe l'omologo espressivo di quel cedimento all'irrazionale costituito, sul piano politico, dal carattere tirannico, legato per definizione alla trasgressione dei limiti del *logos* e del *nomos*. Tale identità, a un tempo estetica e antropologica, conobbe un notevole *revival* a Roma, tra I sec. a.C. e I sec. d.C., al punto che la figura del tiranno mobilità, nella poesia latina di età augustea e della prima età imperiale, una forte attrazione radicata nell'affinità esistente tra chi esercita il potere politico e quello del vate: entrambi sono *artifices* e condividono, ciascuno nella sua sfera di azione, il potere di creare e di distruggere.

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

Finalmente, Atreo è sublime, perché proclama di ispirarsi a principi di azione, e quindi di poetica, grandiosi, intensamente passionali, capaci di suscitare, mediante l'eccellenza del linguaggio, emozioni incontrollabili. Il suo progetto "artistico" richiama perciò quella dottrina estetica che prende il nome dall'anonimo trattato greco *Peri ypsous*, alla quale Seneca si rivelerebbe molto sensibile anche in alcune parti delle sue opere in prosa. In particolare, la difesa che l'autore latino attua del fascino sublime nell'epistola 41,

⁸⁷ Sintetizzo qui i risultati di un'indagine da me condotta in tempi e sedi differenti (Torre 2003, Torre 2007). Il versante estetico dell'indagine sul pensiero politico delle tragedie è volutamente escluso da Malaspina 2003 (p. 270 nt. 6).

⁸⁸ (Schiesaro 2003).

unitamente all'identificazione di naturalità e attrazione estetica, sembra aprire la strada alla fruizione artistica del potenziale psicagogico ed artistico di personaggi negativi, di cui Atreo è esempio inquietante. Il sublime presuppone dunque nel tiranno una *magnanimitas* che, sia pure indice dell'abissale profondità e non dell'altezza dell'*animus*, finisce tuttavia per suscitare "simpatia" negli spettatori.

Come ho cercato di dimostrare in altra sede, è proprio nell'adesione di Seneca alla teoria del sublime, documentata non solo nella versione *noire* delle tragedie⁸⁹ ma, appunto, anche nell'opera filosofica⁹⁰, che si possono trovare le tracce di una sorta di triangolazione tra tiranno, poeta e *sapiens*, in grado di lumeggiare qualche aspetto meno noto della concezione senecana del potere.

Se il poeta è come il tiranno nel realizzare la propria opera d'arte, anche il saggio (e il filosofo che lo rappresenta in scena in quella sorta di grande *fabula* morale, allestita da Seneca nelle opere in prosa⁹¹) non si mostra da meno nella capacità di gestire il potere della parola, e in particolare della parola poetica.

In alcune modalità delle citazioni poetiche in Seneca filosofo⁹², è possibile infatti rintracciare i lineamenti di una "estetica" della *sapientia* speculare e, perciò stesso, omogenea all'estetica tragica della tirannia di cui si è detto. Nel tentativo di comprendere perché Seneca scriva tragedie e metta in scena il sublime Atreo, non bisogna quindi trascurare il fatto che egli ha scritto filosofia mettendo in scena, talvolta, anche un "sublime" *sapiens*.

Usata come strumento critico, tale *par condicio* potrebbe, se non risolvere, perlomeno riequilibrare il difficile rapporto tra filosofia e poesia all'interno

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

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

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

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

della produzione letteraria di Seneca; ma potrebbe anche svelare il nucleo intorno al quale si agglomera la riflessione dell'autore sul potere: un potere di cui il saggio e il tiranno incarnano due facce certamente opposte, ma pur sempre appartenenti a una stessa medaglia.

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

Riferimenti bibliografici

- Bellincioni, M. (1979), Lucio Anneo Seneca. *Lettere a Lucilio. Le lettere 94 e 95*, Brescia, Paideia.
- Bellincioni, M. (1984), *Potere ed etica in Seneca*, Brescia, Paideia.
- Borgo, A. (1985), «*Clementia*»: studio di un campo semantico, «*Vichiana*», 14, pp. 25-73.
- Borgo, A. (1988), *Il potere e la sua degenerazione nel lessico politico di Seneca*, «*Vichiana*», 17, pp. 120-150.
- Braund, S. (2009), Seneca, *De clementia*, Edited with Translation and Commentary, Oxford, Oxford University Press.
- Codoñer, C. (1999), *La expresión del poder en Seneca*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 55-88.
- D'Ippolito, F. (1999), *Etica e stato in età giulio-claudia*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 9-35.
- De Biasi, L. (2009), Lucio Anneo Seneca, *Apocolocyntosis*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, in L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina e D. Vottero (a cura di), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, Torino, UTET.
- De Caro, A. (2009), «*Voluntas luceat*». Riconoscimento e riconoscenza nel «*beneficium*», in G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel «De beneficiis» di Seneca*, Palermo, Palumbo, 2009, pp. 121-158.
- Dionigi, I. (1983), Lucio Anneo Seneca, *De otio (dial. VIII)*, Brescia, Paideia.
- Dionigi, I. (1999), *I diversi volti di Seneca*, in I. Dionigi (a cura di), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. VII-XXXII.

- Erskine, A. (1990), *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Giancotti, F. (1976), *Il posto della biografia nella problematica seneciana*, in A. Traina (a cura di), *Seneca. Letture critiche*, Milano, Mursia, 1976, pp. 53-70.
- Giliberti, G. (1996), *Studi sulla massima "Caesar omnia habet"*, Torino, Giappichelli editore.
- Griffin, M.T. (1976), *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- Grimal, P. (2001² [1978]), *Seneca*, Milano, Garzanti, [ed. orig. Paris, Les Belles Lettres].
- Ioppolo, A.M. (2000), "Decreta" e "praecepta" in Seneca, in A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 15-36.
- Isnardi Parente, M. (1981), *La politica della Stoa antica*, «Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale», 3, pp. 67-98.
- Lana, I. (2010 [1955]), *Lucio Anneo Seneca*, Bologna, Pàtron [ed. orig. Torino, Le Monnier].
- Lentano, M. (2009), *Come uccidere un padre (della patria): Seneca e l'ingratitude di Bruto*, in *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel "De beneficiis" di Seneca*, (a cura di G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli), Palermo, Palumbo, 2009, pp. 185-209.
- Letta, C. (1997), *Seneca tra politica e potere: l'evoluzione del pensiero di Seneca sul principato nelle opere in prosa anteriori al «De clementia»*, in S. Audano (a cura di), *Seneca nel bimillenario della nascita*, Atti del convegno internazionale (Chiavari 19-20 aprile 1997), Pisa, ETS, 1998, pp. 51-75.
- Letta, C. (1997-1998), *Allusioni politiche e riflessioni sul principato nel «De Beneficiis» di Seneca*, «Limes» (Santiago de Chile), 9-10, pp. 228-243.
- Letta, C. (1999), *Attualità e riflessione politica nelle ultime opere di Seneca: dalle «Naturales Quaestiones» alle «Lettere a Lucilio»*, «Journal for the Promotion of Classical Studies» (Seoul, Korea), 7, pp. 93-139.
- Malaspina, E. (1999), *La teoria politica del «De clementia»: un inevitabile fallimento?*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 139-144.
- Malaspina, E. (2003), *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in M. Billerbeck-E. A. Schmidt (edd.), *Sénèque le tragique, Huit exposés suivis de discussions* (Entretiens sur l'Antiquité classique, 50), Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 2004, pp. 267-320.
- Malaspina, E. (2005²), *L. Annaei «De clementia» libri duo*, Prolegomeni, testo critico e commento, Alessandria, Edizioni Dell'Orso.
- Malaspina, E. (2009), *Lucio Anneo Seneca, La clemenza*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, in L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Mala-

- spina e D. Vottero (a cura di), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, Torino, UTET.
- Marshall, C.W. (forth.), *The Works of Seneca the Younger and Their Dates*, in G. Damschen-A. Heil (edd.), *Brill's Companion to Seneca philosopher and dramatist*, Berlin-New York, Brill Editor (forthcoming).
- Mazzoli, G. (1998), *Le "voci" dei "Dialoghi" di Seneca*, in P. Parroni (a cura di), *Seneca il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale (Roma-Cassino 11-14 novembre 1998), Roma, Salerno Editrice, 2000, pp. 249-260.
- Mazzoli, G. (1999), *Seneca "de ira" e "de clementia": la politica negli specchi della morale*, in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*. Atti del Convegno Internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 123-138.
- Mazzoli, G., (1997), *Il tragico in Seneca*, «Lexis», 15, pp. 79-91.
- Schafer, J. (2009), "Ars Didactica". *Seneca's 94th and 95th Letters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schiesaro, A. (2003), *The Passions in Play. "Thyestes" and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Setaioli, A. (1988), *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron.
- Thornton, J. (2001), *La costituzione mista di Polibio*, «montesquieu.it», 3, pp. 23-68.
- Torre, C. (2003), *Sublime del potere, potere del sublime in Seneca*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 235-251.
- Torre, C. (2007), "Alia temptanda est via". *Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei "due" Seneca (morale e tragico)*, «Acme», 60, pp. 37-84.
- Torre, C. (c.d.s.), *Seneca e l'utopia del sapiens: le metafore animali*, in *Utopías y animales. VIII Jornadas sobre pensamiento utópico*, Universidad Carlos III de Madrid, 24 noviembre 2011 (in corso di stampa).
- Traina, A. (1986²), "L'aiuola che ci fa tanto feroci". *Per la storia di un topos*, in A. Traina, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, 5 tt., Bologna, Patron, 1981-1998, t. I, pp. 305-335.
- Vogt, K.M. (2008), *Law, Reason, and the Cosmic City, Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, Oxford University Press.
- Von Arnim, H. (1998 [1905]), *Stoici Antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, a cura di R. Radice, Milano, Rusconi, 1998 [ed. orig. Leipzig, Teubner, 1905].
- Zago, G. (2011), *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti nell'Epistola 90 di Seneca*, Istituto di Scienze Umane. Studi (Firenze), Bologna, Il Mulino, 2011.

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

di Giorgio E.M. Scichilone
(Università di Palermo)

Only in three parts of Machiavelli's writings occurs a stark expression: «tagliare a pezzi». Two of them are in The Prince, the third one in Discorsi. Two of them concern ancient examples (Hiero and Clearchus), the other one a modern experience, the famous and violent episode in which Cesare Borgia executes his lieutenant Rimirro, a capital punishment that Machiavelli watched in Cesena. The essay tries to show how all of Machiavelli's examples deal in a subtle way with a topical Machiavelli's view – civil principality. From this discussion, a survey (or journey) between Machiavelli's text and historical context begins, where some other striking questions are approached, such as the absence of Cesare Borgia in Discorsi (so sensational as neglected), the relationship between Machiavelli and Michelangelo linked by a 'republican' David, or the figure of pope Leo X, that would be, according to this essay, that «certain prince of present times, whom it is best not to name», and not, according to the common opinion, Ferdinand the Catholic.

Keywords: Machiavelli, Cesare Borgia, Ramiro de Lorqua, pope Leo X, Civil Principality

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

Nel celebre commento al *Gerone* di Senofonte Leo Strauss afferma la tesi secondo cui il *Principe* di Machiavelli «è caratterizzato dalla deliberata indifferenza alla differenza tra re e tiranno; il *Principe* presuppone il tacito rigetto di quella tradizionale distinzione»¹. La frase del *Leviatano* di Hobbes citata da Strauss in nota rappresenta la ricezione della nuova prospettiva machiavelliana: «Il termine *Tirannide* non significa niente di più e niente di

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

meno che *Sovranità*, di una o più persone, eccetto nel fatto che coloro i quali adoperano la prima espressione sono in genere contrari a quelli che essi chiamano *Tiranni*».

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

Talmente importante questa novità della tipologia delle forme politiche da essere una delle cesure machiavelliane rivoluzionarie rispetto alla tradizione classica, imperniata sul *lógos tripolitikós*. Bisognerà giungere a Montesquieu per ritornare alla tripartizione², ma a quel punto con una sostanza del tutto nuova e condizionata dalla lezione del *Principe*.

Eppure lo stesso *Principe* provvede ad articolare la sua prima classificazione. Con la monarchia del Turco opposta al regno di Francia³, per esempio, si riprende un antico topos che contrappone la monarchia, regolata da leggi e corpi intermedi, al dispotismo orientale. Questo è ciò che Machiavelli recupera da Aristotele e consegna a Montesquieu⁴. Ma anche con l'idea, complessa, di principato civile⁵, che trova un contatto con il trattato sulle repubbliche in quella parte rappresentata dai capitoli XVI-XVIII del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, e che con l'opera maggiore machiavelliana costituisce un punto di vicinanza concettuale nonché, entrando maggiormente nella materia incandescente della questione filologica, cronologica⁶. Questo saggio cercherà di insistere su un tale annodamento, che originariamente proposta, con differenti argomentazioni, da Chabod,

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

³ Cfr. E. Sciacca, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2005; G.E.M. Scichilone, *Machiavelli e «la monarchia del Turco»*, in D. Felice (a cura di), *Dispottismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 voll., Napoli, Liguori, 2001-2002 (2004²), vol. I, pp. 95-126. Si veda che G. Cadoni, *Machiavelli. Regno di Francia e «principato civile»*, Roma, Bulzoni, 1974.

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

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

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

Gilbert, Sasso, è stata messa in discussione da Martelli e più di recente da Bausi.

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

la cognizione delle azioni delli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche⁸.

Per quanto avesse frequentato le corti di papi, imperatori e re, il momento capitale dell'esperienza delle cose moderne era stata indubbiamente la legazione presso Cesare Borgia nel 1502, quando il figlio di Alessandro VI è al culmine della sua potenza. Non è una supposizione dell'interprete: dal 1501 al 1515, dagli scritti cancellereschi alle lettere, passando per l'apice teorico del *Principe*, è lo stesso Machiavelli che dichiara tutta la sua ammirazione per il duca Valentino. Il personaggio, da cui era accolto «con la migliore cera del mondo» e con cui ebbe modo di «ragionare»⁹ nei giorni in cui realizzava

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

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

⁹ Si tratta di espressioni che si trovano nelle lettere inviate da Machiavelli alla Signoria in cui il Segretario esprime questo rapporto che aveva creato con il potente personaggio del momento. Da questo incontro decisivo per la storia del pensiero politico machiavelliano è nata una specifica letteratura sul giudizio di Machiavelli sul duca Valentino, che si ricava da quelle lettere (e le altre scritte *post res perditas*), da alcuni versi del *Decennale Primo*, e naturalmente dal *Principe*. Su questo tema, essenziale come è evidente, tra i saggi più celebri

il massimo della sua virtù di leone e volpe, ferocia e astuzia, lo aveva talmente colpito e affascinato¹⁰ che Niccolò chiese ai collaboratori della cancelleria di mandargli da Firenze un libro di Plutarco¹¹. È ragionevole dedurre che Machiavelli riteneva di avere scoperto un modello per gli *arcana imperii* (che ha offerto ai governatori della sua patria, tanto alla repubblica quanto ai Medici¹²) grazie a un raffronto serrato tra le azioni di Cesare e la lettura degli storici greci e latini.

Pertanto l'assenza nei *Discorsi* di questo eroe dei suoi giorni elevato ad archetipo dell'agire politico risulta davvero difficile da comprendere, e apre una questione fondamentale su cui non si può non interrogarsi, nonostante – o proprio per questo – sia stata trascurata. Anche l'opera sulle repubbliche¹³ peraltro enfatizza che la sapienza che l'autore tenta di infondervi e comunicare ai lettori è il frutto di quel combinato tutto rinascimentale di lezione dei classici ed esperienza attuale, ovvero, come dice nel *proemio*, «le cognizione delle antiche e moderne cose». Una tale rivendicazione viene espressa con termini quasi identici di quelli usati nel *Principe*:

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

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

senz'altro quello di Carlo Dionisotti, *Machiavelli, Cesare Borgia e don Micheletto*, in Id., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 3-59, che entra in polemica con quei testi che Gennaro Sasso ha dedicato alla questione citati in seguito.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Il patto di Abramo e la spada del papa

Sono debitore a John McCormick¹⁵ di una interpretazione del Cesare Borgia di Machiavelli che trovo particolarmente suggestiva. Il punto focale verte sul fatto che l'orribile esecuzione di Ramiro de Lorqua voluta dal duca Valentino, avvenuta il giorno di Natale a Cesena, rappresenti la circoncisione dello stesso Cesare: il taglio dell'estremità suggella nel sangue un patto solenne tra lui e il popolo che egli ha redento (*purgare* è la parola che Machiavelli usa, l'unica volta in tutti i suoi scritti), ridotto così in pace e unità¹⁶. Questo evento, suggerisce dunque McCormick, rappresenta un'allegoria, un gesto altamente simbolico che, secondo la tradizione cristiana, rievoca il patto biblico. Lo spunto è di estremo interesse e mi sforzerò di aggiungere argomenti alla sua plausibilità, ma anche di aprire la lettura a una interpretazione diversa da quelle precedenti. A cominciare dai riferimenti alle *Scritture* che Machiavelli ha in mente, in base ai quali altera il racconto della stessa decapitazione di Ramiro.

Se la Romagna è il teatro dell'intero dramma, è da là che occorre cominciare. Se diversi studiosi di Machiavelli hanno sottolineato l'importanza capitale della legazione del Segretario in quella parte d'Italia formalmente appartenente alla giurisdizione della Chiesa, pochi, come Gian Mario Anselmi, hanno precisato la specificità di quel territorio nella storia politica italiana dell'età moderna per mettere in rilievo il contesto geopolitico in cui si collo-

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

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

ca la relazione tra la repubblica fiorentina e i Borgia, e quindi il senso e le caratteristiche della missione diplomatica del Segretario: «Ma per capire meglio e più a fondo tutto ciò e tutto questo appuntarsi di Machiavelli sulla figura del Borgia, fino a forzare alcuni dati stessi della verità storica, occorre partire da un contesto più ampio, al tempo stesso geografico, storico e culturale: ovvero partire dalla realtà dove decisero di operare i Borgia (il Valentino non meno del padre Alessandro VI) e dove principalmente Machiavelli poté vedere all'opera nelle determinazioni più efficaci ed esemplari il suo eroe. Ovvero proviamo a riflettere sulle "Romagne", meglio su quella vasta area, decisiva per le politiche pontificie e per l'assetto stesso della Penisola»¹⁷. E allora non si può non rilevare come in due circostanze del *Principe* Machiavelli scrive che la paternità di questa impresa romagnola era non già di Cesare ma di suo padre, il papa Alessandro VI, che – questo è uno dei due casi – l'aveva conseguita «con l'instrumento del duca Valentino». Questa è una affermazione che non dovrebbe lasciare indifferenti, non solo per l'analisi storica e politica che riguarda l'azione combinata dei Borgia, ma anche per il fatto che sempre nel *Principe* ricorre in un'altra circostanza questo disposto secondo il quale qualcuno agisce in nome e per conto di un altro. Si tratta di Mosè, che era stato «mero esecutore delle cose che gli erano ordinate da Dio»¹⁸. Il profeta armato era, analogamente a Cesare Borgia, uno strumento, non del Vicario di Cristo ma di Dio. A sua volta, dobbiamo aggiungere, lo stesso Cesare Borgia aveva usato il suo ministro, abile e spietato, per sistemare le cose della Romagna governata in modo arbitrario e vessatorio dai signori e tiranni¹⁹ locali, per poi disfarsene, con altrettanta crudeltà e abbastanza platealmente, sacrificandolo alla rabbia popolare.

In effetti, il crudele ministro del Borgia fu 'soltanto' decollato. Il coevo cronachista cesenate Giuliano Fantaguzzi (1453-1521) nella sua opera *Caos* attesta la decapitazione: «la sera de natale in piazza de Cesena li fo tagliato la testa con uno falzono da becaro e lasato li in su una stora tutto lo giorno»²⁰. *Falzono da becaro* è un coltellaccio da macellaio. Secondo il *Vocabolario romagnolo-*

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

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

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

²⁰ Giuliano Fantaguzzi, *Caos*, Cesena, Tip. Arturo Bettini, 1915, p. 168.

italiano del 1840 di Antonio Morri, *falzon* è «coltellaccio. Spexie di mannajone o di coltello pesante, e grossolano, di cui si servono i beccai per tagliare la carne e le ossa. Squartatojo. Quello che serve per tagliare le bestie». Il *becaro* è quindi il beccaio, il macellaio. Qui basta andare al Tommaseo, il quale ci dice che il beccaio è «quegli che per pubblico servizio uccide e macella e vende animali quadrupedi per uso di mangiare», e per similitudine il carnefice.

Oreste Tommasini, nella sua biografia machiavelliana, riporta l'Alvisi, che a sua volta nella sua vita di Cesare Borgia cita Fantaguzzi e altre cronache del tempo, ma menziona anche il codice urbinato della Biblioteca Vaticana in cui si fa luce sulle ragioni che indussero Cesare a una tale decisione su cui vale la pena di insistere dopo. Ma rimane il fatto che tutte le fonti che parlano della modalità dell'esecuzione e gli storici che se ne sono occupati ribadiscono che al luogotenente fu tagliata la testa, poi esposta infilzata in una lancia, mentre il resto del corpo, con le ricche vesti, venne adagiato in una stuoia lì accanto.

Opportunamente Mario Martelli, a differenza del generale silenzio sulla questione, si è posto il problema dello scarto tra ciò che effettivamente accadde, la decapitazione appunto, e le parole del *Principe*, che parlando di "due pezzi" allude a uno smembramento del corpo di Ramiro. Quella mattina del 26 dicembre 1502 i cittadini di Cesena videro invece da una parte il corpo di colui che li aveva governati in modo spietato fino a qualche giorno prima, e da un'altra parte la testa. Machiavelli conosceva perfettamente queste cose, dato che si trovava nella cittadina romagnola come ambasciatore della Repubblica fiorentina presso il duca Valentino. Ma anche nella sua lettera di quel giorno alla Signoria, dove c'è tutto il materiale dell'evento che verrà utilizzato nel capitolo VII del *Principe*, il Segretario non parla di decapitazione, ma di due pezzi: «Messer Rimirro questa mattina è stato trovato in dua pezzi in su la piazza dove è ancora; e tutto questo populo lo ha possuto vedere; non si sa bene la cagione della sua morte, se non che li è piaciuto così al Principe, el quale mostra di sapere fare e disfare li uomini ad sua posta, secondo i meriti loro»²¹. Come spesso avviene nella sua strategia retorica, questi elementi, come detto, non gli basteranno una decina di anni dopo nella stesura della sua opera. Possiamo anche aggiungere che nei testi machiavelliani in cui ricorre una decapitazione, e si tratta delle *Istorie fiorentine*, lo scrittore parla esplicitamente di tagliare la testa o il capo²². Per cui non ci resta che dedurre che la rappresentazione del supplizio di Ramiro attraverso il *tagliare a pezzi* sia stata una scelta narrativa.

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

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

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

Oltre la modifica intervenuta tra i due testi machiavelliani, la missiva del 1502 e l'opera del 1513, non può sfuggire peraltro che la stessa lettera in cui per la prima volta appare la descrizione dell'esecuzione di don Ramiro contiene un giudizio politico sul Borgia e una riflessione politologica sul comportamento da tenere per chi governa, con quella tipica esondazione dal proprio ruolo di segretario che tanto infastidiva le autorità fiorentine che leggevano i report del loro inviato²³. Era infatti evidente che Niccolò stesse invitando i propri governanti a riflettere sul fatto che il Duca faceva bene a fare così (giudizio politico); e, secondariamente, che fare così è una regola opportuna, se non necessaria, per chi fa politica (riflessione politologica). Insomma Cesare Borgia diviene un modello proposto ai Signori di Firenze fin da allora, e continua ad esserlo immediatamente dopo e in modo ancora più esteso al giovane Lorenzo, che è stato posto a capo della città con la restaurazione medicea. Repubblica o principato, l'agire politico ha delle leggi inviarie che devono essere conosciute e seguite da chi ha un ruolo di comando. Il *sapere fare e disfare li uomini ad sua posta* è virtù suprema del principe, che altrove Machiavelli non mancherà di ribadire. Un capitolo dei *Discorsi*, il ventiseiesimo del primo libro intitolato *Uno principe nuovo in una città o provincia presa da lui, debbe fare ogni cosa nuova*, echeggia questa qualità essenziale di un principe nuovo, come era il Valentino o la stessa Signoria di Firenze nel 1502, nonché ovviamente il destinatario del *Principe* del 1513. Non è casuale, come apparirà meglio più avanti, che gli *exempla* che il breve capitolo dei *Discorsi* porta sono due: Davide e Filippo il Macedone. E quindi

²³ Molti studiosi ricordano a tal proposito la lettera di Biagio Buonaccorsi al Machiavelli in missione presso il Duca, in cui ammonisce l'amico «Voi fate una conclusione troppo gagliarda [...] del iudicio rimetetevene a altri» (tra gli altri F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, p. 300).

le relative fonti sono, in questo caso insolitamente esplicite o chiare, la Bibbia e Giustino²⁴. Qui si condensa tutta la morale politica machiavelliana:

sono questi modi crudelissimi e nimici d'ogni vivere non solamente cristiano, ma umano; e debbegli qualunque uomo fuggire, e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere, conviene che entri in questo male²⁵.

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

Per quest'ultimo episodio il richiamo alle *Sacre Scritture* e a un gioco metaforico modulato su rimandi biblici è plausibile, e si potrebbe fondare maggiormente – come sono propenso a ritenere – sull'alleanza tra Dio e Abramo raccontato in *Genesi*²⁶. Esso è infatti praticato con la modalità del ta-

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

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

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

glio in due pezzi degli animali indicati dal Signore ad Abramo. Quello squartamento sancisce il patto di fedeltà tra Dio e il popolo che lui ha scelto e da questo episodio inizia un'usanza che serve come rituale per confermare l'alleanza, come è ribadito da *Geremia* 34, 18-19²⁷.

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

Vi è un ulteriore elemento di curiosità, infine, che riguarda proprio il *coltello*. Come oggetto, la parola ricorre soltanto due volte nel *Principe*. Vi è una terza occorrenza in cui Machiavelli usa il termine *coltello*, ma è un'allegoria per dire che quel principe che compie le violenze in modo continuo e sconsiderato (le famose "crudeltà male usate") deve poi stare sempre con il «coltello in mano», perché è odiato da tutti e tutti deve temere.

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

Brescia, Paideia, 1971, p. 250). «Per questo si dice letteralmente in ebraico "tagliare un patto"», come osserva B.G. Boschi, *Genesi*, Bologna, EDS, 2007, p. 159.

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

Offerendosi Davit a Saul d'andare a combattere con Golia provocatore filisteo, Saul per dargli animo, l'armò dell'arme sua: le quali Davit, come l'ebbe indosso, recusò, dicendo con quelle non si potere bene valere di sé stesso; e però voleva trovare el nimico con la sua fromba e con il suo coltello²⁸.

Qui davvero non c'è una spiegazione immediata per questa singolare aggiunta. Giorgio Inglese è stato l'unico a rilevare l'errore, spiegando opportunamente nella nota a margine dell'edizione del *Principe* da lui curata che il giovane pastore, stando a quanto si legge nell'Antico Testamento, andò incontro al guerriero filisteo con una fionda e un bastone, ma senza alcuna arma da taglio. Questa distorsione ha offerto a Mario Martelli la possibilità di ribadire che «anche un particolare come questo contribuisce a confermarci nella tesi di un *Principe* lasciato in una sua primissima, incondita veste»²⁹. Il punto è sottile ma cruciale. L'alterazione della scena con l'omissione del bastone e l'aggiunta del coltello deve avere un motivo profondo e consapevole. Machiavelli non citava le *Sacre Scritture* in modo approssimativo, se esorta il lettore a «ridurre a memoria una figura del Testamento vecchio», adoperando addirittura un'espressione tipica del lessico dell'esegesi biblica, che non è neppure estemporanea e isolata, dato che ritorna nei *Discorsi* (III, 30) quando inviterà a leggere «la Bibbia sensatamente». Inoltre, nel ricordare l'episodio veterotestamentario, eccetto quei particolari trasformati, tutto rimane aderente al testo: l'autocandidatura di David a combattere contro Golia, l'offerta delle armi di Saul a David, e il suo rifiuto dopo averle indossate proprio perché non gli permettevano agilità nell'imminente lotta. Di più, dobbiamo riconoscere che Machiavelli interpreta assai bene anche la “figura” di Golia. Infatti, mentre la Bibbia si limita a una descrizione fisica, dicendo che egli era un «gigante», accentuandone così le dimensioni sproporzionate per significare la potenza e il pericolo che rappresentava (da qui la proverbiale disfida tra Davide e Golia), Machiavelli va oltre dicendo che era un «provocatore», il che è qualcosa di diverso da «sfidante», come spiega in nota sempre Inglese, ma corrisponde piuttosto in modo assolutamente preciso alla medesima narrazione biblica dell'intera vicenda, poiché in effetti Golia sfidava e schermiva gli Ebrei (e poi lo stesso Davide), invitandoli in modo provocatorio e sprezzante a combattere contro di lui.

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

Limitandoci a leggere, prima ancora che sensatamente, in modo letterale quanto dice la Bibbia. Sappiamo che Davide, dopo avere lasciato l'armatura e la spada di Saul, andò incontro al filisteo con il suo bastone (quello che usava come pastore) e una fionda, che si rivelò decisiva per abbattere il nemi-

²⁸ *Il Principe*, XIII, p. 93.

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

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

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

Nel periodo mediceo a Donatello prima e al Verrocchio dopo furono commissionate le sculture di una statua di Davide. Per la genialità degli artisti interpellati, si tratta di autentici capolavori, ma è sul significato politico di queste opere su cui adesso dobbiamo soffermarci. Nel primo caso, fu Cosimo a volere dopo il suo esilio che Donatello, all'apice della sua fama, realizzasse la vittoria del giovane pastore e futuro re d'Israele contro un nemico sulla carta invincibile. Lo scultore già da giovane aveva scolpito una statua di Davide, ma questa eseguita per il nuovo signore di Firenze aveva caratteristiche di un'innovazione straordinaria. Davide non aveva più la fionda, ma

una grande spada, quella usata per mozzare la testa a Golia, che si trovava sotto i suoi piedi, mentre nell'altra mano teneva il sasso con cui lo aveva abbattuto. A differenza della sua opera giovanile, in questa della maturità Davide era nudo, a parte un elmo e dei calzari alati, che creavano volutamente una figura ambigua, nella quale il re biblico si confondeva con il dio pagano Mercurio, anch'egli autore della decapitazione di Argo. Ciò doveva fare imprimere l'idea che Firenze vittoriosa sui rivali si identificasse con la nuova signoria medicea, dato che Mercurio era l'antica divinità pagana che proteggeva i commercianti e i medici, un modo non troppo velato per indicare la progenie di Cosimo. Se questa statua bronzea fu subito famosa e le cronache la menzionano a palazzo Medici nelle memorabili nozze di Lorenzo il Magnifico nel 1469 (anno di nascita di Machiavelli), nel 1495, subito dopo la cacciata di Piero (figlio di Lorenzo) dalla città, la statua venne tolta per furore popolare dalla casa di famiglia e portata nel cortile di Palazzo Vecchio.

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

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

cancelleria. E altri (che si sovrappongono a quelli) ideali, dato che i due cittadini, Michelangelo e Machiavelli, partecipano del medesimo ambiente cittadino e sposano, con ruoli naturalmente diversi, la causa repubblicana che in quel momento si incarna nel “principato civile” di Soderini. È degno di attenzione cogliere nella scultura di quell’opera grandiosa le innovazioni artistiche rispetto alla tradizione medievale che Michelangelo apportò nel suo Davide, come sono state poste in luce dallo storico dell’arte Franz-Joachim Verspohl³⁰: esse esprimono concetti sulla virtù civica e sul libero arbitrio che si oppone alla fortuna tipiche del nuovo spirito umanistico e che ritroviamo nel *Principe*.

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

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

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

lo Davide è colto nell'atto precedente al combattimento. La testa, che giganteggia sul colosso, è il fulcro di questa rappresentazione geniale, in cui lo sguardo assume una nuova prospettiva rispetto alle precedenti statue. Gli occhi infatti puntano verso il nemico, esprimendo la tensione della concentrazione prima della lotta, e il braccio sinistro, alzato e piegato verso la spalla con la mano che regge la fionda, esalta la meditazione con cui il ragazzo sta per prendere la mira. Ovviamente in questo caso non ci sono – non possono esserci – né l'arma da taglio, grande o piccola che fosse, né la testa del nemico ucciso. Quello che possiamo dedurre è che intanto le statue medicee di Davide hanno la spada, quella repubblicana di Michelangelo la fionda. In più, come detto, gli scultori medicei realizzano un eroe che ha già abbattuto Golia, mentre il giovinetto michelangioloesco si appresta con le sue proprie forze, nudo e coraggioso, ad affrontare il terribile avversario. Contestualizzando ancora più attentamente il momento in cui l'artista realizza questo affascinante capolavoro, così come ci suggerisce Verspohl, notiamo che il nuovo regime era impegnato a combattere nemici interni (i nostalgici dei Medici) e quelli esterni. Quel «gigante» che Soderini volle a difesa della sede del governo scrutava lontano i nemici della repubblica. Dobbiamo chiederci cosa scorgeva Davide, perché è esattamente quello che vedeva il Segretario della Cancelleria impegnato a dare attuazione al baluardo effettivo della repubblica, l'ordinanza che istituiva la milizia cittadina, il chiodo fisso a cui lavorò indefessamente Machiavelli fino al sacco di Prato (se non dopo, *post res perditas*, con le sue opere teoriche). Nell'aprile del 1501 Cesare Borgia era stato fatto dal papa Duca di Romagna e il mese dopo, ai legati fiorentini, esprimeva la sua preferenza per un governo mediceo a Firenze. Nel settembre di quell'anno, un mese dopo che Michelangelo aveva iniziato a lavorare l'enorme pezzo di marmo, Cesare entra nel territorio toscano ed occupa Siena e Piombino, e quelle parole assumono un tono minaccioso per la *florentina libertas*. L'anno successivo, nel giugno del 1502, il fratello del futuro gonfaloniere, il vescovo Francesco Soderini e il suo coadiutore, Niccolò Machiavelli, vengono inviati dalla Signoria di Firenze in missione presso il Valentino, che ha appena occupato Urbino³². È la prima legazione che Machiavelli compie dal Borgia, e le parole di quel signore che lui riporta sono la conferma del pericolo che sta correndo Firenze: «Questo governo (di Firenze) non mi piace et io non mi posso fidare di lui; bisogna lo mutiate et mi facciate cauto della osservantia di quello mi promettessi: altrimenti voi intenderete presto presto che io non voglio vivere ad questo modo: et se non mi vorrete amico, mi proverete nimico». Quell'estate la città, spinta anche da quegli eventi, muta costituzione imprimendo più poteri al vertice dello Stato,

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

e a settembre Piero Soderini è eletto gonfaloniere perpetuo. Il 5 ottobre Machiavelli si reca per la seconda volta da Cesare Borgia, ad Imola. Assisterà alla congiura della Magione, l'esecuzione del suo luogotenente e la dieta di Sinigaglia. Sventando un pericolo mortale, il figlio del papa diventa sempre più forte e nel febbraio successivo – siamo nel 1503 – prende Perugia e progetta di occupare la Toscana. Sembra un cammino inarrestabile, e pochi anni dopo, quando la parabola del Valentino si è chiusa tragicamente e le cose possono essere viste già con l'occhio dello storico, l'esortazione finale del *Principe* gli concede ancora un'evocazione speciale, immaginandolo vicino ad essere stato quel possibile redentore ordinato da Dio per liberare l'Italia dai barbari. Ma a quel tempo Firenze deve armarsi per difendersi da lui, e deve farlo con un esercito civico, proprio come sta facendo il suo nemico attuale. Niccolò Machiavelli, come detto, è il più tenace propugnatore di questo progetto e nel marzo di quell'anno scrive un discorso, che il gonfaloniere pronuncerà nel Consiglio Maggiore, in cui esorta a provvedere a questa perenne debolezza³³. Tra gli scritti cancellereschi e minori, le *Parole da dirle sopra la provisione del danaio* è di un'efficacia unica. Costruito secondo la retorica classica, l'oratore si rivolge a un auditorio con il fine di convincerlo a finanziare la costituzione di una milizia cittadina. Qui Machiavelli anticipa il binomio costitutivo della sua teoria politica che sarà espressa nella formula "buone leggi e buone armi". Ma la retorica non smorza quel realismo della verità effettuale della cosa con cui Machiavelli analizza la situazione: è la forza che determina la sicurezza della città. Il verbo *vedere* è ricorrente, perché l'abilità di chi parla è di mostrare visivamente i pericoli che incombono sullo Stato. E i pericoli nascono dalla mancanza di forze, senza le quali «le città non si mantengono, ma vengono al fine loro». Basta uscire fuori dalla Toscana e ognuno può costatare quali siano le forze in campo che pongono alla repubblica l'urgenza di munirsi di armi: il re di Francia, Venezia, e i Borgia. Ma è quest'ultima minaccia quella che desta maggiore apprensione:

Passiamo al papa e al duca suo. Questa parte non ha bisogno di commento: ogni uomo sa la natura e l'appetito loro quale e' sia, e el proceder loro come gli è fatto, e che fede si può dare o ricevere. Dirò sol questo, che non si è concluso con loro ancora appuntamento alcuno; e dirò più là, che non è rimasto per noi. Ma poniamo che si concludessi domani; io vi ho detto che quelli signori vi fieno amici che non vi potranno offendere, e di nuovo ve 'l dico: perché fra gli uomini

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

privati le leggi, le scritte, e patti fanno osservare la fede, e fra e signori la fanno solo osservare l'armi. E se voi dicessi: «Noi ricorreremo ad el re»; e' mi pare anche avervi detto questo, che tuttavia el re non sia in attitudine a difendervi, perché tuttavia non sono quelli medesimi tempi; né sempre si può metter mano in su la spada d'altri, e però è bene averla a lato e cignersela quando el nimico è discosto, ché altri non è poi a tempo e non truova rimedio.

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

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

Detto questo, lo scrittore prorompe: «Io non dubiterò mai di allegare Cesare Borgia e le sue azioni», ripercorrendo naturalmente le sue gesta romagnole. Solo dopo questa fondamentale dichiarazione – che ritroveremo intatta ancora nel 1515, quando all'amico Vettori scrive: «Il duca Valentino, l'opere del quale io imiterei sempre quando io fossi principe nuovo», evocando, come momento centrale di quelle imprese eccezionali la scelta di

«[fare] messer Rimirro Presidente di Romagna»³⁴ – viene riportata, *ad adiuvandum*, la coppia esemplare delle storie antiche: il primo è Gerone, il secondo, appunto, Davide. Sono loro, il tiranno antico e il profeta biblico il pendant del duca Valentino. Questa triade – Cesare Borgia, Davide e Gerone – ha un ruolo, come spero di dimostrare alla fine, cruciale.

Potremmo concludere allora che il Davide di Machiavelli è modellato su quello repubblicano di Michelangelo? Il particolare decisivo della spada ci impedisce un simile epilogo. E poi, è possibile che l'ex Segretario dal suo confino proponesse ai Medici il simbolo della repubblica soderiniana? Quest'ultima domanda non è fantasiosa. Quando, a restaurazione medicea avvenuta e nello stesso periodo in cui Machiavelli scriveva il suo libro sui principati attraverso cui sperava di ottenere grazia dal papa, Raffaello realizzò, proprio su commissione di Leone X, un arazzo per la cappella Sistina e un dipinto per Palazzo Vecchio. Eccetto il fatto che il papa buono (contrapposto a quello guerriero che lo aveva preceduto) aveva scelto per celebrarsi un soggetto particolarmente vendicativo (San Pietro – il primo pontefice –

³⁴ È doveroso riportare come questa lettera abbia destato curiosità per il fatto, a dire il vero non marginale, che nel gennaio del 1515 – quando cioè essa venne inviata – l'ex segretario riproponeva a Francesco Vettori (subito dopo il *Principe*) il modello politico di Borgia e del suo luogotenente Rimirro, strumento essenziale – e per questo appunto esemplare – alla sua politica vincente in Romagna. La stranezza non è naturalmente questa, ma risiede in un suo particolare, poiché in effetti a Vettori, a cui aveva già mandato l'opuscolo, non poteva sfuggire l'episodio dello squartamento del Presidente borgiano della Romagna così enfatizzato nel *Principe*. E non potendogli sfuggire molti interpreti sono rimasti perplessi, dato che Paolo Vettori, fratello di Francesco, stava proprio per essere nominato, o almeno così si diceva, da Giuliano de' Medici, fratello del nuovo papa Leone X, Presidente della Romagna, come la stessa lettera machiavelliana testimonia con tanto entusiasmo. Del resto proprio per questo la missiva recuperava l'esempio del Valentino e del suo ministro. Insomma Machiavelli già immaginava, eccetto che per la fine atroce di Rimirro che opportunamente ometteva nella lettera al suo corrispondente, di ricomporre con i Medici quel quadro a suo avviso perfetto e da imitare costituito poco tempo prima dai Borgia: un papa mediceo, un suo stretto congiunto (il fratello Giuliano) Gonfaloniere della Chiesa (capo delle milizie pontificie), e una persona del loro entourage (Paolo Vettori) quale strumento del loro potere in Romagna. Un tale scenario peraltro apriva una fessura, almeno nelle speranze di Machiavelli (ecco il calore con cui scriveva all'amico), in cui poteva inserirsi un suo ruolo personale. Proprio attraverso gli influenti fratelli Vettori l'ex braccio destro di Soderini cercava di ottenere favori dai nuovi signori della città: uno, Francesco, era oratore fiorentino a Firenze presso il papa: l'altro, Paolo, che già aveva perorato la sua causa con Giuliano de' Medici per liberarlo dal carcere nei primi mesi della restaurazione medicea, era in procinto di essere impiegato proprio dal Gonfaloniere della Chiesa nelle prossime imprese di Romagna, dove l'autocelebrata esperienza di governo dell'ex segretario poteva risultare preziosa. Insomma, per dirla con Ugo Dotti, che commenta in modo convincente quella lettera, «le fantasie e le speranze di Machiavelli, come ben si vede, galoppavano» (*Machiavelli rivoluzionario. Vita e opere*, Roma, Carocci, 2003, p. 294). Tuttavia questo riferimento al duca e al suo crudele e disgraziato ministro è stato considerato da Mario Martelli come un'altra prova del continuo rimaneggiamento a cui fu sottoposto il *Principe* da parte del suo autore, il quale avrebbe aggiunto in un secondo tempo l'epopea borgiana. Cfr. M. Martelli, *Saggio sul «Principe»*, cit., pp. 72-75.

che punisce con la morte un discepolo), colpisce il fatto che la cornice ‘fiorentina’ che incastona la “morte di Anania” mostrava l’ingresso del cardinale Giovanni de’ Medici a Firenze nel 1512, il momento culminante della vittoria medicea sulla repubblica soderiniana. In entrambe le circostanze, l’arazzo per la Capella Sistina e il dipinto a Palazzo Vecchio, il pittore si premurò di “decapitare” il Davide di Michelangelo, così che tra la folla festante nella piazza di Firenze che accoglie il figlio di Lorenzo il Magnifico fa capolino il ‘gigante’ senza testa, come se occorresse indicare che il simbolo michelangiolesco della repubblica era stato abbattuto.

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

Ovvero, più genericamente, ma con maggiore forza, possiamo ritenere che anche Machiavelli, come Savonarola, gli artisti e le *élites* al potere, utilizzò la figura biblica di Davide per uno scopo personale all’interno dei propri argomenti retorici. Influenzato dalla predicazione del ‘profeta’ domenicano, che aveva catturato con i suoi sermoni l’attenzione e il consenso di un popolo riottoso e raffinato come quello di Firenze (come egli stesso dice di Savonarola nei *Discorsi*), così come dalla forza immaginifica che i capolavori degli artisti erano riusciti a destare, sapeva che l’esempio di Davide era un’arma efficace per mostrare al suo lettore la bontà della propria teoria sulle milizie cittadine, che doveva scontrarsi con la pratica tradizionale delle milizie mercenarie, che aveva causato la rovina costante della patria, sia sotto i Medici che durante la repubblica. Mentre il profeta di Firenze predicava che il rifiuto delle armi di Saul e l’utilizzo delle proprie fosse un’allegoria per significare il passaggio dalla Legge antica a quella nuova di Cristo, Machiavelli manipolò questa immagine condivisa per costruirvi l’esempio centrale delle armi proprie in senso tecnico, vale a dire politico-militare. Non era il *miles Christi* che combatte contro il nemico, cioè il demonio, ma un più prosaico cittadino soldato e la patria in armi i simboli che Machiavelli scorgeva nel racconto biblico.

Se a Davide Machiavelli dunque attribuisce un coltello per significare il simbolo delle armi proprie, siamo forzati a ritenere che per lui il coltello, un’innovazione assoluta dello scrittore che non ha alcun riscontro testuale o artistico, avesse un qualche valore politico supremo. Il raffronto con un altro passo machiavelliano consolida questa supposizione. Come detto, anche i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* riportano un riferimento al coltello. Anche in questo caso non siamo di fronte a un avvenimento trascurabile, poiché parliamo della fondazione della repubblica romana, il vertice ideale della teoria politica machiavelliana. Si tratta dell’episodio celeberrimo del

suicidio di Lucrezia, che violentata dal figlio del re Tarquinio si uccise per il disonore. Come è noto, Lucrezia si tolse la vita trafiggendosi con un coltello. Da questo oltraggio e sacrificio parte la sollevazione contro il re guidata da Giunio Bruto. Machiavelli nel riportare l'episodio raccontato da Livio fa un elogio proprio di Bruto, non solo come fondatore del *vivere civile*, ma anche per l'abilità politica dimostrata, la capacità cioè di prendere l'occasione che gli offriva la morte crudele della donna per dirigere il malcontento e la rabbia popolare contro la monarchia: «ei fu il primo a trarle il coltello della ferita, e fare giurare ai circostanti, che mai sopporterebbono che, per lo avvenire, alcuno regnasse in Roma».³⁵ Ancora una volta, un coltello insanguinato, su cui si presta un giuramento sacro, un patto, per abbattere il tiranno. È evidente che chi non rispetterà il patto, chi verrà meno al giuramento fatto sul coltello insanguinato, andrà incontro alla morte. Esattamente come nel rituale di Abramo.

Ritorniamo al supplizio del Lorqua. Lì troviamo il coltello insanguinato e i due pezzi del corpo del luogotenente di Cesare. Ma non c'era alcun coltello, come abbiamo detto, in quella visione raccapricciante, ma solo una lancia che infilzava la testa del disgraziato. A meno che non siano rimasti nella piazzetta di Cesena, accanto al corpo mozzato, anche il ceppo e il coltellaccio, come ci assicura il *Principe*, ma senza il concorso delle altre fonti. Se l'alterazione della scena sia dovuta, come crediamo, a una motivazione retorica giocata su una allegoria biblica, come il rituale dello squartamento degli animali compiuto da Abramo per sancire un patto con Dio, allora il coltello ha una sua ragione d'essere, perché in effetti è Abramo il personaggio biblico con il coltello (*gladium*), e non Davide. Nella raffigurazione scultorea che Donatello fece del sacrificio di Isacco, un'opera anch'essa familiare ai Fiorentini, Abramo è preso proprio nell'atto di recidere la testa del figlio con il suo coltello, un gesto che genera una tensione drammatica che è stata sempre colta nell'arte e nella letteratura, come possiamo avvertire nelle pagine di Kierkegaard in *Timore e tremore*.

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

Ma c'è un'altra annotazione filologica. Nei testi veterotestamentari in cui si narra dell'episodio di Abramo e di Davide, rispettivamente per il sacrificio di Isacco e per l'amputazione della testa di Golia, la *Vulgata* usa il termine *gladium*. Ma nel *Principe* noi leggiamo solo di *coltello*. Machiavelli avrebbe potuto ricorrere al termine *spada*, ma nel *Principe* una sola volta troviamo

³⁵ *Discorsi*, III, 2, p. 466.

questo termine. È dunque un caso unico, il cui senso è peraltro metaforico. In modo stupefacente ci troviamo ancora nel settimo capitolo, quello di Cesare Borgia. Vale la pena allora ricordare questa metafora. Machiavelli sta parlando del suo ‘eroe’, e lo coglie nel momento cruciale del suo corso, quando bastava davvero poco per vincere l’eccessiva avversità della fortuna e realizzare quanto la sua straordinaria virtù gli prometteva. «Ma – scrive Niccolò – Alessandro morì dopo cinque anni che egli aveva cominciato a *trarre fuori la spada*: lasciollo con lo stato di Romagna solamente assolidato, con tutti li altri in aria, in fra dua potentissimi eserciti inimici e malato a morte»³⁶. La morte del padre è l’inizio della fine del figlio. Qui interessa rilevare come il *trarre fuori la spada* del pontefice sia un’immagine per indicare l’inizio delle sue campagne militari in Romagna. Questo è l’altro caso in cui Machiavelli sottolinea che non Cesare ma Alessandro è l’artefice dell’impresa romagnola, anche se materialmente la campagna militare e l’azione politica fu condotta dal figlio del papa. Ma anche in questo caso, non può non balenare una fonte in controluce. Quando nei *Vangeli* si parla della cattura di Gesù, sappiamo anche del noto episodio che vide qualcuno del suo seguito prendere la spada per difenderlo, e così accadde che colpisse il servo del sommo sacerdote recidendogli un orecchio, con il successivo miracolo di Gesù che risanò il ferito. Solo il *Vangelo* di Giovanni ci svela l’identità di questo impetuoso discepolo di Cristo. Si tratta di Simon Pietro: «Simon ergo Petrus habens gladium eduxit eum et percussit pontificis servum», ovvero, traducendo dalla Vulgata, *Simon Pietro, che aveva una spada, la trasse fuori e colpì il servo del pontefice*. Secondo Machiavelli, anche il successore di Pietro, papa Alessandro VI, trasse fuori la spada, che, con ogni evidenza, è suo figlio il duca Valentino. A scanso di equivoci, Machiavelli lo ribadisce: Alessandro «fece con l’*strumento* del duca Valentino tutte quelle cose». Insomma, lo *strumento* del papa è la *spada*. Cesare Borgia è la spada, il *gladium*, del papa³⁷.

3. «Pace e fede» e l’innominato machiavelliano

Tutte quelle cose sono l’impresa romagnola. Anche questo ha una sua importanza nell’economia interpretativa del discorso che stiamo conducendo. Nel passaggio del capitolo che abbiamo più volte esaminato, si insiste sul fatto che Cesare aveva intenzione di ridurre la Romagna «pacifica e ubbidente al

³⁶ *Il Principe*, VII, p. 50.

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

braccio regio». Perciò scelse Ramirro, il ministro crudele, per togliere di mezzo i «signori impotenti»: infatti «costui in poco tempo la ridusse pacifica e unita». Nel capitolo XVII intervengono lievi variazioni sul tema, con concetti e parole che sostanzialmente non cambiano:

Era tenuto Cesare Borgia crudele; nondimanco, quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede³⁸.

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

Alcuno principe de’ presenti tempi, il quale non è bene nominare, non predica mai altro che *pace e fede*, e dell’una e dell’altra è inimicissimo: e l’una e l’altra, quando e’ l’avessi osservata, gli arebbe più volte tolto e la reputazione e lo stato³⁹.

³⁸ *Il Principe*, XVII, p. 108.

³⁹ *Il Principe*, XVIII, p. 119.

Si tratta dell'*innominato principe*, che i commentatori hanno tradizionalmente identificato con Ferdinando il Cattolico, riconosciuto o riconoscibile presso i contemporanei per la sua consumata abilità nell'arte dell'inganno. Guicciardini non manca di sottolineare questa "virtù" del re di Spagna, «pieno in tutte le azioni di incredibile simulazione e dissimulazione». Nell'edizione Einaudi del *Principe* del 1961 commentata da Chabod, un testo che per tanto tempo è stato di riferimento negli studi machiavelliani, Luigi Firpo, che ha curato le note, ha postillato il passo citato in modo perentorio, limitandosi a una sola parola: «Ferdinando il Cattolico». Altri, come Vittorio de Caprariis e Luigi Russo fino a Rinaldo Rinaldi, nelle loro rispettive curatele del *Principe*⁴⁰, hanno sentito il bisogno di avvalorare questo 'chiaro' riferimento di Machiavelli citando proprio alcune espressioni di Guicciardini, nelle cui opere viene in effetti spesso ribadita questa opinione diffusa che si aveva sul re di Spagna. In realtà Giorgio Inglese, la cui edizione del *Principe* apparsa per Einaudi nel 1995 è divenuta quella di riferimento, si astiene dal prendere una posizione, non dando alcun nome al personaggio senza volto che Machiavelli porta come figura esemplare di simulazione. Gennaro Sasso invece, in uno dei suoi saggi machiavelliani, si iscrive nella prestigiosa schiera degli interpreti dando per scontato, incidentalmente, che si tratti di Ferdinando⁴¹, finendo con l'imprimere un'ulteriore autorevole sanzione a questa ipotesi.

Ne era già convinto Arthur Burd, da cui probabilmente si origina il luogo comune, che nel suo commento di fine Ottocento, un'edizione all'epoca rivoluzionaria e ancora oggi ricca di insuperati commenti, scrisse: «When Machiavelli was writing The Prince it would have been impossible to mention Ferdinand's name here whitout giving offence»⁴². In tempi recenti, un'altra importante edizione nell'area anglofona apparsa nel 2005 curata da William Connell ribadisce questa pioneristica indicazione, ma con più prudenza. Connell ritiene infatti che Machiavelli «probably» alluda al re di Spagna, rinviando molto opportunamente su quanto l'autore scrive esplicitamente di questo personaggio al capitolo XXI. È esattamente da qui, da questo rimando interno, che tuttavia nascono i dubbi. E pertanto conviene rileggere l'incipit di questo capitolo che è interamente dedicato a Ferdinando il Cattolico:

Nessuna cosa fa tanto stimare uno principe, quanto fanno le grandi imprese e dare di sé rari esempli. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragonia, presen-

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

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

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

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

Mario Martelli ha ragionevolmente mostrato la debolezza della lettura che si è imposta nel tempo fondandosi proprio su questa pagina. La riflessione di Martelli si può riassumere nel modo seguente: perché in un passo il «principe dei presenti tempi» non si può nominare senza offendere il re di Spagna, mentre in un altro passo questo timore di irriverenza cade? In quest'altro luogo del *Principe* Machiavelli, infatti, non mostra alcuna difficoltà a dipingere esplicitamente ed estesamente Ferdinando in modo – se si vuole – ancora più ‘negativo’ con cui descrive il principe dei presenti tempi che non è bene nominare. Se poco prima l'autore indicava l'esempio anonimo di un principe contemporaneo abilmente simulatore, che predica pace e fede e che fa tutto il contrario di ciò che dice per conservare lo Stato e la reputazione, qui va pure oltre, dicendo che «Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna [...] si può chiamare quasi principe nuovo, perché, d'uno re debole, è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani». Se ci chiedessimo come abbia fatto l'Aragonese a pervenire a una tale «reputazione et imperio», avremmo immediatamente la risposta: «Servendosi sempre della religione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando, el suo regno, de' Marrani; né può essere questo esempio più miserabile né più raro». Fu in effetti, quella a cui Machiavelli allude, una rara azione criminale su vasta scala, una delle più tremende della prima età moderna europea⁴³. A leggere l'editto di espulsione di Ferdinando del 1492 si vede come il lin-

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

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

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

E io so che ciascuno ammetterà che sarebbe cosa lodevolissima se, di tutte le qualità citate sopra, in un Principe si trovassero soltanto quelle che sono ritenute buone; ma poiché non si possono avere né rispettare interamente, per la stessa condizione umana che non lo consente, è necessario a un Principe essere tanto accorto che sappia evitare l’infamia di quei vizi che gli farebbero perdere il potere, e guardarsi, se gli è possibile, da quelli che non glielo farebbero perdere; ma, se non gli è possibile, si può lasciare andare a questi vizi senza troppo timore. Allo stesso modo non si curi del biasimo che gli può derivare da quei vizi, senza i quali potrebbe difficilmente mantenere lo stato; perché, se si considererà tutto, si troverà sempre qualcosa che sembrerà virtù e seguendolo il Principe sarebbe portato alla rovina; e qualcos’altro che sembrerà vizio e seguendolo ne ricaverrebbe sicurezza e benessere⁴⁴.

Non è, come è evidente, questione irrilevante. Perché se accettiamo una proposta dello stesso Martelli, che propende ad individuare nel personaggio anonimo la figura di Giovanni de’ Medici, vale a dire papa Leone X⁴⁵, sotto la cui tutela avanzava la carriera politica del fratello Giuliano e del nipote Lorenzo (in successione i dedicatari dell’opuscolo machiavelliano), acquisiamo un ulteriore elemento di estremo interesse. Il punto va ulteriormente approfondito nelle due direzioni. In quella che conduce ad attribuire l’identità del principe

⁴⁴ *Il Principe*, XV, p. 104.

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

vivente (che lo scrittore si astiene dal nominare) al papa mediceo. Nell'altra che porta a notare – a riprova che l'innominabile non sia, anzi, non possa essere, il re di Spagna – come proprio a Ferdinando il Cattolico sia concesso esplicitamente un riconoscimento quasi unico tra i contemporanei, dato che viene indicata la stima generale di cui gode essendo un principe capace di compiere «grandi imprese e dare di sé rari esempi». Quasi unico perché un simile altissimo onore è attribuito tra i contemporanei a un altro «principe nuovo». Questo modello di virtù politica è naturalmente Cesare Borgia. Qui si stabilisce un'analogia curiosa tra i due principi contemporanei, notevole e raramente notata⁴⁶, annodata dalla *piatosa crudeltà* con cui è costruita tutta l'ammirazione per Cesare.

Ma ritorniamo su *pace e fede*. Avere ribadito in questo luogo l'endiadi illumina anche l'altro. Il principe dei presenti tempi che non è bene nominare infatti *non predica altro che pace e fede*. Quindi non siamo di fronte a un aspetto meramente politico di ordine e fiducia. La “predicazione” conferisce un tono religioso all'espressione, un tono a cui Machiavelli abitualmente ricorre quando deve trattare un *precetto* politico particolarmente impegnativo⁴⁷. Preso per il verso religioso l'endiadi *pace e fede* si taglia perfettamente a Cesare Borgia, o meglio *ai* Borgia, al binomio padre-figlio, Alessandro-Cesare, dove il primo (il pontefice) predica, l'altro (la spada) taglia. E volendo, la stessa cosa avviene se si passa alla coppia medicea, perché con Leone X in effetti ci troveremmo nella stessa identica situazione, dove un altro binomio ecclesiastico (e nepotistico), il papa Giovanni de' Medici e suo fratello Giuliano (e alla morte di questi, il nipote di entrambi, il giovane Lorenzo), agisce in modo del tutto analogo. In fondo il *Principe* offre il modello borgiano ai Medici (Giuliano/Lorenzo) proprio perché è stupefacente agli occhi dell'autore la condizione in cui si vengono a trovare nel momento in cui, appena restaurata la loro signoria a Firenze, il figlio di Lorenzo il Magnifico, Giovanni, ascende al soglio pontificio.

Ma c'è di più. Se dunque appare attinente a un contesto religioso, scopriamo anche che l'espressione *pace e fede* ha una tradizione domenicana e una forte e particolare radice ecclesiale, con cui si salda. Il *negotium pacis et fidei* era infatti un concetto caro a san Domenico, su cui si basa il suo impegno e fonda l'ordine dei predicatori, che in brevissimo tempo, con l'approvazione ufficiale della Chiesa, diviene insieme a quello francescano un pilastro del cristianesimo medievale. Lo testimonia la *Divina Commedia*, dove nel *Paradiso* assistiamo all'elogio incrociato dei due ordini che Dante

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

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

mette in bocca al francescano San Bonaventura e al domenicano San Tommaso. Quello del poeta era un auspicio e un desiderio di un fervente credente che denunciava la corruzione della Chiesa: nei fatti i due ordini erano potenti e rivali. Secoli dopo sempre a Firenze si vive un ennesimo episodio di quel conflitto, quando papa Alessandro tenta di combattere il domenicano Savonarola inviando dei francescani. L'importanza politica assunta da questi due ordini mendicanti trova una conferma insolita perfino nello stesso Machiavelli, a cui non sfugge il ruolo che giocano nella religione dei presenti tempi, come viene sottolineato in un passaggio dei *Discorsi*. Mentre *pax et bonum* era il motto di Francesco di Assisi, Domenico Guzman acquisisce una propria specificità all'interno dell'apostolato ecclesiale, più legato alle lotte contro le eresie in Linguadoca. Già il concilio lateranense III nel 1179 aveva condannato l'eresia albigese (*negotium fidei*) e il banditismo ad essa collegato (*negotium pacis*). Da allora in avanti una serie di papi proseguono in questa direzione istituendo l'Inquisizione. Papa Innocenzo III in particolare lega il suo pontificato al *negotium pacis et fidei*, e il suo successore Onorio III (il papa che approva le comunità fondate da Domenico e Francesco) affida al nuovo ordine domenicano la sfida contro gli albigesi.

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

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

⁴⁸ A. Piazza, *Inquisizione*, in *Enciclopedia Treccani*, ad vocem.

Italia, e ruinare e' Viniziani», la risposta è appunto Alessandro VI: «Surse di poi Alessandro VI, il quale, di tutti e' pontefici che sono stati mai, mostrò quanto uno papa, e con il danaio e con le forze, si poteva prevalere».

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

Io non voglio delli esempi freschi tacerne uno. Alessandro sesto non fece mai altro, non pensò mai ad altro che a ingannare uomini, e sempre trovò subietto da poterlo fare: e non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare, e con maggiori iuramenti affermassi una cosa, che la osservassi meno: nondimeno, sempre gli succedono gl'inganni ad votum, perché conosceva bene questa parte del mondo⁴⁹.

Con un perfetto parallelo, dunque, il capitolo chiude la morsa degli esempi dell'inganno politico con due pontefici attuali, di cui solo per il papa Borgia si può tranquillamente esplicitare il nome, sia perché con la sua morte (e la successiva scomparsa del figlio) la fortuna dei Borgia era tramontata, sia perché le sue note scelleratezze erano divenute un luogo comune a Firenze come dappertutto. Mentre dell'altro pontefice, che è l'odierno papa, la cui fortuna sembra all'apice della potenza, a Firenze come in Italia, si può dire, come si scrive nel *Principe*, che farà «grandissimo e venerando» il principato ecclesiastico grazie alla «bontà e infinite altre sue virtù»⁵⁰. Se di Leone X, quando se ne parla, se ne scrive così, è evidente che c'è una difficoltà a non accusare il papa regnante di vizi privati, che se pure non eguagliabili a quelli del papa Borgia, erano comunque notoriamente tali da risultare incompatibili con l'altissimo ufficio religioso. Guicciardini dopo la sua morte avrebbe abbozzato un ritratto inequivocabile sui costumi personali di Giovanni de' Medici: «credettesi per molti, nel primo tempo del pontificato, che e' fusse castissimo; ma si scoperse poi dedito eccessivamente, e ogni dì più senza vergogna, in quegli piaceri che con onestà non si possono nominare». Ancora più illuminante in Machiavelli è il fatto che la difficoltà aumenta se occorre

⁴⁹ *Il Principe*, XVIII, pp. 117-118.

⁵⁰ *Il Principe*, XI, p. 77.

attribuire al medesimo papa mediceo virtù politiche che Machiavelli comprende essere in aperto contrasto con la religione cristiana. Nessuno meglio dell'autore del *Principe* sapeva che proprio Giovanni de' Medici, poco prima di ascendere al trono papale, aveva seguito l'esercito spagnolo mandato da Giulio II a Firenze per punire la città toscana del suo appoggio al concilio scismatico voluto dai Francesi e restaurare la famiglia Medici in quella città⁵¹. Quella era stata l'ultima grande disastrosa scelta diplomatica della sua repubblica, divenuta bersaglio del furore del papa Della Rovere. Da lì a poco avverrà il tracollo di Firenze, che passa per l'episodio tragico di Prato in cui il cardinale Giovanni de' Medici ebbe una parte cospicua al punto che, come ricorda Tommasini citando fonti dell'epoca, si sparse la diceria che in punto di morte lo avrebbe tormentato il ricordo di quel massacro che gravava sulla sua coscienza⁵². Se la Firenze di Soderini (e Machiavelli) rinuncerà a combattere contro le milizie papali è infatti per l'orrendo sacco di Prato, una carneficina durata ventuno giorni con alcune migliaia di morti, di fronte alla quale i Fiorentini spinsero il loro Gonfaloniere a lasciare la città ai Medici per scongiurare un destino simile. Tutto questo era materia viva e incandescente per l'ex segretario della repubblica, licenziato dai nuovi signori restaurati nel loro antico dominio con le armi spagnole guidate dal vicerè di Napoli Raimondo de Cardona: l'inizio di una personale disgrazia che lo porta inizialmente alla destituzione dal suo ufficio in cancelleria per essere stato il più stretto collaboratore di Soderini, poi al carcere e alla tortura, perché sospettato di ordire trame antimedicee, e quindi al confino di San Casciano. Nessuno meglio dello sconfitto Machiavelli poteva ricordare le cause di quella disfatta, e cioè come il cardinale de' Medici avesse perorato la causa della propria famiglia presso Giulio II in quella congiuntura internazionale a lui favorevole, che divideva la Lega Santa voluta dall'indomito pontefice e che riuniva diversi stati in funzione antifrancese. Giovanni de' Medici poteva ottenere che l'esercito spagnolo da Bologna, dove il papa lo aveva inviato per sedare la ribellione della città emiliana, si dirigesse verso Firenze, che rimaneva alleata della Francia. Sapeva assai bene, l'ex Segretario della repubblica, come il giovane cardinale fiorentino si fosse messo alla testa di quell'esercito in veste di legato pontificio per guidarlo contro la propria città, e come si fosse adoperato per procurare i cannoni per aprire una breccia sulle

⁵¹ Cfr. J. M. Najemy, *A History of Florence (1200-1527)*, Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 414-426.

⁵² Vera o no che fosse la leggenda che attribuiva a Leone X la frase che avrebbe pronunciato *in articulo mortis* – *Pratum me terret!* – rimane il fatto che 'comunque' nella coscienza pubblica rimaneva un legame stretto tra quell'evento orribile e il giovane cardinale che vi aveva partecipato. Si potrebbe quasi aggiungere che, anche se si volesse prendere oggi per falsa quella diceria sulle parole del papa morente e lasciandone la paternità all'opinione popolare, è indicativo come per quest'ultima fosse chiaro il ruolo di Giovanni de' Medici nella strage al punto da volerne caricare il peso sulla coscienza personale del pontefice.

mura di Prato, che con l'aiuto delle truppe mandate da Firenze era riuscita inizialmente a resistere all'urto spagnolo. Poteva ignorare la lettera di soddisfazione che il cardinale aveva inviato a Sua Santità dopo la conquista di quella città che era un baluardo del dominio fiorentino, lettera nella quale Giovanni de' Medici scriveva: «avrà avuto questo buono effetto: di servire d'esempio e d'ispirare terrore»⁵³. Ma era noto a tutti come avesse presenziato alla mattanza che aveva segnato quella orribile conquista, magari anche cercando di mitigare il furore delle soldatesche che si lanciarono nel saccheggio e negli stupri. E infine il povero Niccolò aveva assistito, a sue spese (dato che sarebbe stato rimosso dagli uffici dal nuovo regime), come il cardinale de' Medici una volta entrato in Firenze avesse usato una politica di 'conciliazione', specialmente quando alcuni mesi dopo dovette lasciare la città per andare nel conclave di Roma da cui sarebbe uscito papa. Un atteggiamento che ha il suo aspetto più appariscente proprio quando, nei momenti successivi alla sua elezione a Sommo Pontefice, ricevette «with encouraging words of sympathy and expressions of favour» la delegazione pratese accorsa, come le altre rappresentanze diplomatiche, a riverire il nuovo successore di Pietro. «But such promises were for one reason or another never carried into effect»⁵⁴, aggiunge lo storico.

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

il Cardinale (Giovanni de' Medici) era sopra il terrazzo di S. Anna, che stava a veder fare la batteria alla porta del Mercatale, dove furono tratte molte cannonate ed abbruciata la porta, e dai nostri di dentro fu combattuto molto valorosamente, e furono rigettati i nemici indietro, con gran danno loro. E mentre che queste cose si facevano, fu tratto di Prato verso Sant'Anna un tiro d'artiglieria; ed arrivando il colpo al terrazzo dov'era il detto Cardinale, colse appresso di lui a tre braccia; onde egli subito con grandissimo spavento si levò, e stette sbalordito più di sei ore⁵⁵.

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

⁵⁴ H.M. Vaughan, *The Medici Popes: Leo X and Clement VII*, London, Methuen & Co., 1908, p. 92.

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

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

Pratesi miei dilette cari (disse loro) a Dio sa quanto mi è rincresciuto, e duole e increce di cotesta misera terra, che sapete che è stata il desiderio nostro, che *in minoribus* li siamo allevati; e Dio ne paghi chi ne è cagione. I danni son grandi, et han bisogno di grandi rimedi, espedienti a voi, et a noi convenienti; e per questo provvedervi al presente sarà impossibile: ma andate, che io son disposto sollevarla, et ancora in modo vi chiamerete da me sodisfatti, in breve tempo. E però lasciate qui messer Cristofano e messer Gismondo, vostri oratori, che mel ricordino; che per niente non sono per mancare⁵⁶.

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

Come Modesti, sia pure in un altro ruolo e posizione, anche Machiavelli fu testimone diretto e protagonista di quegli eventi pratesi che causarono il tracollo della repubblica fiorentina, e anche lui scrisse di quella vicenda decisiva appena pochi giorni dopo. Come è evidente, un tale documento acquista un valore storico straordinario. Si tratta di una «enigmatica»⁵⁷ lettera privata inviata a una non meglio precisata gentildonna italiana, che è stata identificata con la marchesa di Mantova⁵⁸. Una nobildonna vicina dunque ai Medici (del resto si comprende dal modo con cui Machiavelli le si rivolge adoperando parole riguardose nei confronti dei nuovissimi signori di Firenze) perché la sua fu la città in cui gli alleati papali e spagnoli decisero le mosse conclusive per la restaurazione medicea. In questa lettera abbiamo una fonte dell'impressionante carneficina a cui fu sottoposta la città toscana:

⁵⁶ Ivi, p. xl.

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

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

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

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

Indubbiamente, nel *Principe*, pochi mesi dopo questi cruciali avvenimenti e durante il conseguente forzato ozio di San Casciano, l'unico principe vivente che lo scrittore stimava opportuno non nominare era l'attuale papa, il fiorentino Leone X, sotto la cui indiretta signoria Machiavelli si ritrovava adesso suddito e di cui aveva appena sperimentato – a suo onore, seguendo la logica machiavelliana – l'abilità dell'ipocrisia politica non disgiunta alla crudeltà bene usata. Sia pure degno di essere annoverato tra i migliori simulatori sulla scena politica, non era dunque un 'lontano' Ferdinando il Cattolico lo statista di cui prudentemente lo scrittore taceva il nome, ma di cui, al contrario, poteva manifestare ampiamente le lodi imbarazzanti della crudeltà e dell'inganno. La prudenza, e forse una insopprimibile ironia, era usata per indicare, tacendone il nome, il papa regnante come quel principe il quale non predica altro che pace e fede, ma che, se avesse messo in pratica quanto pontificava, non solo avrebbe perso più volte lo Stato e la reputazione, ma non sarebbe divenuto signore di Firenze e di Roma. Se di Leone X doveva parlare apertamente in quell'opera, 'doveva' farlo in modo encomiastico, secondo le regole della retorica classica con cui aveva intessuto la dedica e l'*exhortatio* alla casa Medici. E in effetti chiudendo l'undicesimo capitolo su quei particolari Stati che sono i principati ecclesiastici, Machiavelli esprime un elogio al capo della famiglia medicea ricorrendo a un'espressione che – naturalmente *exhortatio* a parte – stride con il lessico analitico con cui vaglia la «verità effettuale» della politica. In quel passo l'autore, a differenza di come ha descritto gli altri tipi di principato, si lascia andare nell'auspicio, fondato sulla sua ragionevole speranza, che se gli altri papi contemporanei hanno fatto potentissimo il pontificato con le armi, Leone X lo renderà – come si è detto – ancora più potente con la sua bontà e le altre sue infinite

virtù. L'uscita appare inevitabilmente adulatrice, magari adatta a un epilogo con cui forse l'autore – si è supposto⁵⁹ – pensava di chiudere l'opuscolo e inviarlo a Roma proprio presso il pontefice fiorentino per ottenere grazia e favori. Certo è in linea con il tono di quella lettera alla gentildonna in cui, appena caduto Soderini, Machiavelli scrive il resoconto degli ultimi giorni della repubblica: l'accento nei confronti dell'ex Gonfaloniere (di cui lui era il *factotum*) è già severo, mentre appare eccessivamente elogiativo nei riguardi di quella famiglia la cui assenza forzata da Firenze aveva permesso il vivere civile, la stessa famiglia che aveva lavorato per la caduta della repubblica e che ora si apprestava a rientrare con tutti gli antichi onori.

Così, al là della piegatura contingente e interessata, con quello «sbiadito appello alla “bontà” di Leone X» e la «generica» e «necessaria» «*captatio benevolentiae* nei confronti del nuovo pontefice» (Cutinelli-Rendina), Machiavelli, se non voleva tradire se stesso consigliando a un principe di deporre le armi⁶⁰, disegnava magari nella chiusura dell'XI capitolo (o, chissà, del *Principe*), un aspetto della sua teoria politica supportata da quelli che riteneva inoppugnabili riscontri storici. Vale a dire l'idea della varietà della successione dinastica che rendeva saldo lo Stato. Come nel caso, per esempio, di Roma, la cui grandezza è stata possibile grazie al passaggio dalla necessaria ferocia di Romolo alla pietà di Numa, adesso Leone X poteva incarnare la bontà e pace succedendo al «papa guerriero». Forse era un modo, questo, per rientrare dall'ossequio convenzionale appunto alla teoria politica, dimostrando come le crudeltà (o la pietà) hanno senso e sono buone se scaricate (o concesse) nel tempo opportuno.

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

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

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

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

Essendo dunque quel governo buono, che ha cura del ben commune così spirituale come temporale, o sia amministrato per uno solo, o per li principali del popolo, o per tutto el popolo, è da sapere che, parlando assolutamente, el governo civile è buono, e quello degli ottimati è migliore, e quello de' re è ottimo. Perché essendo la *unione e pace del popolo el fine del governo*, molto meglio si fa e conserva questa unione e questa pace per uno che per più, e meglio per pochi che per la moltitudine⁶¹.

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

Naturalmente il *Principe* contiene il noto giudizio negativo di Machiavelli su Savonarola, che tuttavia dovrebbe essere valutato con attenzione, abituati come siamo all'immagine contrapposta tra il frate e il segretario che una vasta letteratura ci ha consegnato. Quel giudizio, in ogni caso, risolto nella celebre contrapposizione tra Mosè e Savonarola, lo ha suggerito a Machiavelli proprio il priore di San Marco, a testimonianza dell'attenzione con cui Machiavelli ascoltava le prediche e osservava l'operato politico del frate, che era solito paragonandosi a Mosè per significare la sua missione a Firenze di riformatore religioso e politico. Machiavelli non ha fatto altro che impadronirsi dell'immagine con la quale il frate si dipingeva per disegnare la sua celebre antitesi tra profeta armato e disarmato. Ma alla luce delle considerazioni fatte, ora possiamo dire che si delinea anche il profeta armato dei presenti tempi, e questi è il binomio Alessandro-Cesare Borgia, che con la parola e la spada fa quello che anticamente Mosè, «mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio», compiva.

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

4. «Tagliare a pezzi»

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

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

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

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

C) In modo che, trovandosi Clearco intra la insolenzia degli ottimati, i quali non poteva in alcuno modo né contentare né correggere, e la rabbia de' popolari, che non potevano sopportare lo avere perduta la libertà, diliberò a un tratto liberarsi

dal fastidio de' grandi, e guadagnarsi il popolo. E presa, sopr'a questo, conveniente occasione, tagliò a pezzi tutti gli ottimati, con una estrema sodisfazione de' popolari. E così egli per questa via sodisfece a una delle voglie che hanno i popoli, cioè di vendicarsi.

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

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

⁶² *Il Principe*, XII, p. 80.

avuto el popolo amico, non si sarà saputo assicurare de' grandi. Perché senza questi difetti non si perdono gli stati che abbino tanto nervo che possino tenere uno esercito alla campagna⁶³.

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

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

C'è un ulteriore tratto ad unire questi due *exempla* antichi. La fonte per entrambi è certamente Giustino, anche se nel caso di Gerone le sole *Storie filippiche* non bastano, dato che l'azione a cui fa riferimento Machiavelli si ricava dal primo libro delle *Storie* di Polibio⁶⁴. In ogni caso, ciò non inficia il fatto fondamentale che quando Machiavelli scriveva di Gerone in *Principe* XIII e di Clearco in *Discorsi* I 16 sono le *Storie filippiche* che vengono tenute presenti, rispettivamente il capitolo XVI e il XXIII.

Nonostante Giustino abbia fornito due profili contrari per Clearco e Gerone, estremamente negativo per il primo e l'esatto opposto per il secondo (per il quale anche Polibio ha parole di grandissima lode⁶⁵), Machiavelli ha gestito

⁶³ *Il Principe*, XXIV, p. 160.

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

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

quelle informazioni delle *Storie filippiche* al fine di proporre un suo ‘notabile’ unitario, fondato su quegli esempi concordanti. Così la figura di Clearco è divenuta un modello di azione politica al pari di Gerone, in modo tale che entrambi si ritrovano nella teoria politica machiavelliana sullo stesso piano. La differenza dei titoli del potere tra il tiranno di Eraclea e il re di Siracusa viene quasi a perdersi, dato che le crudeltà a cui entrambi ricorrono, e che Giustino per Clearco mostra nel loro aspetto più feroce e vengono rappresentate come tipica violenza tirannica, non solo in Machiavelli vengono delineate come bene usate, ma anche si rivolgono a favore del popolo e della città.

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

A sì alti esempi io voglio aggiugnere uno esempio minore; ma bene arà qualche proporzione con quegli, e voglio mi basti per tutti gli altri simili: e questo è Ierone siracusano. Costui di privato diventò principe di Siracusa; né ancora lui conobbe altro da la fortuna che la occasione; perché, sendo e' siracusani oppressi, lo elessono per loro capitano; donde meritò di essere fatto loro principe⁶⁶.

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

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

⁶⁶ *Il Principe*, VI, p. 37.

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

Questa citazione, come è evidente, lega il *Principe* alla *Dedicatoria* dei *Discorsi* in modo fortissimo. Lì, infatti, ritorna, tradotta, la stessa citazione per l'identico personaggio con la medesima intenzione: «E gli scrittori laudano più Ierone Siracusano quando egli era privato, che Perse Macedone quando egli era re: perché a Ierone ad essere principe non mancava altro che il principato; quell'altro non aveva parte alcuna di re, altro che il regno»⁶⁸. Su questo aspetto occorrerà tornare.

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

Costui sparse la milizia vecchia, ordinò della nuova; lasciò le amicizie antiche, prese delle nuove; e come ebbe amicizie e soldati che fussino sua, possé in su tale fondamento edificare ogni edificio, tanto che lui durò assai fatica in acquistare e poca in mantenere⁶⁹.

Sebbene la storiografia contemporanea tenda a qualificarlo pacificamente come tiranno⁷⁰, è importante constatare che Machiavelli sempre identifichi Gerone come principe. È vero che nel *Principe* non ricorre mai la parola *tiranno* o *tirannide*, ma questa differenza, sia pure larvata, esiste. Il concetto è adombrato perfettamente nel IX capitolo sul principato civile, di fondamentale importanza – come è stato rilevato – per la interpretazione dell'intero pensiero machiavelliano, laddove si accenna alla eventualità della rovina del principe: «Sogliono questi principati periclitare quando sono per salire dall'ordine civile allo assoluto». Per capire il senso della assolutezza del principato, che solo qui appare nell'opuscolo, basta rivolgersi ai *Discorsi*, dove troviamo addirittura la definizione di tirannide: «potestà assoluta, la quale dagli autori è chiamata tirannide»⁷¹.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Discorsi, Dedicata*, p. 53.

⁶⁹ *Il Principe*, VI, p. 38.

⁷⁰ Cfr. M. Martelli, *Saggio sul Principe*, cit., p. 134: «[...] la tirannide di Gerone».

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

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

El che si può manifestamente conoscere per l'exemplo di Ierone e di Ieronimo siracusani, de' quali l'un fu chiamato re e l'altro tiranno: perché essendo Ierone di quella santità di vita che testifican tutti li scrittori, fu amato mentre che visse e desiderato poi che fu morto da' sua cittadini; ma Ieronimo suo figliolo, che poteva parer più confermato nello stato e più legittimo mediante la successione, fu per la sua trista vita così odiato da' medesimi cittadini che e' visse e morì da tiranno: e quelli che l'amazzarono furon lodati e celebrati, dove se gli avessin morto il padre sarebbon stati biasimati e reputati parricidi. Sì che e costumi son quegli che fanno diventare e principi tiranni, contra tutte le investiture, tutte le ragioni e successioni del mondo⁷².

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

4.2 Guadagnarsi il popolo: Clearco

Se il caso di Gerone è posto plasticamente accanto a quello di Cesare Borgia, addirittura subito dopo l'impegnativa indicazione – «Io non dubiterò mai di allegare Cesare Borgia e le sue azioni» – per cui non abbiamo dubbi che si tratta dello stesso valore esemplare, dubbi comunque non dovremmo neppure averne per la coppia Cesare Borgia-Clearco, sebbene i due esempi si trovino, come detto, in opere differenti, nelle quali ciascuno è assente nell'altra. Non sono solo le gesta e la sostanza dell'azione politica ad accumulare il personaggio antico indicato nei *Discorsi* con quello moderno idealizzato nel *Principe*. C'è, alquanto curiosamente, una comunicazione di espressioni e vocaboli simili che ritornano in entrambi i casi. Tuttavia, questa corrispondenza è stata trascurata. In realtà, l'esempio di Clearco è stato accostato al

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

Principe, ma non al settimo capitolo bensì al nono, laddove si discute del principato civile, e dove Machiavelli non fa cenno al duca Valentino. Naturalmente l'azione politica di Clearco riportata nei *Discorsi* descrive quello che il nono capitolo del *Principe* si sforza di argomentare, e cioè che se la lotta tra i due «umori» presenti in uno Stato determina l'ascesa di un principe, il più saldo e sicuro fondamento che questi può fare è di affidarsi al popolo contro i grandi. L'esempio addotto è quello di Nabide spartano, nondimeno i critici hanno individuato una aderenza della vicenda di Clearco a questo modello che sta a cuore a Machiavelli. Proverò dunque a mostrare che la vicinanza tra il tiranno greco e il figlio del papa fanno conseguentemente di Cesare un «principe civile».

Esaminiamo i due testi. Nello sfondo iniziale abbiamo l'*insolenza* dei signori locali della Romagna che devastano quella provincia. Allo stesso modo, ad Eraclea imperversa l'*insolenza* degli ottimati. Il Valentino decide di debellare quella prepotenza affidando pieni poteri a un suo ministro, spietato e svelto, la crudeltà del quale, sebbene necessaria per dare un buon governo a quella regione, alla fine provoca *odio* nel popolo. Allo stesso modo, l'*insolenza* dei grandi ad Eraclea provoca *rabbia* nel popolo. Il giovane Borgia e Clearco decidono entrambi di *guadagnarsi* il favore popolare. Machiavelli usa la stessa espressione: nel caso del Valentino, *per purgare li animi di quelli populi e guadagnarseli in tutto*. Per il tiranno greco invece dice che *diliberò a un tratto liberarsi dal fastidio de' grandi, e guadagnarsi il popolo*. Il primo fa a pezzi il suo ministro, che (schiacciando i tiranni locali) aveva suscitato odio nel popolo; l'altro fa a pezzi i grandi, che avevano inferocito il popolo. Nel caso del supplizio di Ramiro, Machiavelli scrive: *E presa sopr'a questo occasione, lo fece mettere una mattina...* Per la strage degli ottimati invece nei *Discorsi* dice che: *E presa, sopr'a questo, conveniente occasione...* Entrambi, quindi, *presa giusta occasione*, procedono a quell'orribile spettacolo che fa il popolo di Cesena *soddisfatto e stupito*, mentre quello di Eraclea accoglie la carneficina perpetrata da Clearco con *una estrema soddisfazione*⁷³.

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

Gennaro Sasso ha scritto un libro che si concentra esclusivamente sull'evoluzione del giudizio espresso da Machiavelli nel corso del tempo, e le fonti che prende in esame sono gli scritti del segretariato e naturalmente il

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

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

Sasso, nella sua dotta analisi, concede alcune riflessioni sul supplizio del luogotenente del Borgia, mettendo su un piano sinottico le lettere che Machiavelli mandava alla Signoria quando si trovava presso il Valentino, e le pagine dell’opuscolo in cui rielabora quella esperienza. La conclusione è questa: «Che se poi si guarda più a fondo nel passo del *Principe*, si vede che nella spietata e barbarica azione di Cesare Borgia brilla, malgrado tutto, quella consapevolezza del bene popolare che è l’elemento primo in base al quale è possibile distinguere il “principato civile” dal “principato assoluto”. E, rispetto a quest’ultimo, è indubitabile che il “principato civile” rappresenti un momento più alto di “giuridicità”!»⁷⁵.

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

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

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

⁷⁵ G. Sasso, *Machiavelli e Cesare Borgia. Storia di un giudizio*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1966, pp. 82-83.

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

Non si può non cogliere che siamo in entrambi i casi nel mezzo della regola machiavelliana fondamentale, quella delle crudeltà bene usate a cui abbiamo già accennato, che adesso vale la pena riportare per intero: «Credo che questo avvenga da le crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle, – se del male è lecito dire bene, – che si fanno a uno tratto per la necessità dello assicurarsi: e di poi non vi si insiste dentro, ma si convertono in più utilità de' sudditi che si può»⁷⁶. Si tratta della mossa politica essenziale, quella che, per esempio, distingue Borgia da Savonarola e ancor di più da Piero Soderini, il primo impossibilitato e l'altro incapace ad «entrare nel male», col fine poi di convertire o volgere il successo politico nell'utilità dei sudditi, nel bene della comunità. Questo purchè, come insegna sempre Machiavelli, con l'odio del populo non si può alla lunga mantenere lo Stato, di fronte alle sfide, o «paure»⁷⁷ interne ed esterne, che lo Stato ha continuamente di fronte. Basti leggere ancora *Discorsi* I 16, il capitolo di Clearco: «Vero è che io giudico infelici quelli principi che, per assicurare lo stato loro hanno a tenere vie straordinarie, avendo per nimici la moltitudine: perché quello che ha per nimici i pochi, facilmente e senza molti scandoli, si assicura, ma chi ha per nimico l'universale non si assicura mai, e quanta più crudeltà usa tanto più debole diventa il suo principato. Talché il maggiore rimedio che ci abbia, è cercare di farsi il populo amico». Ovvero, il “parallelo” capitolo IX del *Principe*: «Concluderò solo che a uno principe è necessario avere il populo amico, altrimenti non ha nelle avversità remedio»⁷⁸.

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

Ma, come detto, il nono capitolo non indica che un esempio, Nabide, tacendo del tutto del duca Valentino. Ancora una volta però le parole di Ma-

⁷⁶ *Il Principe*, VIII, p. 61.

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

⁷⁸ *Il Principe*, IX, p. 66.

chiavelli rivelano i pensieri più tenaci. Insistendo sull'idea che la sicurezza del principe sta nel favorire il popolo abbattendo i grandi, dice qualcosa che ci è già familiare:

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

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

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

L'insegnamento di Machiavelli è dunque quello di evitare l'odio popolare e di guadagnarsi piuttosto la sua benevolenza o favore, qualcosa che si potrebbe definire anche consenso. Ciò è possibile, riannodando le riflessioni che si sono fin qui articolate, fuggendo la tentazione di insistere sulla *plenissima potestà*, sulla «autorità istraordinaria»⁷⁹, che offende la città, dopo appunto la necessità dello assicurarsi e vista la situazione generale di corruzione. Ecco profilarsi per questa via la «podestà quasi regia» del XVIII capitolo del I libro dei *Discorsi*, capace di frenare gli uomini che non sopportano più il controllo delle leggi⁸⁰. Questo tipo di potere diverrà alcuni capitoli dopo, nel LV, la famosa «mano regia», spiegata ancora come «potenza assoluta ed eccessiva [che] ponga freno alla eccessiva ambizione e corruttela de' potenti».

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

⁷⁹ *Discorsi*, I, 34, p. 135.

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

⁸¹ *Il Principe*, XVIII, p. 118.

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

La ragione è facile a intendere; perché non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche; perché tutto quello che fa a proposito suo si esequisce e, quantunque e' torni in danno di questo o di quello privato, e' sono tanti quegli per chi detto bene fa, che lo possono tirare innanzi contro alla disposizione di quegli pochi che ne fussono oppressi. Al contrario interviene quando vi è uno principe, dove il più delle volte quello che fa per lui offende la città, e quello che fa per la città offende lui. Dimodoché, subito che nasce una tirannide sopra uno vivere libero, il manco male che ne risulti a quelle città è non andare più innanzi, né crescere più in potenza o in ricchezze; ma il più delle volte, anzi sempre, interviene loro, che le tornano indietro. E se la sorte facesse che vi surgesse uno tiranno virtuoso il quale per animo e per virtù d'arme ampliasse il dominio suo, non ne risulterebbe alcuna utilità a quella republica, ma a lui proprio; perché e' non può onorare nessuno di quegli cittadini che siano valenti e buoni, che egli tiranneggia, non volendo avere ad avere sospetto di loro. Non può ancora le città che esso acquista, sottometterle o farle tributarie a

quella città di che egli è tiranno, perché il farla potente non fa per lui, ma per lui fa tenere lo stato disgiunto e che ciascuna terra e ciascuna provincia riconosca lui. Talché de' suoi acquisti solo egli ne profitta e non la sua patria. E chi volessi confermare questa opinione con infinite altre ragioni, legga Senofonte nel suo trattato che fa *De Tyrannides*⁸².

Il passaggio è cruciale e credo apra una ricerca sulla influenza di questo autore e di questo trattato che si insinua in molte pagine e nei concetti politici machiavelliani⁸³. Escludendo Livio, che merita per ovvie ragioni un discorso a parte, Machiavelli, così refrattario all'*ipse dixit*, si lancia in un inconsueto invito al lettore esplicito e perentorio di leggere qualcosa di preciso e autorevole, facendo di questa fonte senofontea un caso unico.

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

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

La risposta di Gerone contraddice ancora una volta Simonide, solo perché la verità che il poeta ha appena formulato non può applicarsi al tiranno. Infatti Gerone sa che l'onore tributato per paura è un falso onore, e questa replica è tanto sincera quanto veritiera. L'onore invece reso a chi ha beneficiato la patria è l'unico onore autentico, quello che fa sopportare al tiranno i pericoli e i sacrifici del potere. L'onore, per essere tale, deve coniugarsi all'utilità comune. Solo qui, nella gloria concessa a chi ha operato a favore dei suoi concittadini, l'onore diviene un piacere divino, la più grande delle ricompense a cui un uomo possa aspirare.

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

⁸² *Discorsi*, II, 2, p. 297.

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

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

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

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

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

Egli però non compare nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, l'opera repubblicana scritta durante la restaurazione medicea, dopo che l'occasione che aveva ispirato l'impellenza del *Principe* era passata e la speranza svanita. Eppure il Valentino era stato indicato fin da subito come modello da imitare alla Signoria nel 1502, e successivamente con il *de principa-*

⁸⁴ *Discorsi*, III, 25, p. 531.

⁸⁵ *Discorsi*, I, 10, p. 91.

tibus alla Casa Medici, nelle persone di Giuliano (fratello del papa) e, alla morte di questi, al giovane Lorenzo (nipote del papa). Machiavelli, che era stato abile a inserire un “coltello”, nei *Discorsi*, per qualche motivo che sarebbe essenziale cogliere pienamente, fa un’operazione inversa, togliendo proprio Cesare, il *gladium* del papa. Lui, che era stato il modello di principe nuovo su cui è costruito il *de principatibus*, nei fatti diventa nei *Discorsi* il principe che «non è bene nominare».

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

Forse non si riflette abbastanza che questo Paolo Orsini era cognato di Piero de’ Medici, il primogenito di Lorenzo il Magnifico e fratello maggiore del futuro papa Leone X e di Giuliano, l’iniziale dedicatario del *Principe*. Peralto quel matrimonio tra Alfonsina, la sorella di Paolo Orsini, e Piero,

era un ulteriore tassello dell'alleanza tra le due famiglie, dato che era stato preceduto proprio dalle nozze tra il Magnifico e Clarice Orsini. Era un'alleanza strategica, un perno del potere pallesco nel dominio toscano. Gli Orsini fornivano ai Medici quelle armi mercenarie che nel tempo avevano offerto ai vari potentati italiani, dal re di Napoli allo stesso Borgia. Machiavelli sapeva fin troppo bene che Piero, divenuto capo della famiglia alla morte del padre, fu aiutato (senza successo) da quel suo cognato quando con la venuta dei Francesi i Fiorentini presero l'occasione per cacciare i Medici dalla città. Sapeva ancora meglio Machiavelli come il figlio di Piero e Alfonsina, l'arrogante Lorenzo, posto dallo zio pontefice a capo della città una volta restaurato il dominio mediceo a Firenze, subiva il carisma e l'influenza della madre, che lo spingeva a grandiosi disegni principeschi⁸⁶. Tra questi il più sensazionale era la conquista del ducato d'Urbino, una meta che proprio Alfonsina, «donna come sappiamo tutti avarissima ed ambiziosissima»,⁸⁷ aveva ottenuto da suo cognato il papa per il figlio. Esaltare pertanto il modo con cui Cesare Borgia uccise Paolo Orsini insieme ai suoi parenti significava celebrarne la morte violenta e il suo assassino proprio al dedicatario finale del *Principe*, che di Paolo era nipote diretto e di quella famiglia aveva ereditato i *costumi Orsini*, una superbia che era divenuta proverbiale a Firenze, come racconta Guicciardini nelle *Storie fiorentine*⁸⁸.

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

La Romagna, innanzi che in quella fussono spenti da papa Alessandro VI quegli signori che la comandavano, era un esempio d'ogni sceleratissima vita, perché qui vi si vedeva per ogni leggiera cagione seguire occisioni e rapine grandissime⁸⁹.

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

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

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

⁸⁹ *Discorsi*, III, 29, p. 537.

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

A differenza del destinatario del *Principe*, a cui veniva donato quell'insegnamento, i dedicatari del libro sulle repubbliche sono due giovani aristocratici fiorentini che animano le discussioni letterarie negli Orti Oricellari, come veniva chiamato in modo classicheggiante il giardino di Bernardo Rucellai. Quel luogo era via via divenuto il simbolo dell'opposizione al potere dominante, un rifugio attivo in cui l'ozio filosofico teneva accesa la fiamma politica. Bernardo Rucellai, cognato di Lorenzo il Magnifico e un tempo suo amico e alleato, aveva finito per mostrare insofferenza per il ruolo subalterno a cui lo relegava la signoria pallesca, e il suo giardino diveniva un riferimento per l'oligarchia cittadina che era stata esclusa dai Medici dalla direzione dello Stato. Ma avvenne grosso modo la stessa cosa quando, avendo contribuito al rovescio dei Medici e a riformare lo Stato istituendo un gonfalonierato perpetuo dopo la parentesi savonaroliana, passò nuovamente all'opposizione con l'elezione a quella carica di Piero Soderini. Ricucendo allora i rapporti con gli ex nemici, Bernardo si accordò con Alfonsina Orsini perché sua figlia andasse in sposa a Filippo Strozzi. Era il presupposto perché si formasse nella repubblica fiorentina un forte partito nostalgico dei Medici. Mancava adesso solo un'occasione buona per il ritorno in patria degli antichi signori. Questa si materializzò nel 1512 con l'ennesima congiuntura internazionale che evidenziava la cronica debolezza militare fiorentina. Ma l'elezione di Giovanni de' Medici al pontificato pochi mesi dopo e la smania del giovane Lorenzo ad assumere un ruolo ancora più assoluto dei suoi predecessori rendevano la vittoria pallesca eccessiva. Al vecchio Rucellai non restava che manifestare il proprio dissenso nel suo modo abituale, disertando gli affari pubblici, coltivando gli studi e incrementando il suo mecenatismo⁹⁰. Questa eredità raccoglieva suo figlio Cosimo, che rinnovando la tradizione paterna riapriva quello spazio agli incontri di intellettuali e di giovani patrizi insoddisfatti della situazione politica della loro città. Inopinatamente troviamo l'ex Segretario frequentare quegli Orti. Accolto amorevolmente, può raccontare a quei giovani avidi di libertà e di gloria della recente esperienza repubblicana della città, di cui lui è stato – «con tanti suoi disagi e pericoli»⁹¹ – un fedele servitore e un ascoltato consi-

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

⁹¹ È il celebre passaggio della dedica del *Principe*: «E benché io iudichi questa opera indegna della presenza di quella, tamen confido assai che per sua umanità gli debba essere ac-

gliere, e tessere l'elogio della più formidabile repubblica della storia, Roma. «Perché gli è ufficio di uomo buono, quel bene che per la malignità de' tempi e della fortuna tu non hai potuto operare, insegnarlo ad altri, acciocché, sendone molti capaci, alcuno di quelli più amato dal Cielo possa operarlo»⁹², così scrive proprio nei *Discorsi*. È dunque a Cosimo e a Zanobi Buondelmonti che adesso viene offerto il poderoso commento a Livio. Essi non sono dei principi, ma privati cittadini. La convinzione di Machiavelli è che meritano assolutamente di esserlo, ma in quel frangente Niccolò non immagina che la loro passione politica porterà uno di loro, Zanobi (Cosimo morirà prima), insieme ad altri giovani di quella cerchia, ad organizzare una fallimentare congiura contro i Medici nel 1522. Noi non sappiamo se egli ne avesse sentore o che sospettasse questa loro ambizione o perfino, come allude qualche storico, la incoraggiasse. Il fatto che il capitolo più lungo dei *Discorsi* sia dedicato alle congiure per dimostrare la loro pericolosa difficoltà non deve indurci a ritenere che Machiavelli fosse in assoluto contrario alle cospirazioni o che proibisse qualcuno di correre un simile rischio. Anzi, questa sua minuziosa cura a trattare l'argomento, mostrando a dei repubblicani durante un regime antirepubblicano le cause ricorrenti dei fallimenti e le incognite letali che covano in tali avventurosi tentativi, tradisce un interesse ambiguo. Di certo quei partecipanti alle riunioni degli Orti lo ascoltavano come una guida e sono loro a «forzarlo» a scrivere il commento a Livio. Ma in quest'opera non propone più Cesare Borgia come maestro dell'arte dello Stato, a differenza di quanto aveva fatto prima a dei governanti effettivi, Signoria repubblicana o governo pallesco che fosse. Non ci resta che considerare che Cesare Borgia fosse percepito non tanto come antirepubblicano o antimedicco, quanto probabilmente come problema antiflorentino, e di questo alla fine anche Niccolò se ne sarà fatto una ragione, togliendolo dalla scena teorica della sua opera più vasta⁹³.

Comunque sia, nella dedica preposta al libro sulle repubbliche Machiavelli ricorda ai due giovani amici un solo nome, Gerone, perché ritiene che essi siano della stessa virtù e nella medesima condizione dell'antico re, il quale «ad essere principe non [gli] mancava altro che il principato». Ma Gerone, come sottolinea sempre Niccolò nel *Principe*, «di privato diventò principe di Siracusa». La dedica dei *Discorsi* contiene evidentemente un augurio sottile. Anche una speranza sovversiva: se i due giovani conquistano il potere di Firenze come fece Gerone a Siracusa ciò comporta la fine degli attuali

cetta, considerato come da me non gli possa essere fatto maggiore dono che darle facultà a potere in brevissimo tempo intendere tutto quello che io, in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli, ho conosciuto e inteso» (p. 4).

⁹² *Discorsi*, II, Proemio, p. 292.

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

signori. La loro ascesa non può che avvenire contro i Medici. Nella dedica Machiavelli indica pure quale modello seguire se costoro vogliono realizzare quel fine. Per quanto abbiamo detto, noi sappiamo che le gesta di Gerone sono il precedente storico del duca Valentino, il suo alter ego antico. Cesare Borgia continua ad essere proposto più di quanto il silenzio di Machiavelli lasci intendere.

Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini

di Lorenzo Passarini
(Università di Bologna)

The main purpose of this paper is to analyze the philosophy of nature of G.C. Vanini from a social and anthropological point of view. In this way, recognizing the authentic nature of human being is the first step to building an equitable society, because no one is ethically free without an anthropological self-understanding of his own nature. In conclusion, we've thematized the enlightened function of philosophy as a critical tool finalized to overcome each kind of theological imposture.

Keywords: *Giulio Cesare Vanini, Philosophy of Nature, Equitable Society, Religion, Imposture, Naturalism, Atheism*

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

1. Premessa: la società e la missione del filosofo

Personaggio irrequieto, *grande provocatore o martire della filosofia*¹, Giulio Cesare Vanini (1585-1619), filosofo pugliese, visse in Italia, Inghilterra e Francia tra la fine del '500 e l'inizio del '600. Fece parte in giovane età dell'Ordine Carmelitano, da cui uscì per convertirsi all'anglicanesimo e successivamente tornare sotto la Chiesa Romana; fuggì, poi, in terra francese.

¹ «Martire della filosofia (*Märtyrer der Philosophie*)» è un'espressione usata da Hegel per definire Vanini nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*. Hegel considerò la vicenda di Vanini come un fondamentale punto di demarcazione nella storia del pensiero, testimoniando che la ragione umana non potesse più ignorare la verità una volta presane coscienza. Vanini rappresenta «un rivolgersi del razionale, del filosofare contro la teologia». Si vedano G. Papuli, *Pensiero e vita del Vanini: verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*, in Id., *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006, pp. 295-296; G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Band 20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 39.

Morì a soli trentaquattro anni, bruciato sul rogo a Tolosa, con l'accusa di ateismo. Di lui ci sono rimaste due sole opere, in latino, l'*Anfiteatro dell'Eterna Provvidenza* (*Amphitheatrum aeternae providentiae*, 1615) ed *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali* (*De Admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis*, 1616)². Quest'ultimo testo è principale oggetto di questo articolo.

Nella società europea – dall'antichità fino al diciassettesimo secolo – Giulio Cesare Vanini denunciò la *menzogna*, l'*inganno* e l'*impostura* come importanti *strutture*³ di dominio dei governanti rispetto ai popoli. Il filosofo nei suoi testi evidenzia la distinzione primariamente *culturale*, educativa, tra chi nella società è *asservito* e chi non lo è, ossia il *popolo* da un lato e le *élites* di potere – i politici e gli ecclesiastici – dall'altro. Questa distinzione si mostra pienamente nella *teoria della religione come strumento di dominio politico*: «Solo il popolino, che è facilmente ingannato, accettava [la] religione⁴. Le *persone più in vista* e i *filosofi*, invece, non si lasciarono affatto trarre in inganno. Essi trattavano la religione non come fine, ma come *mezzo* per conseguire un fine che poi era la conservazione e l'allargamento dell'Impero (perché si tratta di scopi che non si possono raggiungere se non con il pretesto di una religione)» (*DA*, 366-367).

Il conflitto tra *verità* e *menzogna* andava perciò ben oltre il dibattito puramente filosofico: si svolgeva nelle dinamiche della società reale⁵. Tra coloro che non sono suscettibili degli *inganni*, perché hanno una cultura e un'indole che li preservano, vi sono i *filosofi*, posti come *classe trasversale*. Essi generalmente – per levatura morale – non approfittano della condizione di *minorità* del popolo. Vanini sembra attribuire ai filosofi una *responsabilità sociale* verso il *popolino* meno istruito, perché *gruppo razionale* capace di smascherare gli obiettivi del *potere* in nome della *verità*⁶.

I filosofi dal pensiero più libero furono, nel passato e al tempo di Vanini, sempre avversati dai governanti: le *verità filosofiche* erano d'ostacolo a principi e pontefici, essi volevano avere sotto di sé un popolo *superstizioso*, *credulo*, *obbediente*, non un popolo *illuminato*. Così le istituzioni limitavano il libero pensiero, stabilivano leggi e pene per ostacolare la ricerca e la divul-

² L'edizione delle opere di Vanini presa a riferimento per le citazioni nel testo è G.C. Vanini, *Tutte le opere*, a cura di F.P. Raimondi, Milano, Bompiani, 2010. Per le citazioni dell'opera *I meravigliosi segreti della natura, regina e dea dei mortali* è stata utilizzata la sigla *DA* (derivante dal titolo latino), seguita dai numeri di riferimento a fianco del testo di Vanini.

³ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*, in G. Papuli (a cura di), *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, Galatina, Congedo, 1975, p. 188.

⁴ Il riferimento specifico del passo, usato da Vanini come pretesto, è alle religioni dell'antichità.

⁵ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 189.

⁶ Si veda *ibid.*, p. 230.

gazione del sapere: «I filosofi [...] per timore del pubblico potere erano costretti al silenzio» (DA, 367). Sui miracoli a sostegno delle religioni: «Furono imposture dei sacerdoti [...]. I filosofi non osarono denunciarli a voce alta per paura del pubblico potere» (DA, 391).

Nel periodo storico in cui vive, l'età della Controriforma, sotto il pontificato di Paolo V – che in qualità di Grande Inquisitore aveva precedentemente firmato il verdetto di condanna a morte di Giordano Bruno⁷ – Vanini si trovò di fronte alle concrete precauzioni del potere, all'Inquisizione, che limitavano la sua libertà di lettura, di pensiero, di divulgazione, con la minaccia di censure e di condanne. Il filosofo si lamenterà più volte, lungo le sue opere pervenuteci, di queste limitazioni. Egli, a causa della volontà di non piegarsi a tutto ciò, era uno sradicato, costretto ad essere sempre in fuga tra diverse nazioni europee. Per ottenere i permessi di pubblicazione delle sue opere – e più profondamente continuare la sua *lotta* all'interno della società – adottò tecniche di *dissimulazione*, ossia coprì le sue teorie con falsi attestati di fede, ironia, ambiguità.

La sua filosofia si presenta fortemente forgiata da questa condizione di vita. Egli decise di assumersi – a modo suo – un *impegno*, una *missione sociale*, caratterizzando l'intero suo pensiero nel segno della *protesta*. Il suo spirito ribelle, l'intera sua persona, appare identificarsi con questa *missione* per la libertà del filosofare⁸, con esiti radicali e fatali per la sua stessa vita.

Vorremmo focalizzarci, in questo articolo, non tanto sul lato *distruttivo* dell'attacco alle credenze e alle istituzioni, ma sulla comprensione di come la sua concezione della *natura* e dell'*uomo* – il suo *naturalismo* – possa stare alla base della sua idea di *società giusta*.

2. La Natura

Innanzitutto, soffermiamoci sul titolo dell'opera di Vanini che è qui in analisi, *I meravigliosi segreti della Natura, regina e Dea dei mortali*, titolo che evoca una concezione della natura come realtà *misteriosa, meravigliosa*. Essa è *Dea* dei mortali in quanto loro generatrice e sovrastante in ogni aspetto della vita. Già dal titolo dunque l'opera assume nel pensiero di Vanini l'approdo ad un *naturalismo* esplicito, ormai solo tenuemente mascherato e tutelato rispetto alla censura. L'unica vera *legge* sarà chiaramente nel testo la «Legge della Natura» (DA, 366), le altre *leggi*, ovvero le religioni storiche, non sono considerate altro che «finzioni ed illusioni» (*ibid.*).

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 191.

⁸ Si veda *ibid.*, p. 189.

Nella *dissimulazione*, il Dio cristiano ormai svuotato nelle sue prerogative⁹ verrà solo prudentemente mantenuto come *garante* che «consente che tutto scorra secondo – comunque – l'ordine naturale» (*DA*, 247). In altri luoghi dell'opera, l'Autore – sempre nel gioco *dissimulativo* – identificherà Dio con la natura, ma in realtà essa è per lui autonoma.

Non avviene in Vanini una mera sostituzione di un dio con un altro dalle medesime caratteristiche¹⁰. La natura è chiamata eloquentemente «Dea» in quanto generatrice, sede di tutti gli eventi della vita, *miracolosa* agli occhi dell'uomo per le sue capacità multiformi. Essa è sì proclamata come «sapiientissima maestra, che non fa nulla invano» (*DA*, 193), ma ciò non significa che operi come un'*intelligenza superiore* e che il *divenire* sia dominato da una *provvidenza*. Essa non ha una trama di *strutture metafisiche* superiori che garantiscono *valori* e *gerarchie ideali*. La *natura vaniniana* è così apparsa piuttosto come tendente a svilupparsi in maniera *informe*, priva di organizzazione¹¹. Tuttavia essa si manifesta con proprie *leggi interne*, con *uniformità* presenti nelle plurime *multiformità*. È insomma possibile cogliere nella *natura vaniniana* un'immagine con una certa coerenza¹²; Vanini è volto proprio a ricondurre tutti i fenomeni all'interno delle *leggi naturali*, con una propensione scientifica moderna. Se è interessato ad indagarne le difformità, i modi abnormi, i fenomeni difficilmente inquadrabili¹³, questo è dovuto proprio al fatto che vuole reintrodurre ciò che appare *meraviglioso*, *miracoloso* – il che nella visione cristiana ha preso il significato di evento *extra-naturale* – all'interno alla medesima natura¹⁴.

3. Terra e cieli

Ma veniamo ad un'analisi ordinata del testo. Esso è suddiviso in quattro libri, composto di dialoghi tra il medesimo autore «Giulio Cesare» e «Alessandro», allievo e compagno di dispute, presumibilmente immaginario. Il primo libro tratta del «cielo» e dell'«aria» (*DA*, 1-85), il secondo dell'«acqua» e della «terra» (*DA*, 86-184).

⁹ Si rimanda a G.C. Vanini, *Tutte le opere*, cit., nota 285, pp. 1735-1736.

¹⁰ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 214. Secondo l'Autore, l'operazione di Vanini non vuole essere una *deificazione* della natura.

¹¹ Si veda, in particolare, M.T. Marcialis, *Uomo e natura in G.C. Vanini e nel libertinage érudit*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, Atti del Convegno di studi (Lecce-Taurisano, 24-26 ottobre 1985), Galatina, Congedo, 2003, pp. 310-311.

¹² Cfr. *ibid.*, cit., p. 313.

¹³ Si rimanda *ivi*.

¹⁴ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 208.

Tra le principali ipotesi sui cieli e la terra, vi è che siano *eterni*; Vanini scrive: «Io per la verità se non fossi cristiano, [...], concluderei che il mondo è *eterno*» (DA, 135). Egli si pone dunque in contrapposizione con la teoria teologica della fine del creato, implicando anche che il mondo sia *increatedo*¹⁵.

Nel Dialogo II, *La materia del cielo*, volendo sostenere la dignità delle cose terrene, l'Autore afferma che «la materia del cielo è identica a quella terrena» (DA, 9-10), cosicché in entrambe si corrompe «ciò che ne è composto» (DA, 10).

Egli abbozza inoltre un'immagine *meccanicistica* alla fine del Dialogo IV, *La forma e il motore del cielo*, paragonando i movimenti dei moti del cielo ai «vilissimi macchinari degli orologi» (DA, 21): esso procederebbe dunque autonomo «nel medesimo movimento», cioè procederebbe semplicemente secondo la «sua *pura forma* e non dal volere di un'Intelligenza» (DA, 21-22).

Nel Dialogo V, *Il moto, il centro e i poli dei cieli*, Vanini attacca i *dogmi* secondo cui «il cielo necessita di un centro immobile intorno a cui ruotare» (DA, 24), giudicati mere teorie di quella «plebaglia dei filosofi» che «dicono che la Terra fu resa immobile proprio perché il cielo le ruotasse intorno» (*ibid.*). L'operazione ha come conseguenza il superamento dell'idea cristiana dell'*immobilità e centralità* della Terra nell'Universo.

4. *Gli animali e l'uomo*

Il terzo libro de *I meravigliosi segreti della natura* è quello ove l'Autore si spinge a trattare gli ambiti e le ipotesi biologiche più sconvolgenti per il lettore: reca il titolo *La riproduzione degli animali e taluni loro affetti* (DA, 185-351), ma è significativamente composto in gran parte di dialoghi dedicati alla *natura dell'uomo*.

Nei primi dialoghi di questo libro, Vanini discute con Alessandro dei diversi e straordinari modi in cui si generano gli animali: la generazione *da simile a simile*, quella *spontanea* e quella *equivoca* (dall'incrociarsi di esseri differenti). Il tipo di generazione più straordinaria e imprevedibile è forse quella *spontanea*, trattata nel testo più come ipotesi curiosa nata da testimonianze e scritti del passato (come quelli di Girolamo Cardano), che come certezza certificata direttamente. La più comune *generazione spontanea* sarebbe quella dalla *putredine* di animali, o comunque dai *fanghi*. Da essa, per effetto del sole e del calore, nascerebbero topi, rane e uccelli (DA, 57-60, 186-187, 227, 233), pesci e anguille (DA, 199). I vermi nascerebbero dalla putredine degli alberi morti (DA, 163-164), oltre che dalle carogne degli a-

¹⁵ Si veda *ibid.*, p. 251.

nimali. Molti pesci invece si genererebbero dalla spuma più pulita delle acque salate dei mari, come le acciughe grazie all'energia del cielo (DA, 199-200); altri pesci, come le tinche, dalle acque delle paludi. Le api nascerebbero invece dal miele non putrefatto (DA, 230).

Nell'eliminazione di qualsiasi fondazione metafisica delle specie – nello spezzare gli individui dalla trama di essenze gerarchicamente ordinate e trascendenti – Vanini diverge dall'idea che esse siano *entità fisse e stabili* e consente il *trapassare* degli individui da una specie all'altra, aderendo al motivo della *trasmutazione universale*¹⁶. È il caso della *generazione equivoca*, delle trasformazioni di piante e animali in altre piante e animali (DA, 229). Le forze della natura permetterebbero, per esempio, addirittura la generazione degli animali dalle piante: alcuni uccelli e pesci nascerebbero dalle fronde degli alberi (DA, 200-201).

La questione si fa più delicata quando, nello spiegare queste meraviglie naturali, Vanini a più riprese fa considerazioni sulla possibilità che ciò riguardi anche la generazione dell'uomo. Egli discute del perché taluni pesci hanno sembianze umane, e ipotizza *trasmutazioni* e possibili accoppiamenti tra pesci e uomini (DA, 203-205). Arriva così a chiedersi: «Se una pianta si può trasformare in un'altra, come il grano in loglio, il cavolo in rapa e in senape, [...] perché non dovrebbe un animale trasformarsi in un altro? Se il seme dell'asino nell'utero della cavalla si trasforma così da far nascere un mulo, che cosa impedisce che anche il seme del pesce possa trasformarsi così da far nascere un uomo?» (DA, 205).

Veniamo allora ad uno dei più controversi dialoghi dell'opera, il XXXVII, intitolato *La generazione del primo uomo*. Qui Vanini torna a parlare della *generazione spontanea*, ipotizzandola anche per l'uomo, e lo fa riportando opinioni di «atei». Scrive: «Diodoro Siculo riferisce che il primo uomo si è generato per caso dal fango della terra» (DA, 232); questa possibilità è bollata da Vanini come «favola», ma trova sostegno nelle parole di Cardano, che avrebbe scritto: «Bisogna credere che non solo animali [...] piccoli, ma anche quelli più grandi, anzi tutti quanti, abbiano origine dalla putredine» (DA, 233). Vanini fa rispondere a Cardano dall'interlocutore dialogico Alessandro: «Ragionamento veramente egregio quello di Cardano! Il topo può nascere dalla putredine, quindi ciò è possibile anche per l'uomo» (*ibid.*). Sembra che qui Vanini tratti in maniera ironica i ragionamenti di Cardano, ma con quell'*ambiguità* che gli permette di esporre teorie che pongono l'uomo all'interno del *regno animale*, al livello degli animali più miseri.

Ancora più interessanti, per il riferimento ad un altro primate, sono le frasi successive del medesimo dialogo: «Altri fantasticarono che il primo uomo

¹⁶ Si rinvia, in particolare, a M.T. Marcialis, *Uomo e natura*, cit., p. 317.

sia nato dalla putredine di *scimmie*, di porci e di rane. A tali animali, infatti, egli è molto simile nella carne e nei costumi» (DA, 233). Aggiunge: «Ci sono, poi, alcuni atei, più moderati, i quali affermano che soltanto gli Etiopi derivano dalla specie e dal seme delle scimmie, perché negli uni e nelle altre si nota lo stesso colore» (*ibid.*). All'obiezione dell'interlocutore che segnala come l'uomo diversamente da questi animali cammini in stazione eretta, Vanini risponde con una visione di *graduale evolucionismo*: «Gli atei vanno dicendo che i primi uomini camminavano curvi allo stesso modo dei quadrupedi; infatti, quando diventano vecchi, essi camminano come gli animali a quattro zampe» (DA, 234). È significativo il quesito sperimentale a cui accenna poi l'interlocutore, che sarà tipico delle scienze dell'uomo dell'Illuminismo: «Avrei proprio desiderio di fare un esperimento di questo tipo: se cioè un bambino, appena nato, educato nei boschi, diventi un quadrupede» (*ibid.*). In questo passo, l'ipotesi della stretta comunanza uomo-animale riceve il carattere non solo *evolutivo*, ma dell'attualità: l'uomo ha origini animali e, se non fosse per la *cultura* che educa ogni singolo, se non fosse inoltre che i bambini vengono «legati in fasce con le braccia strette» (*ibid.*), potrebbe avere abitudini psicomotorie pari agli altri animali. A fine dialogo, Vanini nega che l'uomo sia stato creato per *dominare* sugli altri esseri viventi: «Se l'uomo è predatore delle bestie, più spesso ne è predato [...]. Se l'uomo uccide, viene a sua volta ucciso, se divora gli altri animali, ne è anche divorato» (DA, 235); aggiunge poi che non è stato il *peccato originale* a toglierci il dominio sugli animali.

Veniamo ai passi che trattano la generazione per *accoppiamento tra simile e simile*, che accomuna diversi animali all'uomo. Essa è anche pretesto per discutere la provenienza dell'*anima* del nascituro, se da Dio o dal «seme» dei genitori. Nel dialogo XXIX (sempre del terzo libro), *Il seme genitale*, Vanini afferma di non credere che la «*forma* degli animali» derivi «dall'esterno» (DA, 186), altrimenti dice – come insegna Aristotele – non si potrebbe nemmeno parlare di «generazione», che avviene solo con la trasmissione dai genitori. Un cucciolo non sarebbe completamente figlio dei suoi genitori, ma sarebbe figlio dei cieli (*ibid.*). La *forma*, che è l'*anima*, deve trovarsi già nel seme dei genitori: «Il corpo sarà fabbricato dalla *sostanza*. Ma questa è la *forma* del seme e la *forma* del seme, se non è *anima*, è cosa bruta [...]. Quindi è *anima*. D'altronde che cos'è l'*anima* se non *spirito*? E questo si trova nel seme il quale è appunto informato dal nostro *spirito*» (DA, 187). Ancora: «Le *forme* [...] sono in potere della materia come nel seme del cavallo è contenuta la *forma* equina» (*ibid.*).

Poco oltre è ancora più esplicito l'interlocutore Alessandro nell'affermare l'*indipendenza* della *materia* che compone gli animali da *spiriti immateriali* provenienti dall'*esterno*: «Lo *spirito* è parte del seme, non è quindi strumento efficiente, ma *materia*» (DA, 191). Nell'Autore il processo generativo si

risolve tutto all'interno della *materia* e l'*anima* è naturalisticamente ricondotta all'*energia* stessa del seme¹⁷. Più oltre, Vanini si prende gioco abbastanza scopertamente delle autorità religiose: «Io [fino ad ora] ho parlato dell'*anima vegetativa e sensitiva*, non di quella *razionale* che, come noi *crediamo*, è stata infusa non dal seme ma da Dio» (DA, 192). L'*anima razionale* sarebbe prerogativa dell'uomo, scrive ironicamente l'Autore: «Sono costretto a compiangere l'umana miseria: il seme umano non può generare l'uomo, perché l'uomo è tale per la *forma* che è infusa da Dio; ma il cane genera da se stesso un cane: dunque, il seme di un cagnolino sarà più eccellente del mio?» (DA, 192-193). La conclusione che se ne può dedurre – tra le maglie della *dissimulazione* – è dunque che l'*anima* è radicata nel corpo ed è riconducibile a qualcosa di *materiale*: gli *spiriti materiali/animali/vitali*¹⁸. Scriverà molto oltre: «Lo spirito è come un vento che proviene dagli umori rarefatti del calore. Quest'ultimo è la causa efficiente dello spirito, gli umori ne sono la materia» (DA, 316). Il luogo dove si raggrupperebbero questi *spiriti* provenienti da tutto il corpo sarebbe il cuore (DA, 337).

Così, tornando alla generazione, possiamo leggere nel dialogo XXXVIII, intitolato *Le macchie contratte dai bambini nell'utero*, come avviene il passaggio dei caratteri dei genitori ai figli: «Il seme [umano] è inadeguato a generare la prole se non è informato dagli *spiriti* diffusi per tutto il corpo, i quali sono totalmente impegnati a formare e modellare il feto» (DA, 237). Ancora: «Il seme fluisce dalle parti più importanti del corpo [dei genitori] ed accoglie in sé la natura e le energie di tutte le membra. Perciò esso contrae quei vizi che si trovano in qualche parte del corpo e li trasmette al feto. Per questo apprendiamo da Properzio che: "Ognuno segue i semi della propria natura"» (DA, 238). Il carattere e le qualità dell'uomo si formerebbero così – come negli altri animali – a partire da condizioni fisiche, biologiche, ricevute dal *seme* dei genitori.

Il resto del libro terzo è volto proprio a mostrare che ciò che gli uomini sono lo devono a fattori *ereditari* ed *ambientali*. Ironico e crudo nella descrizione dei particolari è l'esempio che Vanini porta di se stesso e dei suoi genitori. Egli racconta di aver fatto un sogno, durante il quale si è creduto nato «fuori dal legittimo letto coniugale», conseguendo «aspetto bello ed elegante, vigorose energie fisiche e *lucidità di mente*» (DA, 321-322). E invece, nella realtà, a causa della vecchiaia del padre, il cui «ardore giovanile era ormai sbollito», egli ricevette «scarsi gli *spiriti*», il suo «seme era imbevuto di modeste energie», dunque ebbe «in dote meno energie e meno vigore» (*ibid.*). Come si legge, trattando dell'ereditarietà dei caratteri, Vanini include anche qualità generalmente attribuite all'*anima*.

¹⁷ Cfr. G.C. Vanini, *Tutte le opere*, cit., nota 4, pp. 1708-1709.

¹⁸ Si veda *ibid.*, nota 24, pp. 1712-1713.

Nel dialogo XLIX, *Gli affetti dell'uomo*, Vanini delinea una vera e propria *dottrina materialistica delle passioni e degli affetti*¹⁹. Mostra come gli *affetti* non siano altro che *reazioni e modificazioni biologiche* stimulate dalle *immagini* della mente: la paura, la gioia, l'ira, il desiderio di vendetta, il pianto, il riso, il solletico, l'impallidire, il tremare e via dicendo, sono tutti *fenomeni* dovuti a reazioni *fisiche* degli «spiriti» e di altre sostanze corporee, che si contraggono ed espandono, tra calore, freddo e vapori, con reazioni differenti tra uomini e donne, tra persone di diversa statura e così via.

Gli *spiriti* permettono anche l'attività del pensiero e del filosofare, durante il quale «si portano dal cuore al cervello» (DA, 320); essi sono «strumento di intelligenza» (DA, 345), come delle altre funzioni dell'organismo, tant'è che non possono essere impegnati in troppe attività contemporaneamente (DA, 183).

5. Rifondazione della morale e degli ideali sociali sulla legge della natura

Vedendo come nella visione di Vanini i fattori *biologico-materialistici* caratterizzano l'uomo, possiamo capire che tutto ciò ha necessarie implicazioni sulle considerazioni morali, fino al discorso sociale e politico.

Il ruolo dei fattori *materiali* ed *organici* in rapporto all'*immaginazione* prendono nella descrizione delle dinamiche interiori del singolo un grande spazio, così che *intelletto* e *ragione* ne risultano indeboliti²⁰. Vanini mostra come l'*intelletto* può perdere il suo potere, quando – ad esempio – l'uomo non è in grado di sottrarsi alla «violenza dell'abbondante umore melanconico» (DA, 347) che influenza la realizzazione della *felicità*²¹. Gli «*organi* e gli *spiriti* [...] perfetti ed idonei alla *facoltà razionale*» possono essere «annientati dagli *umori perversi* prodotti nell'organismo o dal seme o da altre cause» (DA, 342).

Sempre nel dialogo *Gli affetti dell'uomo*, in merito alle spiegazioni della violenza, egli scrive: «Se non fossi figlio e discepolo dei Cristiani direi che gli uomini sono spinti al delitto non per istigazione dei demoni, ma dagli *umori viziati* [...], contraggono tali vizi [...] dal *seme*, dalla *immaginazione dei genitori* nel momento in cui si accoppiano, dall'*educazione*, dagli *influssi astrali*²², dalla *insalubrità dell'aria* e dai *cibi*» (DA, 339-340). Spiega così ancora come «dal *seme* derivi la depravazione dei costumi» (DA, 341), e ancora, come anche «dal cibo dipenda la rettitudine e la malvagità dei nostri *comuni*» (DA, 348).

¹⁹ Cfr. *ibid.*, nota 532, p. 1759.

²⁰ Si rinvia a M.T. Marcialis, *Il ruolo dell'immaginazione nella filosofia di Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del convegno di studi (Taurisano, 28-30 ottobre 1999), Galatina, Congedo, 2000, p. 12.

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 14.

²² «Influssi» meramente *materiali*.

Il quarto libro, intitolato *La religione dei pagani* (DA, 352-495), prende in realtà di mira la religione cristiana. Questa è la parte più polemica dell'opera: vi vengono denunciati i dogmi religiosi come *espediti* promossi da profeti, sacerdoti e politici per meglio dominare e schiavizzare le masse. Tali inganni, secondo Vanini, sono possibili a causa delle debolezze della *natura umana*, facilmente vittima, con il ruolo dell'*immaginazione* e degli *umori*, di suggestioni e paure. La religione, che si sviluppa nel singolo per educazione dell'ambiente sociale²³, trova poi terreno fertile tra chi nel popolo è più umile.

Dietro la critica della religione non vi è dunque una sterile polemica contro credenze auliche che possono alleviare le difficoltà della vita, ma vi è una vera e propria denuncia del *ruolo strategico* che essa assume nell'iniquo sistema sociale. La religione è considerata *strumento ideologico* di sostegno alle *menzogne* utili per il controllo e l'ingiustizia sociali²⁴.

Abbiamo visto nel nostro *excursus* antropologico come siano affrontati argomenti e teorie in maniera difforme dai canoni morali del tempo; questa distanza si registra soprattutto per quanto concerne l'etica sessuale²⁵. Vanini critica i «discepoli del pudore», ossia chi, «ad onta della Natura», «vergognosamente» chiama «vergogne» gli «organi nobilissimi che sono artefici e maestri della procreazione» (DA, 311). La morale cristiana si oppone spesso – per Vanini – alla *morale naturale*: i digiuni e l'abnegazione indeboliscono gli uomini, il matrimonio infaucisce il piacere della procreazione, la considerazione negativa del desiderio carnale e del piacere fanno assolvere i doveri coniugali senza vigore, così da dare al mondo figli deboli²⁶.

Se le religioni hanno imposto *precetti relativi*, essendo *fenomeni storici* che – come le cose organiche – sono destinati a perire (DA, 385-391), la *legge della natura* invece è *unica* e rimane *eternamente imperturbata*. Anche la politica è un fatto *storico*, la sua *secolarizzazione integrale* – operata dall'Autore – annulla l'idea di una *legittimazione divina* e fa emergere il *potere* in quanto *dominio* e *volontà di potenza*; quella del potere è così una sorta di *storia naturale*²⁷ su cui gli uomini possono agire.

L'uomo dovrebbe dunque slegarsi dai vincoli delle religioni: il pensie-

²³ Si rinvia a É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, in G. Papuli, *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit., p. 130.

²⁴ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 189.

²⁵ Vedi, per esempio, G. Spini, *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, nuova ed. riveduta e ampliata, Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 137.

²⁶ Cfr. É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, cit., p. 136.

²⁷ Cfr. F. Fistetti, *Etica della 'fælicitas' e mortalità della ragione in Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, cit., pp. 289-290.

ro del filosofo salentino si fa radicale, sfociando in una visione *ateistica*. Ma tale *ateismo* non ha un contenuto meramente *distruittivo*, come ha sottolineato Andrzej Nowicki: infatti, Vanini sostituisce e recupera con equivalenti *laici* molti concetti di cui la religione cristiana si era precedentemente appropriata²⁸. Essa, per esempio, attribuisce solo a Dio l'*eternità* (sottraendola alla Natura), la *bontà* e la *ragione* (togliendo all'uomo la capacità *autonoma* di queste facoltà)²⁹. L'uomo, in Vanini, deve ritrovare un contatto con la «stessa Natura» che l'ha generato, anche per formulare il proprio *ordine morale* interiore; essa infatti – scrive – «scolpi» la sua «legge negli animi di tutti i popoli» (DA, 366). Tale esortazione ci dà la misura di come il suo programma sia intimamente *costruttivo*³⁰. La *de-teologizzazione* dell'uomo, il combattere la visione *antropocentrica* e *antropomorfica* che lo vuole vedere al centro dell'universo e dominatore degli animali, non è necessariamente uno svilimento, nella visione di Vanini, ma piuttosto può essere un recupero di una *dignità* differente. L'uomo della religione cristiana, anzi, è in fin dei conti un essere *caduto*, macchiato dal peccato, che non ha meriti personali: deve a Dio la sua condizione di privilegio e può comportarsi moralmente bene per *grazia divina*³¹. L'uomo *de-teologizzato* invece può con *dignità* porsi come essere che, conoscendo se stesso e gli *spiriti animali* che lo compongono, può coltivare efficacemente la sua parte *razionale*³². La *ragione* è una *potenza naturale* chiamata a governare le potenze medesime della natura – *spiriti*, *umori*, corporeità – in ambito individuale e in ambito sociale, nell'individuo, nei regni e negli Stati³³. Per ben vivere è necessario lavorare anche sull'«educazione» e sull'«abitudine». Vanini scrive di come «la forza della *consuetudine* contribuisca moltissimo alla formazione dei *costumi*» (DA, 343-344). Tale considerazione ci richiama facilmente ad altri filosofi della prima età moderna come Michel de Montaigne, che parlò dell'importanza della *coustume* (costume/abitudine/educazione) nella formazione degli individui e delle società³⁴. Tramite l'*autogoverno* del corpo e delle facoltà, l'uomo può aspirare ad una propria *felicità*³⁵, nell'*indipendenza* e *responsabilità* di sé; questa visione è preludio all'immagine dell'*uomo dei lumi* del secolo successivo. Fondamento e

²⁸ Si veda A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., pp. 251, 262.

²⁹ Cfr. *ivi*.

³⁰ Si veda F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 276.

³¹ Su questo, è utile – in particolare – A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., pp. 251-253. L'Autore mostra come Vanini denunci l'alienazione operata dalla teologia medievale, che ha sottratto *razionalità* e *moralità* all'uomo trasferendola tutta in Dio.

³² Cfr. *ivi*.

³³ Si rinvia a F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 290.

³⁴ Si veda M. de Montaigne, *Essais*, cap. XXIII.

³⁵ Cfr. F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 290.

criterio di misura della *felicità* umana è quindi la *natura*, riferimento imprescindibile in etica e in politica³⁶.

L'uomo vaniniano può poi aspirare ad un tipo di *eternità laica*, certo meno idilliaca di quella promessa dal Cristianesimo, ma più verosimile: ciò attraverso la trasmissione dei propri caratteri ai figli con l'amore dell'atto sessuale³⁷, oppure attraverso l'impegno *culturale* nel fare acquisire onore al proprio *nome*, *dandosi eternità* trasmettendo le proprie opere ai posteri³⁸.

Il valore dato da Vanini alle opere umane potrebbe avere culmine – secondo Nowicki – nella nozione di «Repubblica letteraria» (*DA*, 419, 492-493), ossia in una visione utopistica di una società *giusta* che costruisce un mondo di *meravigliose opere umane*³⁹. Certamente l'idea è di una società ove i filosofi non siano costretti a nascondere il loro pensiero, ove non siano imposti dogmi che fanno leva sull'ignoranza del popolo per renderlo schiavo, ove i governanti seguano il bene comune e non il proprio tornaconto, ove vi sia una *vera cultura* basata sulla sola *ragione*. Tutto ciò permetterebbe la realizzazione di quel *maturo senso della giustizia* che l'Autore intimamente ci trasmette. *Filosofia* e *ragione* sarebbero i punti di riferimento della nuova società. Vanini, esprimendo tale esigenza di *rinnovamento*, di *ristrutturazione* dell'assetto societario, sembra volto più al futuro che al presente, al concreto miglioramento delle condizioni di vita degli uomini che verranno⁴⁰.

6. Considerazioni finali

L'opera presa in esame è stata considerata dallo studioso Antonio Corsano come un'intelligente penetrazione dei problemi della cultura *scientifico-filosofica* contemporanea a Vanini⁴¹. Pur non avendo dato contributi concreti alla *rivoluzione scientifica* che stava giungendo, il Nostro – secondo Émile Namer – ebbe sentore di alcuni dei risultati e non esitò a sottoscriverli⁴². Principalmente, il merito di Vanini nei confronti della modernità consiste nel dare, col suo *materialismo*, un contributo straordinario al processo di *secolarizzazione* dell'immagine della natura e del reale⁴³. Egli dimostra di avvertire

³⁶ Si veda, in particolare, *ivi*.

³⁷ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 288.

³⁸ Su questo, è utile soprattutto *ibid.*, pp. 293-299.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 298.

⁴⁰ Su ciò, si rinvia particolarmente a G. Papuli, *Pensiero e vita del Vanini*, cit., p. 291.

⁴¹ Cfr. A. Corsano, *Il problema storico*, in G. Papuli (a cura di), *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit., p. 104.

⁴² Il riferimento è a É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, cit., p. 126.

⁴³ Cfr. F. Fistetti, *Etica della 'felicitas'*, cit., p. 275.

l'importanza dei compiti tecnici e *sociali* della *nuova scienza*, della sua capacità di beneficiare gli uomini, liberandoli dalla sofferenza e dalla superstizione⁴⁴.

Il Salentino rimane tuttavia un autore sfuggente, che spesso sostiene qualche cosa per poi ribaltarla poche pagine oltre. È plausibile che non si debbano prendere le teorie da lui esposte come sue certezze, forse nemmeno quelle che riusciamo a cogliere al di là della *dissimulazione*; piuttosto, occorre mettere l'accento su come egli giochi a rompere dogmi e superstizioni. Sembra che, riportando numerose ipotesi – anche fantasiose, erranee – sulla generazione umana, abbia voluto principalmente argomentare l'*indisponibilità della natura* – con la sua estrema varietà – a farsi irretire da schemi e gerarchie metafisiche, da capricci antropocentrici ed antropomorfici. Certo lo fa mettendo a confronto le teorie meno verosimili con altre più ragionevoli ed aggiornate, ma già dal primo Dialogo dell'opera di cui abbiamo trattato ammette di non disporre «di un discorso armonioso, vigoroso e sufficientemente prudente» (*DA*, 2). Di fronte all'*a-sistematicità*, alla *contraddittorietà* dei testi vaniniani, si ha dunque l'impressione che lo strumento dell'*ambiguità* non sia solo espressione pratica della necessità di sfuggire alla censura⁴⁵. Essa pare manifestazione di un vero e proprio *atteggiamento filosofico di reazione* alla condizione sociale, una *protesta* contro la mortificazione del libero pensiero⁴⁶. L'*ambiguità* sembra usata come *strumento dialettico* per sgretolare le conoscenze tradizionali e invitare il lettore a ragionare per conto suo⁴⁷. Vanini esalta i diritti della *ragione individuale*, ossia libera da *ogni* autorità; scrive, in proposito, dello stimato Aristotele: «In quelle cose in cui ognuno è libero di esprimere il proprio giudizio io non mi sentirò mai costretto a giurare le parole del Maestro! [...]. Per quanto Aristotele mi sia amico, ancora più amica mi è la *verità*, come egli stesso ebbe a dire contro Platone» (*DA*, 193). Mettendo sempre a confronto *verità teologiche* e *verità filosofiche*, egli mostra quale sia la direzione *più ragionevole* da seguire. Traccia così delle strade, non strade di certezze, ma indirizzate verso la *verosimile* e *razionale* direzione della natura⁴⁸.

Alla luce di queste considerazioni, non bisogna forse richiedere a Vanini un ruolo scientifico-metodologico rivoluzionario; piuttosto, la cifra del suo pensiero sembra risiedere nell'aver colto e denunciato – in nome di *ra-*

⁴⁴ Vedi, in particolare, A. Corsano, *Il problema storico*, cit., p. 105.

⁴⁵ Cfr. G. Papuli, *Pensiero e vita del Vanini*, cit., p. 290.

⁴⁶ Si veda *ivi*.

⁴⁷ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 311. L'Autore parla della capacità di Vanini di far pensare il lettore, soprattutto quando il suo ragionamento si presenta come *paradosso*.

⁴⁸ Si veda É. Namer, *Un'antropologia filosofica*, cit., pp. 127, 150.

gione e giustizia – il legame tra strutture dottrinali e interessi di potere sociale. Egli opera in questo senso anzitutto con un atteggiamento volto a *far ragionare* il lettore⁴⁹, intellettuale e cittadino, esprimendo una concezione *alta* della filosofia come *impegno*, nel senso di una *pedagogia della ragione e della libertà*.

Nel linguaggio quasi *messianico* – forse anch'esso ironico – del primo Dialogo, Vanini mostra di volersi presentare come portatore di un modo di pensare *di rottura* con la tradizione e con le opinioni del popolo ormai plagiato: «Io rifuggo le opinioni del popolo e pertanto le cose che dirò quanto più saranno lontane dal popolo, tanto più saranno soggette alla calunnia» (DA, 3-4). Dice l'interlocutore Alessandro: «Bisogna pur tentare qualcosa per la filosofia e per gli amici» (*ibid.*), ma l'anelito di Vanini era ad un cambiamento dell'intera società. Destinataria diretta della sua «filosofia più segreta» sarebbe la «gioventù del [suo] secolo» (*ibid.*), quella intellettuale più disinvolta. Il cambiamento della situazione politico-sociale sembra poter avvenire – secondo l'Autore – solo da un *rivolgimento culturale*. L'*inganno* e l'*asservimento politico* non potrebbero avere *presa* su una *società illuminata*. Allo stesso modo, uno *spirito rivoluzionario* non avrebbe presa su un popolo così *schivo* della struttura politico-religiosa. Quella dell'*ateismo* e del *naturalismo* è la strada da lui indicata.

Bibliografia

Opere di Vanini:

Vanini G.C., *Tutte le opere*, a cura di F.P. Raimondi, Milano, Bompiani, 2010.

Studi critici specifici:

Corsano A., *Il problema storico*, in G. Papuli (a cura di), *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, Galatina, Congedo, 1975.

Fistetti F., *Etica della 'fœlicitas' e mortalità della ragione in Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, Atti del Convegno di studi (Lecce-Taurisano, 24-26 ottobre 1985), Galatina, Congedo, 2003.

Marcialis M.T., *Il ruolo dell'immaginazione nella filosofia di Giulio Cesare Vanini*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del Convegno di studi (Taurisano, 28-30 ottobre 1999), Galatina, Congedo, 2000.

⁴⁹ Cfr. A. Nowicki, *Le categorie centrali*, cit., p. 311.

- Ead., *Uomo e natura in G.C. Vanini e nel libertinage érudit*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, cit.
- Namer É., *Un'antropologia filosofica*, in G. Papuli (a cura di), *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit.
- Nowicki A., *Le categorie centrali della filosofia del Vanini*, in G. Papuli (a cura di), *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, cit.
- Papuli G., *Pensiero e vita del Vanini: verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*, in Id., *Studi vaniniani*, Galatina, Congedo, 2006.
- Id., *Recenti studi vaniniani*, in F.P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*, cit.
- Spini G., *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983.

On Hobbes's distinction of accidents

di Agostino Lupoli
(Università di Pavia)

An interpolation introduced by K. Schuhmann in his critical edition of De corpore (chap. VI, § 13) diametrically overturns the meaning of Hobbes's doctrine of distinction of accidents in comparison with all previous editions. The article focuses on the complexity of this crucial juncture in De corpore argument on which depends the interpretation of Hobbes's whole conception of science. It discusses the reasons pro and contra Schuhmann's interpolation and concludes against it, because it is not compatible with the rationale underlying the complex architecture of De corpore, which involves a symmetry between the 'logical' distinction of accidents and the 'metaphysical' distinction of phantasms.

Keywords: Hobbes, De corpore, Accident, Phantasm, Imaginary Space

What I intend to do is to develop some reflections on Hobbes's doctrine of distinction of accidents, a key doctrine to understand Hobbes's doctrine of science. Let me start from a text of chapter six, paragraph thirteen, which contains a fundamental distinction whose sense is diametrically overturned by the 1997 critical edition in comparison with the previous editions. I shall quote the text first according to Schuhmann's critical edition of 1999 and then according to *editio princeps* of 1655:

Principia autem illa solae Definitiones sunt, quarum duo sunt genera. Alia enim sunt eorum vocabulorum, quae res significant, *quarum causa aliqua intelligi <non> potest*; alia eorum, quae res significant, *quarum causa intelligi potest*. Prioris generis sunt corpus sive materia, quantitas sive extensio, motus simpliciter, denique quae omni materiae insunt. Secundi

Principia autem illa, solae Definitiones sunt, quarum duo sunt genera, alia enim sunt eorum vocabulorum, quae res significant *quarum causa aliqua intelligi potest*; alia eorum quae res significant *quarum causa intelligi non potest*. Prioris generis sunt corpus sive materia, quantitas sive extensio, motus simpliciter, denique quae omni materiae insunt. Secundi generis

generis sunt corpus tale, motus talis et tantus, magnitudo tanta, talis figura, aliaque omnia, quibus unum corpus ab alio distingui potest¹.

sunt corpus tale, motus talis & tantus, magnitudo tanta, talis figura, aliaque omnia quibus unum corpus ab alio distingui potest².

The text of the critical edition differs from all previous editions (except for 1997 German translation by Schuhmann himself): it differs not only from the 1655 *editio princeps* but also from the 1656 English translation, anonymous but published and revised by Hobbes himself. It differs from the next seventeenth and eighteenth century editions and from both the Molesworth editions and the 1972 Italian translation. It differs from all those previous editions because of the interpolation/displacement of the negation *non* which, obviously, reverses the meaning of the sentence³.

Thus, at this fundamental juncture in Hobbes's argument we have two contrasting versions of the doctrine of the distinctions of accidents.

The fact that Schuhmann needs to make such interpolations clearly shows, if only, how puzzling is this crucial point, essential to understanding the doctrine of distinctions of accidents.

The first question is, of course, why does Schuhmann make the interpolations? i.e.: why does he add the first negation and expunge the second one? The second question is: are his motivations justified, admissible or convincing?

To answer the first question is rather easy and it demands only to explain the contradiction Schuhmann admittedly intends to eliminate reversing the relationships between the sets of accidents *that have/have not some conceivable cause* and the sets of accidents *which are common to all Matter/we can distinguish bodies by*.

¹ Thomas Hobbes, *De corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, Édition critique, notes, appendices et index par Karl Schuhmann, Introduction par Karl Schuhmann avec la collaboration de Martine Pécharman, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999 (hereafter referred to as Dc 1999), VI.13, p. 67 (bold mine).

² *Elementorum philosophiae sectio prima De corpore. Authore Thoma Hobbes Malmesburiensi*, Londini: Andrae Crook, 1655 (hereafter referred to as Dc 1655), VI.13, p. 50 (bold mine).

³ The sentence, in the version of all mentioned editions, is as follows (I quote only the version of 1656 ed. for the sake of brevity): «Now, such Principles are nothing but Definitions; whereof there are two sorts; one, of Names, that signifie such things as have some conceivable Cause, and another of such Names as signifie things of which we can conceive no Cause at all. Names of the former kind are, Body or Matter, Quantity or Extension, Motion, and whatsoever is common to all Matter. Of the second kind are, such a Body, such and so great Motion, so great Magnitude, such Figure, and whatsoever we can distinguish one Body from another by» (*Elements of philosophy the first section, concerning body written in Latin by Thomas Hobbes of Malmesbury; and now translated into English; to which are added Six lessons to the professors of mathematicks of the Institution of Sr. Henry Savile, in the University of Oxford*, London: Printed by R. & W. Leybourn for Andrew Crooke, 1656 (hereafter Dc 1656), VI.13, p. 59 (bold mine). Cf., also, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart., London: J. Bohn, 1839-1945, I, p. 81.

According to all pre-Schuhmann editions, to the former kind of accidents (i.e. what «have some conceivable Cause») belong «whatsoever is common to all Matter», i.e. the accidents common to all bodies; to the latter (i.e. the accidents «which we can conceive no Cause at all») belong the accidents «we can distinguish one Body from another by». According to Schuhmann the relationships must be inverted.

The context is known. The thirteenth paragraph distinctions come after Hobbes has affirmed, in the previous paragraph, that «the whole Method... of Demonstration is *Syntheticall*, consisting of that order of Speech, which begins from Primary or most Universall Propositions, which are manifest of themselves»⁴. These primary propositions, or «principles» are definitions, and definitions are in terms of causes, that is in terms of generations produced by simpler accidents (that is, again, ultimately in terms of motion of simpler accidents). Hobbes's definition process implies of course ultimate or first accidents (otherwise there would be an infinite regress) coinciding with their own causes; and this is the avowed case of motion. Therefore it is quite natural to think that Hobbes's distinction of definitions provides, in the chain of definitions, the existence of first, simple and universal accidents, not caused or generated (and in this sense whose causes are not known). And what follows in the paragraph seems to confirm this interpretation:

And Names of the former kind [which, according to the critical edition, are those whose cause we cannot conceive] are well enough defined, when by Speech as short as may be, we raise in the Mind of the Hearer perfect and cleer Ideas or Conceptions of the Things named, as when we Define Motion to be *the leaving of one place, and the acquiring of another continually*; for though no Thing Moved, nor any Cause of Motion be in that Definition, yet at the hearing of that Speech, there will come into the Mind of the Hearer an *Idea* of Motion cleer enough⁵.

In conclusion, since Hobbes admits that there are accidents (first: motion) whose definitions cannot be in terms of causes, but are only «Speeches» capable to «raise in the Mind of the Hearer perfect and cleer Ideas or Conceptions», it seems far more logical to identify them (contrary to all pre-critical editions) with the second kind of accidents, above defined as those «of which we can conceive no Cause at all» (as Schuhmann does), rather than with the first sort above defined as those whose causes we conceive (as all previous editions do).

From this point of view, Schuhmann's choice appears to be quite justified and defensible. It appears also quite in line with Hobbes's doctrine that

⁴ Dc 1656, VI.13, p. 59.

⁵ *Ibid.*

these universal accidents are the natural equipment of the constitutive «manners by which» the mind conceives any body⁶.

I myself, before methodically reflecting about Hobbes's doctrine of science, had come to the same conclusion; but later I changed my mind, for many important reasons, both, so to say, historical and conceptual. The historical one is, of course, that all the editions of *De corpore* published during Hobbes's life (even though neglecting the later editions) agree on the same (so to say) *erroneous* version, and, in particular, the 1656 English translation which, though anonymous, was certainly revised by Hobbes himself.

The conceptual ones are more complex and demand a longer argument.

The interpretive problem is clearly this: whether the accidents «common to all Matter» («quae omni materiae insunt») are those which «have some conceivable Cause» («quarum causa aliqua intelligi potest»), or else are those «of which we can conceive no Cause at all» («quarum causa aliqua intelligi non potest»), as Schuhman reads.

Admittedly the matter is not one of minor importance. Firstly, we need to begin by asking whether there is some ambiguity in the expressions («things» or) «accidents» which «have/have not some conceivable Cause». In fact, this expression can have another sense than what, given the context, seemed the more logic and spontaneous to Schuhmann.

Actually we cannot overlook that this couple of concepts – *accidents whose causes are conceivable* and *accidents whose causes are not conceivable* – appears in the first step of Hobbes's argument, that is in the definition of philosophy itself:

Philosophia est effectuum sive phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio⁷.

Philosophy is such knowledge of Effects or Appearances, as we acquire by true Ratiocination from the knowledge we have first of their Causes or Generation: And again, of such Causes or Generations as may be from knowing first their Effects⁸.

Now, this definition provides (as the chap. XXV.1 shows) for two cases of acquiring philosophy (i.e. science): the first is when we can conceive the causes of accidents, the second is when we do not conceive them. In the first one we can proceed deductively from definitions in terms of conceived causes (*conceptis causis*: that is «known generations») and this is undoubtedly the domain of common accidents (that is geometry: or, better *philoso-*

⁶ Accident is «the Manner by which any Body is conceived» (Dc 1656, VIII.2, p. 75).

⁷ Dc 1999, I.2, p. 12.

⁸ Dc 1656, I.2, p. 2.

phia prima and *de rationibus motuum and magnitudinum*). In the second case we also have to proceed deductively, but starting from hypothetical definitions, that is definitions in terms of hypothetical generations built or imagined according to (as Hobbes says in chap. XXV) «such general Propositions as have been already demonstrated»⁹. And this is undoubtedly the domain of accidents that make us «distinguish one Body from another», which is as much to say: the accidents «determined» that belong to «singular things»¹⁰, that is, as we have seen, «such and so great Motion, so great Magnitude, such Figure», but also such color, such sound, such savor etc. (that is the domain that Hobbes also calls that of the «Variety of those things we perceive by Sense»¹¹. And this is certainly the domain of physics.

What can deceive us is that to this domain belong not only those accidents that are the «sensible qualities», «*qualitates sensibiles*»¹², but also the quantitative ones if they are determined («*such and so great Motion, so great Magnitude, such Figure*»), that is to say, when they have thegnoseological function of distinguishing in our perceptive activity one Body from another (they are to be understood as those that make up the actual perceptive content of the «singular thing»).

It is true that the accidents determined (by which a body is distinguished from another, or belonging to «singular things») can be explained only by hypothetical causes, or generations in terms of the common accidents (that, for the sake of simplicity, we can call *quantitative*) which being «universals» in the end cannot be defined but in terms of causes which «are manifest of themselves»¹³, but this is not to say that they (the common ones and universal) could be identified with accidents whose causes are inconceivable (as Schuhmann does).

Schuhmann's construal, although it arises from a real ambiguity, may induce us to miss that the distinction, between accidents *whose cause is conceivable* and accidents *whose cause is not so*, concerns the fundamental cognitive status of accidents, which is the rationale of the whole Hobbes's doctrine of science. A distinction so fundamental for the role it plays in the structure of *De corpore* as to be quite appropriately comparable to the distinction between analytical and synthetic judgments in Kant's *Critique of Pure Reason*.

Like Kant's distinction, Hobbes's one actually conditions the deploying of all the argument of *De corpore* since it defines two distinct domains of

⁹ Dc 1656, XXV.1, p. 290.

¹⁰ Dc 1656, VI.4, p. 50.

¹¹ Dc 1656, VI.5, p. 51.

¹² Dc 1656, VI.6, p. 53; Dc 1999, VI.6, p. 61 and XXV.3, p. 270.

¹³ Dc 1656, VI.5, p. 51.

science (in the proper sense of science, that is as «*cognitio τοῦδιότι*»¹⁴. The former can be correctly said *a priori*, because all accidents belong to it whose kinetic generations (to be used in definitions) the mind has the power to imagine (or conceive). In other words, this is the domain of the accidents whose kinetic constructions (imagined by the mind) coincide with their concepts (like a circle or a geometrical figure). The latter domain is made up of those accidents whose causes cannot be but hypothetical, because their imaginable generations (whatever they may be) no way coincide with their real concept or image (i.e. with the real perceptive content, like a color, or sound and so on)¹⁵. And the construction of all these hypotheses demands a preliminary hypothesis on the kinetic nature of the φαίνεσθαι or «Apparition it self»¹⁶. This domain is of course that of physics.

Thus Hobbes's distinction of accidents (which, as I have already observed, is implied in the first definition of philosophy) is intrinsically connected with the epistemological distinctions between geometry and physics. But there is more; it is even the same connected with the basic distinction, we come upon at the beginning of *Philosophia prima* after the annihilation hypothesis, between two preliminary «considerations» the mind can have of the *things* appearing to it, that is of its phantasmata (of course, before constructing science).

Consideration (to consider) is a fundamental word in Hobbes's vocabulary: «*considerare*, Graece λογξεσθαι, sicut ipsum computare sive ratiocinari συλλογξεσθαι nominant»¹⁷. To consider is the same as reasoning (or beginning to reasoning): *be bring into account* or *in rationes venire*.

The act of considering has intrinsically to do with the nominalistic (or if I may say so, *hyper-nominalistic*) way Hobbes intends the dependence (both conceptual and ontological) of accidents on the substance, that is on the body. The dependence is of course universally admitted by the early modern philosophers, but differently conceived. Now, in Hobbes's perspective (rather complex and often misunderstood), we have no ideas of accidents (ideas in the proper sense) – as it happens in the Cartesian, or Lockean, or Spinoza's approach. Hobbes thinks that the real or *tota* idea is always the actual perception/sensation/imagination/conception of *one* body. On the one hand, the body is not actually perceived/sensed/imagined/conceived but qua

¹⁴ Dc 1999, VI.2, p. 58.

¹⁵ Dc 1999, XII.3. In other words, while, by example, the conception of a circle coincides with the generation by the movement of rotation of a body, the conception of a color will never result from the description, or imagination of a movement (in order that this happens, we have to enter intentionally a hypothetical merely mechanistic world, where the perception itself is reduced to a kinetic event).

¹⁶ Dc 1656, XXV.1, p. 290.

¹⁷ Dc 1999, I.3, p. 13.

figured, white, hard, great, located etc.; namely it is conceived *in many manners* (this is the English word used in 1656 translation for *modi*) or *with* (to use the usual expression) many accidents. On the other hand, of these manners of conceiving the body, there are no real ideas but as ideas of the bodies which are endowed with them.

In other words, there is no real idea of *white*, of *three*, or of *extended*, but as ideas of a *white body*, of a *threesome of bodies*, or of *corpus simpliciter*. The cognitive operation that results in accidents is not an analytic act of logical nature, nor an analytic act of psychological nature (according to the Locke-Berkeley's line of thought), but it is precisely *to consider*. And *to consider* is already reasoning or calculating, because, put very briefly, it consists in not taking into account (then in subtracting) all or certain accidents (that is *manner of conceiving* the body) except that we are concerned in.

On the one hand, it is a basic cognitive operation, because common to all men; on the other hand, Hobbes sees in it the mind leaving an unproblematic terrain and entering in a problematic dimension characterized by the emerging of questions concerning the «cause of names» – or (which is the same) the «cause of concepts» – by the introduction of abstract names¹⁸, and by the explicit construction of propositions (without which the abstract names cannot exist)¹⁹.

We know that phantasms (or ideas) cannot be immediately identified with «accidents», if only because they are numbered as a distinct «kind» («genus») among the «four kinds» of «all things to which we give names, namely, *Bodies, Accidents, Phantasms*, and *Names* themselves»²⁰.

Phantasms – namely, apparitions, phaenomena, ideas – are defined as «*ae quae sentientibus nobis innasci perpetuo experimur*»²¹, namely things «which are perpetually generated within us whilest we make use of our Senses» or of our imagination²². Another aspect of theirs is that: «our Phantasmes or Ideas are not alwayes the same; but that new ones appear to us, and old vanish»²³.

¹⁸ Dc 1999, III.3.

¹⁹ Dc 1999, III.4.

²⁰ Dc 1656, V.2, p. 43.

²¹ Dc 1655, XXV.1, p. 224.

²² Dc 1656, XXV.1, pp. 290-291. Cfr. R. Descartes, *Principia Philosophiae* I.9: «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est» (*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982-1991 (hereafter AT), VIII-1, p. 7). Cfr. anche J. Locke: «The Mind [...], reflecting also on what passes within it self [...]» (*An Essay Concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975, II, XXI.1, p. 233).

²³ Dc 1656, XXV.1, p. 291.

Put briefly, sharing (in a sense) the modern skeptics's approach²⁴ to the epistemological (and gnoseological) problem, Hobbes ascribes the status of indubitability to the cognitive level of mere contents of conscience (that is, for him, of sensation and imagination). Though we do not «know why they are and from what Causes they proceed»²⁵, phantasms (qua what «appears» to conscience) are such as it is impossible to question their existence: «That *there be* such phantasms we know well enough *by nature*» («cognoscimus naturaliter, quod sunt»), and therefore they are «the first Beginnings of Knowledge», «Principia scientiae omnium prima»²⁶. Therefore it is from taking them into a general consideration that *Philosophia prima* (*The first grounds of philosophy*) begins. The starting point of our knowledge is to have phantasms, that is to have ideas.

From this point of view Hobbes shares also skeptics's identification of *percipere* with *intelligere* (understanding); that is as much to say that there is no perceiving (i.e. having ideas or phantasms) without understanding what we perceive. Thus perceiving is an enigmatic phenomenon characterized by the fact that 1) there is no knowledge of the object but through its *phantasma* («*omnis nostra cognitio rerum existentium est imaginatio ea, quae a rerum actione efficitur in sensoria nostra*»²⁷), 2) there is no perception of *phantasma* (or idea) but as a perception of the object which it is the image of: phantasm and its object, or idea and thing, or *cognitio* and *res*, are terms absolutely complementary (except for, as we will see, for the imaginary space).

Therefore to clear definitively the field of any ambiguous and obscure involvement of the object as something transcending its phantasm, like the concept of substance according the classical and scholastic ontologies, Hobbes introduces, at the beginning of the *philosophia prima*, the hypothesis of *annihilatio mundi* (as it is known, the hypothesis belongs to the scholastic tradition, but in Hobbes its use is totally different).

By the introduction of the hypothesis Hobbes believes he can demonstrate that there is no difference between what the «Man still remaining» after the *annihilatio mundi* does in order to acquire knowledge and what we do «though all things be still remaining in the world». Regardless of the exis-

²⁴ According to F. Sanchez the function of sense is essential but instrumental: «Unum cognoscens homo est. Una cognitio in omnibus his. Eadem enim mens est quae externa, et quae interna cognoscit. Sensus nil cognoscit: nil indicat: solum excipit quae cognitura menti offerat. Quemadmodum aër non colores, non lucem videt: quamvis hos excipiat visui offerendos» (Franciscus Sanchez Philosophus et Medicus Doctor, *Quod nihil scitur*, Lugduni: Ant. Gryphium, 1581, pp. 55-56).

²⁵ Dc 1656, VI.1, p. 49.

²⁶ *Ibid.* (Dc 1999, VI.1, p. 58).

²⁷ Thomas Hobbes, *Critique du 'De mundo' de Thomas White*, Introduction, texte critique et notes par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones, Paris: Vrin-CNRS, 1973 (hereafter *De motu*), III.2, p. 117.

tence and nature of the transcendent world of substances, reasoning (i.e. computing) has only to do with our phantasms.

The term *phantasm* seems to be a compromise between the skeptical term of *spectrum* and that of *phaenomenon*, and serves to stress the subjective nature of appearances, the fact that they are not to be confused (like pre-philosophical attitude does) with things themselves.

Then what are phantasms? How can we problematize them, given only the certainty of their mere mental existence as appearances? We know they are, Hobbes says, and there is no perception without understanding the thing perceived. Thus the knowledge begins with understanding what we perceive. And this understanding can be only of two kinds, because there are only two manners of considering our phantasms, or, the things conceived. One is to consider them («that is, bring into account») as «species of external things»; the other is to consider them as «internal accidents of our Mind»²⁸.

The former consideration shows us that the understanding of the phantasm as species of external things (even if «not as really existing, but appearing only to exist, or to have a Being without us») demands a reference to something independent from the mind, that is bodies. That is to say that, a reference to bodies is necessary to consider phantasms as species or images. Therefore the consideration of phantasms as mere species or images or ideas belonging to the mind (or to sentient) does not allow (pace Descartes) to sever all reference to the body (even though Hobbes never defines how to conceive this reference).

The alternative is precisely when we want to sever every reference of phantasms to external things, and consider them as only concerning the mind. This is possible only considering them as «internal accidents of our Mind»²⁹. But also in this case we cannot but involve the body, because we cannot imagine nothing existing but as a body. Therefore to consider phantasms as «internal accidents of our Mind», is precisely to consider them as accidents of a peculiar body which is our brain. But, since we have no experience (i.e. idea) at all, nor can we ever have, of our phantasms (i.e. we cannot have no ideas of ideas: *omnino impossibile est cogitare se cogitare*, as Hobbes says in response to Descartes³⁰), such a consideration presupposes the assumption of the mechanical hypothesis according to which the mind is a material brain (*anima corporea*) whose accidents are movements. In other words, it is impossible to understand anything we think without a reference to body (of course not in the sense scholastic, Cartesian or Spinozan ontologies intend the reference to the their substances).

²⁸ Dc 1656, VII.1, p. 68.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Thomas Hobbes, *Objectiones tertiae in Meditationes de prima philosophia*, Ob. II, AT VII, p. 173.

Incidentally it is noteworthy that Hobbes's distinction represents an important revision of scholastic-Cartesian distinction between objective and formal reality of ideas (a distinction that had in Descartes's *Meditationes de prima philosophia* a very important function). While species, i.e. images (of external things) correspond to what Descartes called the *objective or representative reality* of ideas, Hobbes's distinction presents a very different conceptualization of the *formal reality* of ideas, that is of the idea as act of thinking.

In the Cartesian perspective the absolute certainty of the *cogito*, that is to say of the self being a *thinking thing* or a *thinking substance*, converts the indubitability of possessing ideas in the certain knowledge that those acts of thinking are performed by the mind³¹, that is, that their formal reality is that of «modes» of a thinking substance:

putandum est ... talem esse naturam ipsius ideae ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus³².

In other words, given the ontological significance of the *cogito* the formal reality of an idea has nothing problematic: it is «that which it borrows from our consciousness, of which it is but a mode», or in the French translation «seulement un mode» *de l'esprit*³³.

Hobbes makes two objections: the former is that it seems to him that Descartes's definition of ideas in terms of «modes of consciousness» is not in terms of a subject but in terms of a «faculty», «acts», or «property», while we cannot really conceive any act or mode (he says in the *Third Objections to Meditations*), «sine subjecto suo»³⁴. The latter is that, even though Descartes's definition were correctly in terms of a «subject», this subject cannot be but a body, since we can conceive nothing existing but «sub ratione corporea»³⁵, that is as a body.

³¹ «Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; & hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe sit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, & loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; Sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa» (R. Descartes, *Principia Philosophiae* I.9, AT VIII-1, p. 7).

³² R. Descartes, *Meditatio* III, AT VII, p. 41.

³³ «Mais on doit sçavoir que toute idée estant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soy aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit & emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle seulement un mode, c'est à dire une manière ou façon de penser» (R. Descartes, *Méditation troisième*, AT IX-1, p. 32).

³⁴ Thomas Hobbes, *Objectiones tertiae*, cit., Ob. II, AT VII, p. 173.

³⁵ Ivi, p. 175.

But, since we have no real experience of our phantasms as accidents of a body (that is, as we have seen, we have no idea of ideas: «*impossibile est cogitare se cogitare*»), when we consider our phantasms as «internal accidents of our Mind» we are assuming a hypothesis on the corporeal nature of our minds. Therefore the formal reality of our thoughts, phantasms, ideas (or whatever other name we want to give them) can be only in terms of hypothetical movements of our brain, mechanically generated (through the organs of sense) by other hypothetical movements of external bodies. When this hypothesis is scientifically formulated, it is the only possible and hypothetical premise of physics, which precisely begins from the kinetic-mechanical hypothesis of the φαίνεσθαι.

According to some scholars Hobbes's reduction of phantasms to «internal accidents of our mind» would give evidence for Hobbes's phenomenalism, since it is interpreted as an integral subjectification of bodies accidents; it is not exactly so, because the hypothetical reduction of the mind to a body, that is to the brain, is not an essential theoretical constituent of any form of phenomenalism. Rather, it is the consideration of accidents as «species of external things» (even though «not as really existing, but appearing only to exist, or to have a Being without us») that generate a science concerning things totally depending on the mind.

We have seen that *considering* means «be brought into account», «in rationes venire»³⁶. To consider «species» means to consider things merely as imagined, that is merely qua imagined or «cognita», that is finally *by* or *juxta* the common accidents; i.e. the accidents whose causes or generations are known, that is are in power of the mind.

The sciences concerning common accidents are the *philosophia prima* and geometry (namely, the third part of *De corpore*, the science of *Proportions of motions and magnitudes*); and, since the hypothetical science (i.e. the science deriving from the consideration of accidents «as internal accidents of the mind») is framed in terms of the «general propositions»³⁷ of the first two sciences, the consideration of accidents as «internal accidents of the mind» must be preceded by the other as species of external thing; «and this is the manner – Hobbes concludes, at the beginning of *philosophia prima* – we are now to consider them»³⁸. (In a sense Hobbes's distinction corresponds exactly to our familiar distinction between mind and brain, between perceptive contents and neuronal events of the brain).

Some scholars wondered whether Hobbes is a phenomenalist. The answer depends, of course, on the definition of phenomenalism (if a consistent definition is possible without being entangled in the construction of an entire

³⁶ Dc 1656, VII.1, p. 68; Dc 1999, p. 76.

³⁷ Dc 1656, XXV.1, p. 290.

³⁸ Dc 1656, VII.1, p. 68.

philosophy). In any case, if by phenomenism we mean to critically supersede the ingenuous and dogmatic realism, assuredly he is a phenomenist. But a phenomenist who could be also defined a realist because, to put it very briefly, he claims that the body (i.e. something non depending on our imagination) has an unavoidable and essential function in making comprehensible what we think or imagine. Thus to admit or not the existence of bodies – *res existentes* – does not depend on us, but it is a necessary implication and condition of thinking/understanding what we think/understand. From this point of view Hobbes's materialism has nothing to do with an *ontological* or *metaphysical* materialism and even less with a *dogmatic* one. A confirmation of this is given by the concept of imaginary space.

In spite of the above illustrated function of the body as something *existing*, we cannot conceive anything existing (i.e. independent on imagination) but «sub spatio imaginario substerni et supponi videtur» (that is: «placed in and subjected to Imaginary Space»³⁹). And that is as much to say that we cannot think anything *existing* which is not subjected to something that *does not exist*, because depends entirely on the imagination. A paradox Hobbes was completely aware of.

From this point of view it would seem that that of «spatium imaginarium» is the only idea whose conception and comprehension not only does not depend on the experience, that is on the phantasm of «singular thing» (that is it is not an accident of a singular thing, or a «Manner of our conception of Body», as the «real space», *spatium reale*, is), but precedes the experience, is the condition of the phantasm of the singular body. Hobbes had already openly admitted it in *The Motu*: «existentiam spatii [imaginarii] dependere non ab existentia corporis sed ab existentia imaginativae facultatis»⁴⁰. In terms of the four nameable things (Hobbes's categories, so to say), spatium imaginarium is a *phantasm*, but a singular, very peculiar phantasm because it is the phantasm of no singular thing of experience, but the «phantasma corporis simpliciter», that is, as he adds: «dicemus spatium esse imaginem corporis, quatenus corporis»⁴¹. Which is as much to say that the imaginary space is the real space (and real space is an accident of the body and intrinsically connected to the *existens*) *qua cognitum*, as it is known.

It seems to me that a tension here emerges between a hyper-nominalism and a form of criticism or transcendentalism; a tension which is resolved in such a way to save nominalism. In other words what Hobbes seeks to save is the process of consideration, that is of «computing or reasoning», starting from phantasms of singular things. To consider the body regardless (that is subtracting) every determination connected to the body as existent (that is

³⁹ Dc 1999, VIII.1, p. 83; Dc 1656, VIII.1, p. 75.

⁴⁰ *De motu*, III.1, pp. 117.

⁴¹ *Ibid.*

regardless every its accident) does not produce the annihilation of the phantasm or sensation, but leave another phantasm (not of course any accident) of the body considered only as imagined or imaginable and this is the imaginary space. This is further confirmed by the fact that Hobbes defines a determined *imaginarium spatium* as what the mere image *is made up of* («constat»⁴²). Of course what is made up of by the *imaginativa facultas*.

I cannot understand this doctrine but as a somersault in a new philosophical terrain which has nothing to do with an Aristotelian or scholastic conceptual dimension and that, rather, can be defined as a form of transcendentalism.

All this recalls to mind the authoritative opinion on Hobbes expressed by Pierre Bayle: who, on the one hand, attributed to Hobbes «sans doute une hardiesse, ou une intrépidité d'esprit» (a boldness, or intrepidity of mind); and, on the other, considered Hobbes not much concerned in a real dialogue with philosophical tradition: «Il avoit beaucoup plus médité que lu; & il ne s'étoit jamais soucié d'une grande Bibliothèque»⁴³; and he adds: «pour un homme qui a tant vécu, sa lecture étoit peu de chose»⁴⁴. («He had much more meditated than read, and he never cared about a great library... for a man who had a so long life, reading was a little thing»).

Bayle acknowledges Hobbes's originality and novelty, but does not recognize to him a full right of citizenship in the Republic of Letters (*Respublica literaria*).

The *literati* Bayle is thinking of are actually students of humanities; but even more strong was the ostracism of the mathematicians and scientists. What it is certain is that, whether it was deserved or not, the discredit of Hobbes's geometry was very great among professional mathematicians. It is true that his interest in geometry arised from its method much more than from its content («delectatus» non «ob theoremata», but «ob artem ratiocinandi»⁴⁵); but it is precisely also from a methodological point of view that Hobbes's geometry is problematic, though geometry should offer the methodological paradigm of science.

⁴² «Jam huiusmodi imagines constant colore et figura; figura autem spatium finitum est. Cum igitur imago ipsa non est ibi ubi obiectum, neque etiam figura, ex qua constat, ibi est ubi obiectum; spatium ergo apparens solis, sive cuiuscumque alterius obiecti, non inhaeret in ipso obiecto, sed est mere imaginarium» (*De Motu*, III.1, p. 116). The *image of the body* is the *body qua imaged*, or «cognitum», i.e. *imaginary*.

⁴³ Art. *Hobbes*, in P. Bayle, *Œuvres diverses, Volumes supplémentaires*, vol. I, 1: *Choix d'articles tirés du Dictionnaire Historique et Critique*, éd. par É. Labrousse, Hildesheim, New York, 1982, ripr. della V ed. 1740, p. 527.

⁴⁴ Ivi, rem. O, p. 527b.

⁴⁵ Cfr. *Vita in Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia*, in unum corpus nunc primum collecta studio ed labore Guglielmi Molesworth, Londini: Richards, 1839-1845, I, p. xiv.

We have already considered the double operation involved in the process of science, and in a paradigmatic form in geometry: the former is the conception (or construction) of kinetic generations (*concepta generatio*); the latter is the deduction from propositions formulated in terms signifying these generations. Hobbes reasserts this in chapt. XX:

And seeing also, that the end of the *Analystick*s, is either the construction of such a Probleme as it is possible, or the detection of the impossibility thereof; whensoever the Probleme may be solved, the *Analyst* must not stay, till he come to those things which contain the efficient cause of that whereof he is to make construction. But he must of necessity stay when he comes to prime Propositions; and these are Definitions. These Definitions therefore must contain the efficient cause of his Construction; I say of his Construction, not of the Conclusion which he demonstrates, for the cause of the Conclusion is contained in the premised proposition; that is to say, the truth of the proposition he proves, is drawn from the propositions which prove the same. But the cause of his construction is in the thing themselves, and consists in motion, or in the concourse of motion⁴⁶.

But, it seems that in reality, in spite of all his good intentions, Hobbes does not succeed in combining these two different processes of reasoning (that is the construction or kinetic generation and the deduction) in the orderly and clear way he claims, and he is very far from giving such a form to geometry as should belong to it by nature. Confronted with the science that he assumed as a paradigm, his method seems to find an application extremely laborious and perhaps impossible.

Why? On the one hand, in retrospect, we could answer that his conception of the *a priori* nature of geometric accidents – outcomes of our constructions – would demand more complex mediations before being operatively applied to solve problems; on the other hand it is evident the backwardness of his concepts of measure (that is determination of equality and inequality) and of equation. As for the former concept (concerning lengths or areas to be compared) he resorts to heterogeneous calculations (of motions, through «indivisibles» or «powers»). And he, in the end, affirms: «But if the question be much complicated, there cannot by any of these wayes be constituted a cartaine Rule, ... but the successe will depend upon dexterity, upon formerly acquired science, and many times upon fortune»⁴⁷. Sure he reaffirms that «the true teaching of Geometry is by *Syntesis*, according to *Euclides* method»⁴⁸; but it seems to be a confirmation merely in principle.

⁴⁶ Dc 1656, XX.6, p. 230.

⁴⁷ Dc 1656, XX.6, p. 232.

⁴⁸ *Ibid.*

As for the backwardness of the latter concept (equation), this has to do with the refusal (or underestimate) of algebra. This derives from the strict nominalism of Hobbes, that is from the fact that symbols (and algebra is, according to him, «symbolic») are not – and cannot be – real «names». That is to say: since they lack in that correspondence to real ideas (i.e. ideas actually present in the mind, or in the imagination) in which the «evidence» consists (and «evidence» is the first requisite of knowledge). The «evidence», he says in *The Elements*, is «the concomitance of a man's conception with the word's that signify such conception»⁴⁹. In the following works the concept of evidence seems to be absorbed in that of «truth» (of an idea), very probably in order to avoid that a distinction between «evidence» and «truth» could induce readers to believe that a knowledge could be true (in the sense of syntactically true) without being evident⁵⁰. In fact Hobbes affirms that only the names can be used which «signify» ideas really present in the mind; therefore he never was the theorist of the science as a merely linguistical or syntactical construction. By contrast, he claims a perfect one-to-one correspondence between «names» and «ideas» (it is obvious that by «name» he does not mean a singular term, or voice, but any combination of words corresponding to a certain idea).

The real existence of the idea is what grants comprehension (understanding), without which there cannot be that process which is called reasoning and demonstration.

Therefore, faithful to these assumptions, he cannot but deny the nature of true science to algebra, whose «symbols» he continues to understand as those made use of by the scholastic logic.

Even on this point the divergence from Descartes cannot be greater.

⁴⁹ Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, Ph.D., Cambridge: At the University Press, 1928 (1889¹), I, VI.3, p. 19.

⁵⁰ See, *Leviathan*, IV (ed. by R. Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 24 ff.).

Itinerari libertini tra Parigi e Vienna

L'abate Lenglet du Fresnoy dalla storia erudita all'ermetismo

di Davide Arecco

(Università di Genova)

Between XVII and XVIII centuries, along Europe, the libertine culture assimilates new natural philosophy's laical and rational achievements. Indeed, on one side it delves into the ancient Pyrrhonism's points; in the same time and on the other side it considers the Hermeticism's Renaissance legacy. This is an erudite and daring operation, which is against the tide and disparaging of ecclesiastical bans. Prime movers were key people as John Toland and Anglo-Dutch free-thinkers, Eugene Prince of Savoy and his intendant Baron Hohendorf, Pietro Giannone and – in Paris – abbot Lenglet du Fresnoy. The abbot, prolific writer and reader, easily moves from his first period studies about French history – in keeping with the European erudition over Deism and radical Enlightenment – to the rescue of magical – hermetical tradition in his last years. His own extensive literary work, known but never fully analyzed, is important and valuable.

Keywords: *Lenglet du Fresnoy; Crisis of the European Conscience; Freethinking; Radical Enlightenment; Hermeticism*

1. Famoso erudito francese, l'abate Nicolas Lenglet du Fresnoy nacque a Bauvais, il 5 ottobre 1674, e morì il 16 gennaio 1755. Fece i suoi studi a Parigi, rivolgendosi inizialmente alla teologia, che abbandonò tuttavia presto per la paleografia e per la diplomatica. A partire da allora, fu la storia politica e letteraria a interessarlo. Nel 1705 venne inviato dal marchese di Torcy presso l'Elettore di Colonia, il quale risiedeva, a quel tempo, a Lille. Là, egli ebbe l'occasione di rendere un importante servizio al principe, scoprendo un complotto orchestrato contro di lui. Presa la città dalle milizie di Eugenio di Savoia, ottenne altresì un salva-condotto, per tutto ciò che apparteneva all'Elettore. Nel 1718, Lenglet du Fresnoy svolse attività segreta per conto del Reggente al fine di scoprire chi aveva preso parte alla cospirazione del principe di Cellamare, dimostrandosi particolarmente a suo agio tra spie e

intrighi di palazzo¹. I mezzi cui fece ricorso in quell'occasione, inoltre, non si segnalano certo per un'eccessiva delicatezza impiegata. Si fece rinchiudere alla Bastiglia – dove sarebbe ritornato spesso – come sedicente autore di una memoria del parlamento in favore del duca del Maine. Lì non ebbe problemi ad avvicinare, raccogliendone le confidenze, quanti erano stati imprigionati, perché coinvolti in quello stesso complotto. Solo uno scrupolo. Lenglet, in cambio del ben poco onorevole ruolo di delatore, chiese in cambio la promessa formale che nessuno di quei colpevoli sarebbe stato passato per le armi².

Nel frattempo, il Lenglet cercò di cancellare la nomea di cortigiano intrigante e disinvolto con numerosi lavori di erudizione. L'agente segreto cedeva il passo allo studioso. Il suo amore assoluto per la libertà e l'indipendenza, uno dei tratti più distintivi del suo carattere, gli procurò detenzioni ben più serie della prima. Una dozzina in tutto i suoi soggiorni alla Bastiglia, secondo alcuni³. Una esagerazione, forse, che ci racconta comunque molto sul temperamento acceso e forte dell'abate. La verità è che quest'ultimo fu incarcerato per la seconda volta nel 1725, la terza nel 1743, la quarta nel 1750 – a causa del suo calendario storico – e la quinta (credo l'ultima) nel 1751, per una lettera insolente scritta al controllore generale. Si sarebbe, anche, potuto dire di lui, incontratolo dietro le sbarre, ciò che affermò a Boufflers un *plaisant* che lo vide su una grande strada: «Je suis bien aise de vous trouver chez vous». Un soggiorno in Austria, dove Lenglet fece la conoscenza di Rousseau e del principe Eugenio di Savoia, grande libertino e collezionista di libri proibiti, letti all'interno del suo *entourage*⁴, offuscarono il suo amore per la Francia. Un altro arresto – nel 1723, di ritorno da quel viaggio – e un'altra detenzione, stavolta nella cittadella di Strasburgo, prima di essere trasferito l'anno dopo a Vincennes. Tutte queste contrarietà non frenarono, né il suo ardore per la libertà, né il suo zelo per la ricerca. La sua personalità non ne uscì minimamente scalfita. Il Lenglet, grazie ad un fortunato incontro di circostanze e alle sue diverse e importanti relazioni, che gli valsero servizi resi ed un costante apprezzamento, non si lasciò tuttavia mai irretire dall'ambizione e dalle possibilità – molto frequenti – di conseguire una posi-

¹ N. Lenglet du Fresnoy, *Mémoires de la régence*, Amsterdam 1749.

² M. Le D'Hoefler, *Lenglet – Dufresnoy*, in *Nouvelle biographie générale*, XXX, Paris 1859, col. 661. Questo mio saggio, allo stato attuale, non vuol esser altro che un primo contributo in lingua italiana a una più vasta ricognizione sulla figura e le opere dello scrittore francese.

³ P. Michault, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de l'abbé Nicolas Lenglet-Dufresnoy*, Paris 1761.

⁴ D. McKay, *Eugenio di Savoia. Ritratto di un condottiero (1663-1736)*, prefazione di G. Ricuperati, Torino 1989; F. Herre, *Eugenio di Savoia. Il condottiero, lo statista e l'uomo*, Milano 2001; J. Evola, *Eugenio di Savoia*, in *Augustea (1941-1943). La Stampa (1942-1943)*, Pesaro 2006, pp. 156-158.

zione di rango elevato nel mondo della diplomazia. Rifiutò sempre le brillanti offerte che gli fecero, per legarlo a sé, il principe Eugenio, il segretario di Stato – quel Le Blanc che era anche ministro della guerra – e il cardinal Passionei⁵. Lenglet preferì pensare, scrivere e vivere liberamente.

Ancora nei suoi ultimi giorni, quando si amano, solitamente, le gioie decore e confortevoli dell'ozio senile, egli rifiutò di andare a morire a Parigi, presso la sorella opulenta che lo amava e gli faceva le offerte più seducenti. Un rifiuto, in linea con lo stile, rintracciabile nella sua quarantina di opere, che testimoniano tutte un ampio bagaglio di conoscenze scientifiche e letterarie. La storia dei tempi passati sembra essere stato il settore dal Lenglet prediletto. «Je veux», era solito ripetere, «être franc Gaulois dans mon style comme dans mes actions»⁶. Nel primo Settecento francese, l'abate Lenglet du Fresnoy è il vero modello di letterato indipendente, al quale la vasta erudizione fa, qualche volta, difetto. È caduto, talora, in errori e sviste grossolane, che certi critici attribuiscono ad una malafede dovuta a interessi di parte piuttosto che a reale ignoranza. Le sue note ed i tanti suoi scritti respirano la malignità e la mordente causticità di Guy Patin. Egli appartenne, per le sue invettive stracolme di sarcasmo, alla famiglia dei Rabelais. Senza dimenticare i suoi ultimi anni, consacrati all'alchimia e a una chimica ancora tutta da venire. Si è preteso persino che cercasse, nella prossimità della fine, la pietra filosofale – il *De lapide philosophorum* di Lambsprick era stato tra le sue letture – e l'elisir di lunga vita. Un istante solo a Lenglet balenò l'idea di scrivere le proprie memorie.

L'erudito francese morì tragicamente, all'età di ottant'anni. Una sera, addormentatosi vicino al fuoco – mentre stava leggendo un nuovo libro, che aveva appena ricevuto, le *Considérations sur les révolutions des Arts*, opera del cavaliere di Mehegen – si lasciò cadere in mezzo alle fiamme. I vicini accorsero troppo tardi per salvare l'orgoglioso e sfortunato vegliardo. Alla cultura dei Lumi egli consegnò una ingente quantità di scritti. La *Lettre à Messieurs les doyen, syndics et docteurs en théologie de la faculté de Paris* (1696), rivolta, in particolare, agli studenti sotto Lestocq e Pirol, è relativa alla denuncia presentata alla facoltà di teologia della capitale francese del primo volume de *La Vie de la sainte Vierge*, tradotta dallo spagnolo ed attribuita alla stessa Maria, madre di Gesù. La Sorbona aveva censurato la lettera, alla quale aveva risposto padre Clouseil, e Lenglet replicò con la pubblicazione di un nuovo *mémoire* sullo stesso soggetto, scrivendo, il 30 giugno 1697, una lettera latina a padre Matthieu, priore dei carmi a Madrid. Nel 1708 apparve, quindi, il *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession*, aumentato cinque anni più tardi e ristampato nel 1733. Fu

⁵ S. Rotta, *Una lettera inedita di Domenico Passionei al Voltaire*, «Rassegna della letteratura italiana», II (1959), p. 11.

⁶ M. Le D'Hoefler, *Lenglet – Dufresnoy*, in *Nouvelle biographie générale*, cit., col. 662.

poi la volta dei *Mémoires sur la collation des canonicats de l'église de Tournay*, stampati tra il 1711 e il 1712. La *Méthode pour étudier l'histoire*, con un catalogo dei principali storici, uscì nel 1713, in due tomi. Il successo fu tale che, già nel 1729, si arrivò alla quinta edizione in quattro volumi – altre ne seguirono, nel 1735 e nel 1737 – mentre un supplemento venne pubblicato nel 1740. La migliore edizione, tuttavia, resta quella postuma, in quindici volumi (Paris 1772), il cui catalogo di storici, aumentato da Drouet, rimane ancora uno dei più completi tra quelli disponibili in francese. La *Méthode pour étudier la géographie*, con un repertorio di carte geografiche, descrizioni e relazioni di viaggio, uscì, in quattro volumi, nel 1716 ed ebbe una prima ristampa appena due anni dopo. L'edizione più estesa è quella del 1768, in dieci tomi, ampliata da Barbeau-Labruyère e dallo stesso Drouet. Nel 1729, comparvero le *Tables chronologiques de l'histoire universelle*, precedenti di pochi anni analoghe esperienze anglo-scozzesi⁷, con un impianto squisitamente annalistico.

Una ristampa del 1733 non introdusse sostanziali integrazioni. Altre opere ed altre polemiche, questa volta accessissime. Il Lenglet licenziò, infatti, un controverso trattato *De l'usage des Romans*, con un corredo bibliografico appositamente posto in appendice. La dissertazione, pubblicata sotto lo pseudonimo di Gordon de Percel e contenente, tra le altre cose, una violenta satira di Jean-Baptiste Rousseau, fu soppressa per ordine degli Stati generali. L'Autore cercò di fare un passo indietro, con l'*Histoire justifiée contre les Romans* (1735), tentativo di confutazione del testo precedente, che era stato sequestrato dalla polizia in Francia. Tra auto-censura, dissimulazione e riscrittura, lo storico provava a sopravvivere. Le due opere vennero poi ristampate in Olanda, dove conobbero una certa circolazione, specie presso i circoli frequentati da deisti e radicali, massoni e panteisti di formazione repubblicana, inclini a rileggere Newton alla luce di Spinoza⁸. A conferma di

⁷ G. Abbattista, «*The Literary Mill*». *Per una storia editoriale della Universal History (1736-1765)*, «Studi settecenteschi», II (1981), pp. 89-133; G. Ricuperati, «*Universal History*»: *storia di un progetto europeo. Impostori, storici ed editori nella «Ancient Part»*, «Studi settecenteschi», II (1981), pp. 7-90; Id., *Alle origini della storiografia illuministica. Storia sacra e storia profana nell'età della crisi della coscienza europea*, in *Il ruolo della storia e degli storici nelle civiltà*, Napoli 1982, pp. 275-386; G. Abbattista, *The Business of Paternoster Row: Towards a Publishing History of the Universal History*, «Publishing History», XVII (1985), pp. 5-50; G. Abbattista, *Un dibattito settecentesco sulla storia universale (ricerche sulle traduzioni e sulla circolazione della «Universal History»)*, «Rivista storica italiana», CI (1989), pp. 614-695; Id., *The English «Universal History». Publishing, Authorship and Historiography in a European Project (1736-1790)*, «Storia della Storiografia», XXXIX (2001), pp. 103-108.

⁸ I.O. Wade, *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton 1938; M.C. Jacob, *In the Aftermath of Revolution. Rousset de Missy, Freemasonry and the Locke's «Two Treatises»*, in *L'età dei Lumi*, I, Napoli 1985, pp. 487-521; F. Lomonaco, «*Lex regia*». *Diritto, filologia e «fides historica» nella cul-*

un interesse né isolato né casuale per gli Orange e la realtà politica dei Paesi Bassi, si pensi al giovane Raynal⁹, lo storico francese scrisse anche alcune sue *Lettres, negotiations et pièces secretes pour servir a l'Histoire des Provinces-Unies et de la Guerre presente*, stampate a Londra da Nourse nel 1744.

Il *Calendrier historique pour l'anné 1750*, una ricostruzione completa circa l'origine di tutte le case regnanti, costrinse nuovamente alla prigionia Lenglet, colpevole di avere dipinto re Giorgio I come un usurpatore del trono, ai danni del principe Edoardo. Il frutto di forti simpatie stuartiste ed anti-protestanti, non distanti dalle posizioni coeve della Massoneria giacobita. Cresceva, intanto, in lui l'interesse per il metodo storico-filologico nell'esegesi biblica, unitamente al bisogno – avvertito come sempre più urgente – di maggiore rigore nelle questioni attinenti la tradizione scritturale. Una scelta metodologica che, se da un lato finì col fare di Lenglet il Muratori francese – e forse qualcosa di più – dall'altro portò un autore già di per sé scomodo a molti ed invisibile alle autorità sul pericoloso territorio di confine tra fede ed eterodossia. A Lenglet, abituato com'egli era a dispute e a condanne, la cosa non dovette in fondo spiacere. Se non altro, si trattava di un'altra palestra per il suo spirito, libero e desideroso di combattere. E di battaglie, in un'epoca di superstizione ancora dilagante tra le masse, gli illuministi sentivano la necessità. Lenglet, per quanto (apparentemente) schierato su di un fronte più conservatore rispetto a quello di Voltaire o Diderot, non volle essere da meno, né si tirò indietro. Nacque così l'idea di un *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières* (1751). L'opera – divisa, come al solito, in raccolta ed interpretazione delle fonti – conteneva, dato qui di estremo rilievo, alcune osservazioni di Augustin Calmet sui non-morti. L'abate di Senones, difatti, lavorava sin dal 1739 alla stesura di una dissertazione su larve e vampiri, di cui – stando all'arcivescovo di Vienna e alle gazzette del tempo – tutto l'impero austro-ungarico pareva essere infestato¹⁰. Occorreva far mostra di razionalismo storico e la *préface* redatta da Lenglet in collaborazione con Calmet si segnalò come una magistrale dichiarazione di intenti, ad un tempo chiara e illuminante, sgombrando il campo, definitivamente, da dicerie e false notizie, per riportare unicamente prove fattuali e conclusioni attendibili. Liberti-

tura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento, Napoli 1990; M. Iofrida, *Linguaggio e verità in Lodewijk Meyer*, in P. Cristofolini (a cura di), *L'hérésie spinoziste (1670-1677)*, Amsterdam 1995, pp. 25-35.

⁹ G. Abbattista, *La prima volta dell'abate Raynal. L'Histoire du Stadhouderat e il repubblicanesimo olandese*, «Studi settecenteschi», XVII (1997), pp. 111-151.

¹⁰ L'opera del Calmet, intitolata *Dissertation sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenans et vampires*, era apparsa a Parigi, nel 1746. Nel 1756, a Venezia, uscì dai torchi di Simone Occhi la traduzione italiana – *Dissertazioni sopra le apparizioni de' spiriti e sopra i vampiri o i redivivi d'Ungheria e di Moravia* – mentre la versione tedesca era apparsa ad Augusta nel 1751 e quella inglese a Londra, tre anni più tardi.

neggiante e pirronista, Lenglet si inseriva così in quella che Franco Venturi ha chiamato la «crisi della ragione illuminista nascente», fornendo alla fine del *Traité* una amplissima bibliografia e citando, in italiano ed in francese, l'*Arte magica dileguata* di Scipione Maffei, che, come diversi altri scritti dell'epigrafista veronese, aveva rappresentato un passo avanti verso lo spirito critico nei primi decenni del secolo XVIII. Ora, però, la circospezione e la cautela maffeiiane sembravano superate, agli occhi di molti contemporanei. Per Lenglet du Fresnoy, così come per il benedettino Calmet, occorre una più radicale negazione del magico. Era una riconferma delle idee maturate in quegli anni. Strano, piuttosto, che il Lenglet non citi né Carli né Tartarotti, protagonisti al di qua delle Alpi della disputa sulla stregoneria¹¹.

L'amicizia con l'abate di Senones ispirò pure, al Lenglet, le centinaia di pagine del *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes*, apparso, in quattro volumi, nel 1751. L'opera, sotto molti aspetti gemella della precedente (solo di taglio maggiormente enciclopedico) faceva seguire, ad una prefazione storica in cui si ribadivano le vedute del *Traité*, un «catalogue» assai esauriente «des auteurs qui ont écrit sur les esprits, les visions, les apparitions, les songes et les sortilèges». In parte accostabile al *Recueil* fu l'*Histoire de Jeanne d'Arc*. Trattare della vergine, eroina e martire di Stato, «suscitée par la Providence pour rétablir la monarchie française», non rappresentava solamente l'estrinsecarsi di mai sopite tensioni religiose, ma rispondeva, anche, a precise esigenze di natura politica, costituendo un modo per continuare ad esercitarsi lungo la strada di quella anglo-fobia che già aveva trovato sfogo, nel caso specifico del Lenglet, nel ritratto davvero impietoso della dinastia hannoveriana. Studioso che sapeva di dovere scontare una certa arroganza e qualche peccato di gioventù, Lenglet du Fresnoy cedette qui alle regole della storia nazionale, senza peraltro scadere nel più becero campanilismo o nella piaggeria. Il piano di insieme rimaneva serio, la conduzione dell'indagine – «tirée des procès et autre pièces originales du temps», pertanto basata tutta su documenti di prima mano – ragguardevole¹².

Quando Lenglet morì, stava lavorando alla composizione di una grandiosa *Histoire générale et particulière de la Monarchie française*. La monumentale opera, non terminata dall'Autore, venne fatta stampare, per i primi tre volumi in dodicesimo, nel 1753. Ci restano il piano del quarto e poche carte manoscritte. Ad un ingente numero di opere pubblicate da altri autori, inoltre, il Lenglet aveva contribuito in prima persona, arricchendole con note e prefazioni. La spiegazione del fatto che gli siano stati attribuiti, successivamente, vari libri dei quali egli non era affatto l'autore.

¹¹ F. Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino 1969, p. 378.

¹² A temi e argomenti quantomeno eterodossi, del resto, Lenglet era aduso sin dal 1707, quando era uscita la sua *Lettre d'un chanoine de Lille à un docteur de Sorbonne, au sujet d'une prière hérétique*. Il testo è peraltro d'importanza marginale.

2. La difesa della *Istoria civile del Regno di Napoli* impegnò per diversi anni Pietro Giannone a Vienna. L'*Apologia*, la *Professione di fede* e la *Risposta alle annotazioni* di Sebastiano Paoli sono i testi più noti e completi, ma appartengono allo stesso clima intellettuale anche altri lavori minori, alcuni dei quali inediti.¹³ Tra questi, la celebre recensione all'opera di Gregorio Grimaldi¹⁴, nonché una lettera a Lenglet du Fresnoy, risalente al 3 gennaio 1730¹⁵.

E nel clima di esasperata tensione difensiva ed orgogliosa consapevolezza avvertito a contatto con il mondo viennese s'inserisce appieno la missiva giannoniana a Lenglet, che, in un'opera molto famosa del primo Settecento, aveva osato fornire alcune informazioni errate sull'autore della *Istoria civile*. La *Méthode pour étudier l'histoire*, lo si è visto, era stata stampata a Parigi, la prima volta nel 1713, in due volumi complessivi. La sua immediata fortuna è attestata dalle continue riedizioni. Nel 1714 se ne fece una in Belgio¹⁶, con interpolazioni arbitrarie, che spinsero l'Autore a protestare sui «Mémoires de Trévoux», nel settembre di quel medesimo anno. Contemporaneamente, il direttore degli «Acta eruditorum» lipsiensi, Johann Burckard Mencken, ne preparava una nuova edizione, da lui corretta soprattutto per quanto riguardava gli storici tedeschi, il cui nome, spesso, Lenglet aveva storpiato¹⁷.

Nel 1716 venne pubblicata una traduzione italiana a Venezia, per i tipi di Sebastiano Coleti, in due volumi, ristampata nel 1726 e nel 1736, in questo secondo caso «appresso Cristoforo Zane». Il titolo prescelto era quello di *Metodo per istudiare la storia*. Nel 1729, infine, lo stesso Lenglet volle aggiornare l'edizione precedente, facendone stampare un'altra in quattro volumi¹⁸, nella quale tenne conto di quanto era stato scritto dal 1713 in avanti. E

¹³ S. Bertelli, *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Napoli 1968.

¹⁴ F. Nicolini, *Gli scritti e la fortuna di Pietro Giannone*, Bari 1913, pp. 72 e segg.; G. Riciperati, *Costantino Grimaldi*, in *Dal Muratori al Cesarotti*, V, *Politici ed economisti nel primo Settecento*, Milano-Napoli 1978, pp. 762 e segg.

¹⁵ Biblioteca Nazionale di Napoli, Manoscritti I D 12, *Opuscoli vari di Pietro Giannone*, cc. 9-11. La data della lettera, in cui si polemizza con l'opera di Lenglet sulla *Méthode pour étudier l'histoire*, dice 3 gennaio 1750, tuttavia si tratta di un evidente errore del copista, per 1730.

¹⁶ N. Lenglet du Fresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, Bruxelles-Cologne 1714.

¹⁷ N. Lenglet du Fresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, Leipzig 1714.

¹⁸ N. Lenglet du Fresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, Paris 1729. Nel 1728, oltre ad un'altra edizione francese non rivista dall'autore, usciva in Inghilterra un rifacimento, con un ricco corredo bibliografico, dell'opera dello storico transalpino (N. Lenglet du Fresnoy, *A New Method of Studying History with a Dissertation of Scipione Maffei Concerning the Use of Inscriptions and Medals*, a cura di R. Rawlison, London 1728). Sull'erudito inglese Rawlison, si veda F. Venturi, *Giannoniana britannica*, «Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli», VIII (1954), pp. 249 e segg. Nell'aggiornare il catalogo in merito al Giannone, il Rawlison si servì della traduzione inglese, in due volumi, intitolata *The civil history of the Kingdom of Naples*, apparsa a Londra – nella traduzione del capitano Ogilvie – a partire dal

fu proprio contro quest'ultima edizione che il Giannone rivolse i propri strali, dal momento che nel *Catalogue* compilato dallo storico francese, lo si vedrà meglio tra poco, figuravano notizie sbagliate sul conto dello scrittore napoletano¹⁹.

La *Méthode* di Lenglet, si sa, è internamente divisa in due parti. La prima è teorica ed esamina la storia in generale, la seconda è un catalogo ragionato, per autori e testi. Il Lenglet, ispirandosi alle *Instructions sur l'histoire* di padre Rapin, suddivide, nella premessa, gli storici in due categorie. Da una parte stanno i moralisti, come Philippe Fortin de La Hoguette e padre Thomasin, dall'altra gli epitomatori, come Pufendorf, da un'altra ancora infine gli storici veri e propri, tra i quali menziona Bodin, Scaligero e Lancelot Voisin de la Popelinière. Egli afferma anche piuttosto coraggiosamente di non accettare rimproveri di sorta per avere elogiato autori protestanti, in quanto di questi ultimi è stato lodato l'ingegno e non la fede.

Lo scopo che Lenglet attribuisce alla storia è, alla fine dei fini, quello moralistico. Studiare la storia, leggiamo, è una maniera per imparare a conoscere noi stessi. Successivamente, egli affronta l'esame degli strumenti sussidiari alla ricerca, segnalando in proposito la geografia, a cui dedicherà un'analogo *Méthode* nel 1716 ed un paio di altri libri²⁰, la cronologia sacra e

1729. Venturi riteneva probabile che il Lenglet, nell'edizione del 1729 della sua *Méthode*, avesse tenuto in considerazione, sia pure con alcune varianti, le notizie dategli dall'erudito inglese. Tra l'altro, dal contesto della lettera giannonica risulta piuttosto chiaramente che lo storico napoletano prese visione dell'edizione del 1729. Scrisse, infatti, Giannone, di essere stato «spinto a leggere il passo additatomi, che lo trovai nel tomo terzo a pagina 361 che così dice: 'Giannoni, *Istoria* del Regno di Napoli, in-4° in Napoli 1724, tre volumi. Cet auteur est sçavant et hardi», si legge, «et même extrêmement téméraire; comme l'Inquisition alloit le faire arrêter, il a eu la précaution de s'évader et son livre est devenu très rare empeu [sic] de tems'. Non senza stupore», prosegue Giannone, «ammirai non solo la vostra petulenza, poiché nell'istesso tempo, che incolpate altri di temerità, voi ne praticate una pur troppo sfacciata, ma anche la vostra prodigiosa ignoranza e dappocaggine». Al che segue la lista degli errori commessi da Lenglet, tra cui quello di aver egli trascurato il termine *civile* nel titolo dell'opera, «imperocché quella, e per la nuova forma e per la materia, che tratta, è tutta differente dalle altre istorie di quel regno e perciò porta il titolo di *Istoria civile*».

¹⁹ Veneziana, uscita dai torchi di Angelo Pasinelli, fu anche la stampa dei *Principi della storia per l'educazione della gioventù divisi in annate ed in lezioni*, uscita nel 1740. Quattro anni più tardi, a Napoli, ne fu pubblicato dal Terres un *Supplimento*. L'originale francese erano i *Principes de l'histoire pour l'education de la jeunesse par années et par leçons* (La Haye 1736-1739).

²⁰ Mi riferisco alle lezioni di *Geographie abregée par demandes et reponses* (Paris 1752) ed alla *Geographie des enfans ou methode abregée de la geographie* (Amsterdam 1736), quest'ultima ristampata poi a Losanna, nel 1754. Tale manuale ad uso didattico vide una serie pressoché ininterrotta di versioni italiane e fu tradotta anche in tedesco nel 1764 a Norimberga. La *Geografia de' fanciulli ovvero metodo breve di geografia accomodato alla capacità de' giovanetti* fu pubblicata a Napoli da Andrea Palma nel 1788 ed ebbe, tra Sette e Ottocento, sei edizioni veneziane. La prima uscì per Albrizzi nel 1738 (e venne poi ristampata nel 1746), la seconda per Pavini nel 1767, la terza per Savioni nel 1779, la quarta per Graziosi nel

profana, lo studio delle religioni e quello dei costumi. Lenglet, quindi, passa in rassegna le varie ripartizioni della storia, da quella sacra, per la quale indica, come ausili necessari, i trattati di Pétau, Ussher e Bochart, a quella antica, in cui sono rimasti indispensabili Erodoto, Strabone e Dionigi di Alicarnasso.

Dopo essersi dilungato sui migliori storici di Roma, con una posizione preminente assegnata a Tito Livio, si sofferma sulla storia dell'Impero e, di lì, su quella italiana, per la quale egli sottolinea l'estrema utilità delle grandi storie umanistiche di Biondo e Sigonio. Addentrandosi ad esaminare la storiografia dei diversi stati italiani, cita Paruta per Venezia, Morosini e Nani per Napoli, elogiando, da buon gallicano, il valore dell'opera storica di Paolo Sarpi. Mentre trova in Firenze la città (forse) più studiata nelle sue vicende politiche, ricorda per Napoli soltanto Pontano e Summonte. Non sono cioè neppure nominati Capecelatro e Giannone, i cui scritti erano stati pubblicati, peraltro, dopo la prima stampa della *Méthode*. Li troviamo infatti segnalati solo nel catalogo che segue.

Lenglet passa quindi a trattare la storiografia delle nazioni europee, dando grande risalto alle famiglie reali e alla storia delle dinastie, prima di fare ritorno nella conclusione alla problematica di taglio più generale che lo ha ispirato. Il penultimo capitolo è rivolto alle cautele che occorre avere di fronte a un'opera storica, alla quale non bisogna credere né troppo né troppo poco. È meglio fidarsi di un piccolo numero di storici precisi, quando si esamina una determinata questione, piuttosto che perdersi nella lettura di tutti quanti ne hanno trattato. Tra i criteri di scelta da adottare al riguardo, lo scrittore francese suggerisce quello di preferire sempre uno storico della nazione a cui appartiene il problema da studiare, anziché uno straniero, poiché quest'ultimo è fatalmente portato a un maggiore numero di errori di incomprendimento. Altro criterio valutativo utile è quello di leggere uno storico e, subito dopo, una critica a lui mossa, per vedere quanto la sua interpretazione infine resista. L'ultimo capitolo del libro si prova a definire le qualità di chi dovrebbe essere un buon storico. Tale, secondo Lenglet, è colui che ha facilità di scrivere e voglia di conoscere, nonché quella competenza che sola lo aiuta a soppesare i fatti, senza partigianeria e con superiore distacco.

1790, la quinta per Zendrin nel 1807 e la sesta ancora per Graziosi nel 1817. La versione italiana della *Méthode*, invece, apparve come *Metodo per istudiare la geografia in cui si dà un'esatta descrizione dell'universo, estratta da migliori autori e formata sulle osservazioni dei signori dell'Accademia*, a Venezia, presso Sebastiano Coleti, nel 1725 e fu ripubblicata da lui nel 1739. Il marcato interesse per le scienze geografiche da parte di Lenglet precorre le analoghe e più mature preoccupazioni gibboniane (G. Abbattista, *Alla ricerca dell'«ordine del tempo e dello spazio»*. *Erudizione francese e geografia «razionale» nella cultura storica di Edward Gibbon*, in G. Imbruglia [a cura di], *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, Napoli 1995, pp. 103-187).

La *Méthode* si basa pertanto su una visione del metodo storiografico a un tempo pedagogica e tradizionalmente classicistica. Prevale l'impostazione dinastica, mentre una scarsa attenzione viene mostrata per la concreta realtà civile, per il costituirsi e progredire di istituzioni e costumi (*mores*), che – oltrepassando gli angusti schemi della storia militare e politico-diplomatica – faceva proprio in quegli anni grande la produzione giannonica, risolta in un raccontare pacato e nitido, animato da una schietta fiducia eudemonistica. Il pregio maggiore racchiuso nell'opera del Lenglet, semmai, è quello di costituire uno strumento senz'altro utile, in un *milieu* culturale nel quale avevano analoga fortuna le opere dello Struve, in un mondo cioè in cui l'eredità del pirronismo storico rappresentava per forza di cose la fase critica per l'elaborazione di una nuova cultura storica e filosofico-politica, e l'erudizione una risorsa impareggiabile per superare i pregiudizi delle storie seicentesche²¹. La vera differenza di fondo, tra il Lenglet e il Giannone, risiede nei diversi modelli di riferimento. Laddove il primo si rifà al moderno *libertinage érudit* e all'epicureismo francofono di La Rochefoucauld e in particolare Saint-Evremond²², il secondo medita e riflette, nell'opera sua di storico, il radicalismo di Spinoza e Toland.

Il Lenglet fa parte della stessa cultura politica e storico-filosofica di Nicolas Fréret, che, dietro una veste ufficiale di erudito e studioso capace d'ingannare persino i biografi, è in realtà al centro di quel mondo sotterraneo che, grazie all'utilizzazione semplificata degli scritti di Spinoza, prepara la strada alla corrente più radicale dei Lumi europei²³. Lenglet è infatti l'editore di quelle *Réfutations der erreurs de Spinoza sur Fénelon* che, attribuite a Lamy e Boulainvilliers, apparvero, seguite dalla *Vie de Spinoza* composta da Jean Colerus²⁴, nel 1731, e che immediatamente si configurarono come il

²¹ C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983.

²² V. de Caprariis, *Religione e politica in Saint-Evremond*, «Rivista storica italiana», LXVI (1954), pp. 204-239; Id., *I Romani del Saint-Evremond*, «Rivista storica italiana», LXVII, 1955, pp. 7-181; L. De Nardis, *Il cortegiano e l'eroe. Studio sul Saint-Evremond*, Firenze 1964; Q. Manning Hope, *Saint-Evremond and his Friends*, Genève 1999; S. Guellouz (a cura di), *Saint-Evremond au miroir du temps*, Tubingen 2005.

²³ R. Simon, *Nicolas Fréret académicien*, Genève 1961; G. Cantelli, *Nicolas Fréret. Tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione storica dei miti pagani*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX (1974), pp. 264-283, 386-406; A. Dini, *Nicolas Fréret e alcune questioni di storia antica tra Seicento e Settecento*, «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», III (1981), pp. 147-162; M. Sartori, *Voltaire, Newton e Fréret. La cronologia e la storia delle antiche nazioni*, «Studi settecenteschi», VII-VIII (1985-1986), pp. 125-165.

²⁴ S. Berti, «*La Vie et l'Esprit de Spinoza* (1719) e la prima traduzione francese dell'«*Ethica*»», «Rivista storica italiana», XCVIII (1986), pp. 5-46; S. Berti - F. Charles Dautbert - R.H. Popkin, *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe*, Dordrecht 1996.

mezzo più efficace per la diffusione dello spinozismo in Francia. Le riviste europee, soprattutto la «Bibliothèque des Savants», non mancarono di avvertirlo.

La propaganda clandestina d'inizio Settecento pare essere legata, in prevalenza, alle iniziative di editori amanti del rischio ed avidi di guadagni²⁵, localizzati specialmente presso le città della lega anseatica, e di figure quanto meno singolari. Tra questi vi fu di certo l'abate Lenglet, al quale, oltre all'edizione della *Réfutation* si deve probabilmente la circolazione di altri testi di Boulainvilliers, tra cui l'*Abregé d'histoire universelle*, largamente impiegato per la stesura della *Méthode*. Se, infatti, la prima edizione dell'opera di Lenglet, nel 1713, constava di solo due volumi in 4°, grazie proprio al plagio ai danni del conte di Boulainvilliers, la mole crebbe progressivamente, sino ad arrivare agli addirittura quindici tomi in 12°, apparsi nel 1772²⁶. Non solo. L'*Essai de métaphysique* redatto dal Boulainvilliers costituì la parte centrale della *Réfutation* pubblicata nel 1731 a Bruxelles, perlomeno prestando fede al frontespizio²⁷, ad opera di Lenglet, il quale volle accludervi pure, oltre alla vita di Spinoza collazionata dai testi di Lucas e Coleurus, alcuni brevi scritti di Fénelon e di dom François Lamy, nonché il *Certamen Philosophicum* di Orobio de Castro²⁸. Attraverso il Lenglet, dunque, gli scritti di Boulainvilliers conobbero, nell'età dell'Illuminismo, una diffusione inaspettata, anche al di fuori dei canali della letteratura libertina²⁹, pagata, però, al prezzo di numerose varianti, che finirono per alterare in profondità il senso del testo originale. Fu così Lenglet du Fresnoy a fare

²⁵ G. Paganini, *Esperienza e linguaggio nei manoscritti filosofici clandestini*, «Dimensioni», L (1989), pp. 63-77; R. Darnton, *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris 1991.

²⁶ J.P. Kaminker, *Lenglet Dufresnoy editeur et plagiaire de Boulainvilliers*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», LXIX, 1969, pp. 209-217; G. Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the Literary Underworld of the Ancien Régime*, Oxford 1989, pp. 96-101, 133-141.

²⁷ Secondo la «Bibliothèque raisonnée», 1731, VII, pp. 163-186, il libro venne invece impresso ad Amsterdam, il centro di raccolta della vita latomica europea e delle case editrici che propagandavano l'Illuminismo radicale, coltivato in Francia e in Olanda (G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli Illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, IV, Torino 1975, pp. 247 e segg.).

²⁸ S. Brogi, *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze 1993, pp. 24-28, 160.

²⁹ U. Bonanate, *I libertini*, «Rivista di Filosofia», LXVI, 1975, pp. 439 e segg.; V.I. Comparato, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche*, IV, cit., pp. 95 e segg.; E. Di Rienzo, *Il libertino, il «philosophe» e l'«homme de lettres»*. *Movimenti intellettuali e politica nella cultura della Francia del Settecento*, «Studi francesi», XXIV, 1980, pp. 426 e segg.; C. Borghero, *Ricerche su libertinismo e libertini*, «Rivista di storia e di letteratura religiosa», XXI, 1985, pp. 114 e segg.; S. Bertelli, *Il libertinismo in Europa*, in M. Firpo - N. Tranfaglia (a cura di), *La storia*, IV, Torino, 1986, pp. 565 e segg.; A. Dini, *Pensiero libertino e libertinismo europeo*, «Rivista di Filosofia», LXXXIV, 1993, pp. 119 e segg.

dell'amico di Montesquieu uno dei grandi eroi del deismo settecentesco³⁰, e delle pagine in 16° della *Réfutation* il 'breviario dello spinozismo per il XVIII secolo', come ha scritto Paul Vernière³¹. Nell'età dei Lumi, molti conobbero il pensiero di Spinoza solo attraverso l'*Essai de métaphysique* del conte di Saint-Saire, su cui Lenglet aveva costruito una buona metà della *Réfutation*³². Lo stesso Voltaire non esitò a citare in modo testuale lo scritto, affermando di citare Spinoza.

In altre parole, lo Spinoza di Lenglet era quello di Boulainvilliers, lo Spinoza di Giannone era quello di Toland. Sta qui e non altrove la differenza più macroscopica, almeno sul piano ideologico, tra i due. Peraltro, la polemica giannoniana sfiora solo per un momento il giudizio sulla *Méthode*, in generale, della quale lo storico napoletano coglie, specialmente, il carattere intrinseco. La attenzione di Giannone è in effetti rivolta soprattutto agli sbagli presenti nel catalogo riguardo alla sua opera ed in particolare alla mancanza della parola «civile», che egli ritiene imprescindibile per inquadrare in maniera sintetica l'*Istoria*. Nella sua famosa introduzione, Giannone aveva spiegato la distanza che esisteva tra la concezione precedente della storia, incentrata come ancora nel caso di Lenglet su fatti unicamente dinastico-militari, e la visione che soggiaceva invece all'*Istoria civile*, che era storia di istituzioni e leggi, di uomini e rapporti tra poteri diversi.

Nella Vienna giannoniana, il nome del Lenglet non poteva certo dirsi sconosciuto. Anzi, egli era stato in relazione con il principe Eugenio di Savoia³³, il quale lo aveva ospitato presso di sé tra il 1721 e il 1723, l'anno in cui Giannone era giunto nella capitale austriaca. Il principe Eugenio aveva animo di farne il suo bibliotecario, ma Lenglet, amante dell'irrequieta libertà che solo Parigi sapeva offrirgli, rifiutò l'offerta. Avrebbe fatto lo stesso, in seguito, con il cardinal Passionei. Ritornato nel 1723 dall'Austria, Lenglet

³⁰ S. Rotta, *Il pensiero politico francese da Bayle a Montesquieu*, Pisa 1974, pp. 51 e segg., 91 e segg.

³¹ P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris 1954, p. 322.

³² Anche se riportati nel titolo della *Réfutation*, i nomi del benedettino Lamy e di Fénelon, allora arcivescovo di Cambrai, servono al Lenglet essenzialmente per coprire quelli, ben più scottanti, di Boulainvilliers, del ministro della chiesa luterana dell'Aja, Jean Colerus, e dell'ebreo olandese Isaak Orobio, il responsabile del *Certamen Philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus Bredenburg*. Le loro opere occupano gran parte del volume. Delle circa 650 pagine complessive, 150 sono occupate dalla *Vie de Spinoza* di Colerus, integrata da quella di Lucas, 320 dal testo di Boulainvilliers, 96 da quello di Orobio, 54 dall'estratto dell'opera di Lamy e appena 11 dal brevissimo scritto di Fénelon. Boulainvilliers, al quale dobbiamo forse anche l'*Avertissement* al volume, compose un *Extrait* sulla disputa tra Orobio e l'arminiano van Limborch (L. Simonutti, *Philippus van Limborch*, in *Encyclopedia of Enlightenment*, Oxford 2003, *sub voce*), in cui è palese la sua simpatia per le argomentazioni del primo.

³³ M. Braubach, *Der Abbé Lenglet in Wien*, in *Geschichte und Abentener. Gestalten um den Prinzen Eugen*, VII, München 1950, pp. 355 e segg.

era stato fermato e posto sotto stretta sorveglianza a Strasburgo, perché, avendo lasciato la precedente carriera di diplomatico, era sospettato di tradimento³⁴.

Giannone sostiene di essere stato spinto a leggere il libro di Lenglet dalle notizie arrivategli da Napoli, dove alcuni amici avevano osservato che lo si definiva temerario e ardito. Altri errori che lo storico napoletano rileva sono di carattere più materiale. La data di stampa dell'*Istoria*, che secondo Lenglet è il 1724, va spostata all'anno precedente, mentre il numero dei volumi che formavano la prima edizione va anch'essa corretta (da tre a quattro). Né manca l'ironia sferzante su quella che è, forse, la più grave delle sviste storiche commesse da Lenglet, vale a dire l'aver accennato alla fuga da Napoli per paura d'incorrere nelle ire persecutorie dell'Inquisizione, il cui tentativo di imporne il tribunale mai era stato accettato a Napoli (dove la cosa aveva, anzi, generato gravi torbidi e tumulti in città). Abbaglio non irrilevante, quello di Lenglet, di cui Giannone ha buon gioco nel dimostrare l'inconsistenza. Egli conferma di non essersi allontanato da Napoli per timore di arresto, quanto per presentare il suo libro al sovrano e per sottrarsi alle persecuzioni dei frati, che aizzavano il popolo ignorante contro di lui³⁵.

Un'ultima ironia – circa la possibilità di comprare facilmente la sua *Istoria civile* a Vienna e a Napoli, dove non era affatto divenuta rara a trovarsi, e di leggerla, come evidentemente Lenglet non aveva fatto – prima di concludere con la minaccia giannonica di render pubblica la protesta contro la superficialità e la spavalderia di Lenglet. In realtà, non risulta che sia apparso nulla sui giornali con i quali Giannone allora collaborava. Sicuramente, non avrebbero pubblicato un'invettiva contro la *Méthode* gli «Acta», il cui direttore aveva contribuito, attraverso la sua edizione emendata, alla fortuna settecentesca di Lenglet. Lo storico partenopeo, inoltre, venne presto assorbito da numerose altre diatribe, assai più complesse e importanti, come quelle contro le *Osservazioni sopra l'Historia delle leggi e de' magistrati del regno di Napoli composta dal signor Grimaldi* (Vienna, 10 di agosto 1731) e in special modo contro le critiche espresse da Sebastiano Paoli. Anche il riminese Giovanni Antonio Bianchi – lo «Janus Planchus» dell'epistolografia settecentesca, seguace di Linneo – stava preparando una sua confutazione dell'*Istoria civile*, di cui Giannone ebbe notizia a Vienna³⁶, e, più esatta, a

³⁴ G. Ricuperati, *Giannone e i suoi contemporanei. Lenglet du Fresnoy, Matteo Egizio e Gregorio Grimaldi*, in *Miscellanea Walter Maturi*, Torino 1966, p. 62: studio imprescindibile, che riprendo qui in dettaglio.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ P. Giannone, *Vita scritta da lui medesimo*, a cura di S. Bertelli, Milano 1960, p. 112. Nella Biblioteca reale di Torino (varia 303, cc. 63-66) si conservano altri appunti da G.A. Bianchi, *Della potestà e della politia della Chiesa trattati due contro le nuove opinioni di Pietro Giannone* (Roma 1745-1751), sei tomi in sette volumi. Naturalmente, lo storico napoletano ne lesse due soli, ossia quelli che lo riguardavano poi meno e che polemizzavano col gallicanesimo.

Ginevra, e su cui ritornò sopra durante la reclusione nel carcere di Torino³⁷. D'altra parte, il lavoro sul *Triregno* stava ormai per coinvolgerlo. È forse questa, secondo Giuseppe Ricuperati, la ragione principale per cui Giannone si disinteressò in seguito di Lenglet, rinunciando alla volontà di smascherarlo pubblicamente sui fogli periodici³⁸. Egli non ne parlò più, nemmeno nell'epistolario, che sappiamo ricco di moti di irritazione³⁹. Né se ne ritrova traccia nella *Vita di Pietro Giannone*, pubblicata da Lionardo Panzini nella sua edizione delle *Opere postume*, stampate a Napoli – con la falsa indicazione di Londra – nel 1766.

Giannone poté vedere la *Méthode* del Lenglet presso la Palatina di Vienna, dove era confluito il fondo di opere – a stampa e manoscritte – raccolte dall'aiutante del principe Eugenio di Savoia, Giorgio Guglielmo barone di Hohendorf, morto nel 1720. Colonnello dei corazzieri, governatore di Courtaix, il militare austriaco fu uomo dalla vita avventurosissima. Protestante, ufficiale nel corpo delle guardie brandeburghesi, esule in Oriente per sette lunghi anni, proiettato dalle alleanze della Guerra di successione spagnola verso il mondo tedesco ed anglo-olandese – quando una necessità di interconfessionalismo percorse i territori imperiali – Hohendorf fu un campione della diplomazia irregolare, aristocratica e libertina, irreligiosa e sprezzante verso il cattolicesimo. Letterato e grande viaggiatore, collezionista di libri e d'idee libertine, Hohendorf mise insieme durante i suoi incontri, tra cui quello con Toland, una straordinaria biblioteca e partecipò anche all'arricchimento di quella del principe Eugenio. Se quest'ultima non è oggi più ricostruibile nella sua interezza, quella raccolta dall'Hohendorf, prima dell'acquisto da parte del Gentilotti per la Palatina, venne inventariata e se ne pubblicò il catalogo⁴⁰. Vi si possono trovare, riflesse, due diverse componenti, la cultura libertina francese di Lenglet e Boulainvilliers da un lato e la letteratura ugonotta del rifugio dall'altro. È una vera sorpresa per chi intenda studiare la presenza di certi libri – e con essi la storia della tolleranza e della libertà di coscienza – nella Vienna del primissimo Settecento.

Suddiviso in quattro parti, a loro volta ripartite in varie sezioni, il catalogo della biblioteca di Hohendorf comprende nella seconda, riservata ai libri giuridici, un gallicano vicino al Lenglet come il Pitou. La sezione storica segnala, oltre alla produzione di Lenglet, molti volumi di storia francese, con interesse particolare per le opere gallicane. Quindi Bayle, con il *Dictionnaire*

³⁷ G. Ricuperati, *Le carte torinesi di Pietro Giannone*, Torino 1962.

³⁸ G. Ricuperati, *Nella costellazione del «Triregno». Testi e contesti giannoniani*, San Marco in Lamis 2004.

³⁹ Biblioteca Nazionale di Roma, *Epistolario Giannone*, Manoscritti 358-360.

⁴⁰ *Bibliotheca Hohendorfiana*, La Haye 1720. Il Giannone ne menziona i tre volumi nell'*Ape ingegnosa*, dove fa, altresì, mostra di ben conoscere tale fondo (Biblioteca reale di Torino, Varia 304).

(Rotterdam 1702) e le *Pensées diverses sur la comète* (Rotterdam 1704), l'edizione tra l'altro più completa, in quattro volumi. Tra le opere teologiche, troviamo tutte quelle scritte da Spinoza e naturalmente il *Tractatus* e l'*Ethica*. Né manca l'*Enervatio* (Rotterdam 1675) di Johann Bredenburg, una delle testimonianze primarie dello spinozismo tedesco, combattuto da Orobio nel *Certamen* pubblicato dal Lenglet nella sua *Réfutation*. Accanto allo Spinoza, nella biblioteca hohendorfiana, la scandalosa *Histoire critique du vieux Testament* di Richard Simon (Rotterdam 1685) e quasi tutti gli altri libri del famoso prete oratoriano. Tra le opere politiche, abbiamo Savonarola e il Machiavelli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* – su cui si era formata la prima generazione dei libertini francesi e su cui Lenglet stesso non disdegnava soffermarsi – mentre, tra quelle filosofiche, gassendiani e post-cartesiani. La lista dei saggi di erudizione, oltre alle opere del Mencken e dei cronologisti inglesi, comprendeva la *Introductio in notitiam rei literariae* dello Struve e, del medesimo autore, una *Dissertatio de doctis impostoribus*, apparse entrambe a Jena nel 1710 e accostabili nella metodica sullo studio della storia ai libri recentissimi di Lenglet, con i quali termina la collezione di Hohendorf e contro i quali dovrà scrivere Giannone⁴¹.

Trovo lecito supporre che lo storico napoletano abbia potuto consultare anche alcuni dei rari e costosissimi manoscritti comprati dal barone austriaco nel corso delle sue peregrinazioni. Tra questi ve ne sono soprattutto un paio che meritano di venire, in questa sede, segnalati. La *Vie et l'esprit de Spinoza* e in particolare l'*Essai de métaphysique dans les principes de Benoît de Spinoza*, opera del conte di Boulainvilliers, ci riportano ancora una volta a Lenglet du Fresnoy, alle sue frequentazioni e letture, a quel mondo intellettuale e politico francese che elaborò un *corpus* completo di letteratura spinoziana e post-spinoziana, andatosi affiancando, negli interessi di Hohendorf prima e Giannone poi, alle opere della storiografia regalista e dei deisti inglesi⁴².

Con questi ultimi, peraltro, Lenglet condivideva la lotta contro la superstizione, la *priestcraft* dei radicali britannici, e l'intolleranza religiosa, ma non certo lo spostamento totale dei fondamenti della moralità su un versante indipendente da quello della Rivelazione. Il solo libertino inglese a cui può essere accostato il suo nome è forse quello di Rochester, nella riflessione del quale lo storico sa integrarsi e conciliarsi sincretisticamente empirismo baconiano, scetticismo ed epicureismo – nella versione più iconoclasta – con l'eredità di Hobbes e della critica neo-testamentaria⁴³.

⁴¹ G. Ricuperati, *La storiografia dell'Illuminismo*, in *La storia*, IV, cit., pp. 817 e segg.

⁴² G. Carabelli, *Deismo inglese e dintorni*, «Rivista storica italiana», XC (1978), pp. 418-451.

⁴³ V.P. Furnish, *The Historical Criticism of the New Testament*, «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester», LVI (1974), pp. 336-370.

Ritornando alla collezione di Hohendorf, va sottolineata la ricchezza dei testi spinoziani. In altre parole, siamo non soltanto dinanzi a tutti gli scritti di Spinoza nei più diversi formati, ma anche di fronte ad alcune delle opere manoscritte più note, tra quelle che contribuirono a fare circolare la riflessione spinoziana in Europa, entro una chiave di lettura decisamente materialistica, così come l'*Esprit de Spinoza*, che, oltre a finire nella biblioteca raccolta da Hohendorf, venne diffuso dopo la scomparsa di Luigi XIV in Francia e fu pubblicato, una prima volta, nel 1719. Se la copia eugeniana del celebre testo non conteneva la *Vie de Spinoza*, la copia di Hohendorf la faceva invece precedere all'*Esprit*. Autore era Jean-Maximilien Lucas, amico del Saint-Glain, responsabile di una traduzione francese del *Tractatus theologico-politicus*, pubblicata anche con tre titoli differenti ed all'origine della sua fortuna. Nato a Rouen, nel 1646, di fede calvinista, il Lucas si era trasferito in Olanda, per fare l'agente-libraio ed il giornalista. Morì nel 1697. Sarebbe rimasto, come ha osservato Vernière, un oscuro discepolo di Spinoza, se, nel 1719, non fosse apparsa la *Vie* sulle «Nouvelles littéraires» di Amsterdam. Nella prefazione si proponeva, come nome dell'autore, anche quello del Saint-Glain, tuttavia l'opera – composta nel 1685 – è senz'altro del Lucas. È una vita romanzata, che crea, sul personaggio di Spinoza, una leggenda alimentata in seguito dal Lenglet. Non a caso, nella versione manoscritta – dal tono più privato e familiare, confidente e protervo, tipico di una comunicazione rivolta ad amici potenti, aperti e tolleranti – era servita per il ritratto del Bayle. I motivi dell'«ateo virtuoso» vi erano già tutti racchiusi.

All'inizio di questa singolare biografia, Lucas svolge il motivo del secolo «fort éclairé», eppur ingiusto nei confronti di quegli stessi uomini ai quali deve la propria grandezza. Viene condannata l'ipocrisia che consente di impiegare i lavori intellettuali, senza poterne lodare l'artefice. Amarezza sorprendente. Tra i discorsi che Spinoza ispirava agli allievi, uno dei più importanti riguardava il problema della mortalità dell'anima⁴⁴. Lucas attesta ovunque un'autentica devozione per il maestro, celebrandone una vita slegata dalle ambizioni e dalle vanità. Come il saggio stoico, lo Spinoza del Lucas e di Lenglet praticava l'atarassia dalle passioni. L'unica passione sua era la lotta alle funeste superstizioni del volgo. Secondo il suo biografo, tra l'altro, Spinoza nemmeno si allontanò mai dalla legge mosaica, rivissuta semplicemente in maniera intellettualistica, né da quella paolina, vale a dire il cristianesimo ripulito da ogni incrostazione, la religione ragionevole giustificata dalle Scritture e dai primi Padri. Quantomeno interessante tale raffigurazione di Spinoza, fornita da un calvinista convertito allo spinozismo e da un gallicano della prim'ora, passato armi e bagagli dalla parte della più sfrontata scuola

⁴⁴ G. Ricuperati, *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti*, in S. Bertelli (a cura di) *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli 1980, pp. 369-415.

libertina. Anzi, va notato che lo sforzo operato da Lenglet di presentare, tramite l'immagine di Spinoza dipinta da Lucas, la definizione di un cristianesimo ragionevole precede, sia pure di poco, il più illustre tentativo di Locke⁴⁵. La biografia spinoziana redatta da Lucas ed inserita da Lenglet nella *Réfutation*, inoltre, aveva lo scopo di contrapporre un ritratto colmo di simpatia alle odiose menzogne allora circolanti per opera dei nemici.

Dopo il *Tractatus*, voltato in francese col titolo di *Clef du Sanctuaire*, la via all'analisi critica era stata aperta. Il che poi mostra come la *Vie* fosse vicina al gruppo dell'editore olandese del Saint-Glain. Le vicende politiche narrate nella biografia sono quelle relative alla tragica fine dei De Witt e alla morte dello stesso Spinoza, il quale non avrebbe voluto veder stampata la sua *Ethica*⁴⁶. L'opera di Lucas, del grande filosofo, tratteggia la statura morale e intellettuale in termini sempre idealistici ed elogiativi. A Spinoza – leggiamo nella sua *Vie* – non mancò la stima di molti, come quella del principe di Condé.

Segue, nell'esemplare hohendorffiano ed in quello del principe Eugenio, l'*Esprit de Spinoza*, il testo che forse meglio di ogni altro segna il passaggio storico dal libertinismo, su cui continuò ad attardarsi Lenglet, al deismo, la nuova frontiera del radicalismo europeo, che il Giannone attraversò guidato da Toland. Il dovere umano di seguire la ragione, la rinuncia all'antropomorfismo,

⁴⁵ [J. Locke], *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, London 1695.

⁴⁶ Al momento della composizione del *Tractatus theologico-politicus*, quando Spinoza poteva terminare il libro, con un sincero elogio del clima di libertà e tolleranza di cui la città di Amsterdam era esempio per l'intera Europa, era al potere in Olanda un'aristocrazia mercantile, facente capo alla figura del gran pensionario Jan De Witt, il capo del partito repubblicano dei Reggenti (i magistrati delle province, coordinati negli Stati Generali). Alla carica del pensionario, era contrapposta quella dello *Statolder*, una figura feudale di giudice, che tendeva a limitare l'autonomia delle città e che era, per tradizione, un membro della antica famiglia dei principi di Orange. Le due fazioni, quella dei Reggenti e quella degli Orange, avevano basi sociali profondamente diverse, essendo, la prima, costituita da commercianti e da industriali intraprendenti, e la seconda dai contadini e dal popolo. Sotto il profilo ideologico, ad un orientamento in buona sostanza laico e moderno dei primi, aperti, per le ragioni stesse della loro vita materiale, al rapporto con le istituzioni europee, si contrapponevano il fanatismo e la chiusura dei secondi, facili prede dei predicatori più scaltri. Tale *vulgus* – per usare il termine con cui Spinoza designava insieme il popolino e i sobillatori che ne attizzavano i comportamenti irrazionali – fu il protagonista cieco ed irresponsabile, il 20 agosto 1672, a l'Aja, dell'omicidio dei fratelli De Witt, vittime degli *ultimi barbarorum*. Gli anni del *Tractatus politicus*, dunque, furono per Spinoza anni difficili. Al potere in Olanda vi era ora la monarchia degli Orange. Il *Tractatus theologico-politicus*, per quanto stampato anonimo, non aveva mancato di attirare sull'autore, da tutti immediatamente individuato, le ire dei teologi europei. Il segno, indiretto, di un grande successo e di una grande diffusione, ma anche di una situazione fattasi oltremodo pericolosa per l'autore di quelle pagine. Nel 1672, inoltre, Spinoza disse no all'offerta di una cattedra universitaria giuntaagli dall'Elettore Palatino di Heidelberg, in quanto pienamente consapevole del clima di pesante ostilità che lo avrebbe circondato in ambito accademico.

la totale terrestrità degli orizzonti prospettati all'esistenza, la naturalizzazione dei fenomeni religiosi – visti come semplice *instrumentum regni* – l'identificazione di Dio con la sostanza infinita ed estesa, la stessa umanizzazione del racconto biblico e della cristologia tradizionale sono gli aspetti salienti del testo. Alla morale cristiana, l'anonimo estensore – dietro il quale si cela secondo me Boulainvilliers – contrappone quella, assai più nobile, di Epitteto. Ritornando sul tema dei fondatori di religioni, si paragonano Mosè e Numa, Gesù e Maometto, impostori lontani da ogni vera idea di Dio⁴⁷.

La violenza radicale dell'opera – che, se non fu scritta dal Boulainvilliers, come peraltro sono propenso di continuare a credere, certo resta la testimonianza di un pensatore andato oltre lo stesso libertinismo, verso il più intransigente deismo – conserva, ancora oggi, il suo indubbio fascino. Essa è di certo una delle più decise e schematiche utilizzazioni del pensiero di Spinoza, in direzione anti-religiosa. La sua stessa presenza, in due copie manoscritte, a Vienna, presso il barone di Hohendorf (prima ovviamente del 1720) e presso il principe Eugenio di Savoia, conferma come la cerchia delle persone che si riunivano nell'accademia privata del grande condottiero e diplomatico libertino non avesse, in fondo, molto da invidiare al circolo che si raccoglieva a Parigi, attorno al Boulainvilliers ed agli altri membri dell'opposizione nobiliare al Re Sole⁴⁸, per dedicarsi a diffondere la riflessione spinoziana nella sua forma più materialista. Influyente e profonda, spesso decisiva, fu l'importanza di queste esperienze viennesi sulla stesura del *Triregno* giannoniano. Furono questo ambiente e queste raccolte, infatti, il vero sfondo storico e ideologico in cui nacque l'opera dello scrittore napoletano, accanto al vitalismo del pensiero meridionale e al determinismo di quello tolandiano⁴⁹.

Ci si può chiedere, a questo punto, che cosa abbiano veramente significato, per Lenglet, sia la rivoluzione scritturaria spinoziana sia la cultura ad essa successiva. Partito dalle posizioni gallicane – di Van Espen e Di Marca, di Fleury e soprattutto Dupin⁵⁰, un punto di riferimento costante con la sua *De antiquissima Ecclesiae disciplina* – Lenglet du Fresnoy sposò con entusiasmo ed erudizione la causa libertina francese. Il suo credo, tuttavia, non fu

⁴⁷ S. Berti, *Jan Vroesen autore del «Traité des Trois Imposteurs»*, «Rivista storica italiana», CIII (1991), pp. 528-543; Ead. (a cura di), *Trattato dei tre impostori*, Torino 1994.

⁴⁸ D. Panizza, *Osservazioni sul fenomeno libertino*, «Il pensiero politico», II (1969), pp. 78-82; D. Taranto, *Libertinismo e assolutismo. Un rapporto critico*, «Il pensiero politico», XXII (1989), pp. 264-277.

⁴⁹ G. Spini, *Storia dell'età moderna*, Torino 1965, p. 760; M. Iofrida, *Matérialisme et hétérogénéité dans la philosophie de Toland*, «Dix-huitième siècle», XXIV (1992), pp. 39-52.

⁵⁰ L.E. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris 1686-1691; L.E. Dupin, *Bibliothèque universelle des historiens*, Amsterdam 1708.

mai apertamente deistico. Né, alla luce della situazione politico-religiosa e socio-istituzionale della monarchia di Francia, avrebbe potuto esserlo sino in fondo. Se Lenglet fu davvero spinoziano – una questione che potrebbe suscitare discussioni infinite e non arrivare mai ad una soluzione completamente convincente – lo fu in maniera occulta, affidando alla parola di altri, come nel caso della *Réfutation*, ciò di cui lui per primo era convinto, e fingendo di denunciare e confutare, per coprire la sua stessa adesione. Passi il suo gallicanesimo, ad ogni modo guardato con occhi malevoli nei *milieux* pontifici. Passi il suo libertinismo, non lontano da quello di altri scrittori francesi dell'epoca. Passi la sua malcelata impostazione pirronista, erede della lezione bayliana, ma il deismo proprio no. Sapeva troppo di Inghilterra. La letteratura deistica, per Lenglet, poteva essere al più solo un raffinato e un po' morboso *divertissement*. Non la sentiva, o forse non gli era permesso sentirla, come uno strumento di trasformazione dell'esistente, di lotta e d'impegno morale per cui essere disposti a soffrire, specialmente in pubblico. Lui che, si ricorderà, tanto si era già esposto. Nondimeno, se dalle problematiche deistiche il Lenglet non fu mai del tutto persuaso, ne rimase comunque angosciosamente lacerato. Prese vita qui, forse, l'idea di fare parlare gli apostoli di Spinoza in vece sua, riservandosi lo spazio protettivo del silenzio ed avvertendo, con ciò, il bisogno crescente di riflettere ancora, prima di un pronunciamento ufficiale che – a eccezione delle frasi di circostanza con le quali è ornato, forse dal conte di Boulainvilliers, l'avvertimento ai lettori delle *Réfutations* – non venne mai.

La fortuna di Lucrezio, che in Francia come a Napoli era stata assai rilevante – seguaci del *De rerum natura* erano stati tutti i libertini del Seicento francese, cui si rifaceva ora Lenglet – aveva, in un certo senso, preparato il terreno per la successiva fortuna dell'interpretazione materialistica dello spinozismo. Attraverso le *Réfutations*, il libertinismo erudito ricollegava alla tradizione naturalistica rinascimentale, a sua volta legata alla riscoperta di Epicuro e dell'atomismo democriteo, tutte le più recenti esperienze europee. E, tra queste, la lettura di Spinoza era la più innovativa. Si pensi soltanto alla tesi della visione puramente terrena negli ebrei, rintracciabile anche nella *Vie de Spinoza*, che si è mostrato tra i codici presenti a Vienna, nella biblioteca Hohendorf. Anche l'*Esprit*, che al Lenglet mancò il coraggio di inserire tra i testi raccolti nella *Réfutation*, sostiene la medesima tesi. Tuttavia, la differenza risiede nel fatto che l'anonimo autore – credo lo stesso dell'*Essai de métaphysique*, e pertanto, il Boulainvilliers – assegna ai favolosi poeti greci la nascita dell'idea circa l'immortalità dell'anima, passata, per mezzo delle colonie, agli egiziani ed al popolo ebraico. Quindi, l'*Esprit* non tiene conto né del *De ritualibus* di Spencer né del *Canon cronicus* di Marsham, laddove Giannone, piuttosto, avrebbe seguito la tesi dell'origine egizia, accreditata dal Toland nelle *Origines judaicae*, stampate insieme all'*Adeisidaemon*, nel

1709⁵¹. Giannone, detto altrimenti, avrebbe ripensato, sino alle estreme conseguenze, la frattura, non più ricomponibile, che risaliva a Spinoza. La sua cultura, ormai in pugno ai deisti di Inghilterra e Olanda, aveva superato l'aristocraticità libertina di Lenglet, per assorbire il legato della storiografia soprattutto protestante. Questa, dalla polemica sulla scienza era ripartita per studiare con intelligenza e volontà nuove, non più esclusivamente controversistiche, la selva di problemi provocati dall'assalto panteista⁵².

Con tale circolazione di idee – ora che la forza dei legami intellettuali e politico-diplomatici aveva trasformato atteggiamenti un tempo polemicamente ostili in desiderio di dialogo e rapporto – Lenglet entrò in contatto appena giunto a Vienna, nel 1721. Hohendorf era morto da un anno e la sua preziosissima biblioteca era confluita nella Palatina della capitale austriaca. Proprio al Lenglet il principe Eugenio pensò, almeno inizialmente, quale sostituto del barone. Evidentemente, la fama di libertino e grande erudito aveva preceduto lo storico francese. A Vienna, Lenglet restò sino al 1723, l'anno stesso in cui vi arrivò Giannone. I due, si sa, non si incontrarono. A interessarci, comunque, è un'altra questione. Nel corso della sua permanenza, l'autore della *Méthode pour étudier l'histoire* poté probabilmente vedere i due manoscritti spinoziani – la *Vie* e l'*Esprit* – che, dalla biblioteca di Hohendorf, erano passati alla Palatina dopo l'acquisto promosso dal Gentilotti. Forse furono questi i due esemplari che Lenglet copiò in prospettiva di

⁵¹ In realtà, Giannone, raccogliendo motivi provenienti dal meccanicismo di Descartes e Gassendi, li confrontò con quelli del moderno materialismo spinoziano, che trasformava la vecchia dottrina dello *spiritus* vitale, di ascendenza alchimistica, in una dinamicità della materia a cui non era estraneo – come nel caso di Holand e come si vede in Toland, in particolare nel *Pantheisticon*, pubblicato a Londra, nel 1720 – neanche il discorso newtoniano. Le pagine dell'ultimo capitolo del *Triregno* non si possono realmente intendere se non si pone mente a Toland, le cui *Letters to Serena* furono presenti nelle biblioteche private di Hohendorf e del principe Eugenio. La dottrina giannoniana delle anime riproponeva le argomentazioni più ardite del deismo anglo-olandese. Il *Triregno* stesso è tutto sotto le insegne di Spinoza, di Toland e del mondo deistico anglofono, anche se è ancora vivo l'insegnamento delle *Scuole sacre* di Domenico Aulisio, cultore appassionato dei *veteres* nella Napoli del processo agli ateiisti. La deteologizzazione giannoniana del mondo biblico è il tema in cui troviamo la miglior sintesi di gallicanesimo, storiografia anglicana e radicalismo deista, non senza punte di notevole originalità. Giannone, in effetti, non colse dei deisti solo la forza distruttrice, me ne confrontò le intuizioni con i risultati dell'erudizione. Per questo la volontà ordinatrice del *Triregno* è più di tutto storica, investendo la tradizione e politica e religiosa dell'intero Occidente. Teologia e filosofia, per lo storico napoletano, era semplici discipline, sì utili, ma ausiliarie. Utilizzando nella storia delle origini pagane dei tre monoteismi sia Calmet sia il metodo comparatistico, il Giannone riprende in pieno le argomentazioni del Toland e dell'*Esprit de Spinoza*, contrapponendo, all'antica religione mosaica, quella degli ultimi tempi, quando gli ebrei vennero influenzati da Pitagora e da Platone.

⁵² G. Ricuperati, *Libertinismo e deismo a Vienna. Spinoza, Toland e il «Triregno»*, «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), pp. 628-695: altro saggio magnifico, al quale sono largamente debitore.

un'edizione a stampa, che sarebbe poi apparsa nel 1731 a Bruxelles. O forse il letterato francese trascrisse solo la *Vie de Spinoza* del Lucas, decidendo di tralasciare il più radicale *Esprit*. Lo fece perché inutile, in quanto, a Parigi, non avrebbe poi avuto difficoltà a farsene dar copia da Boulainvilliers? Oppure il testo non era del conte di Saint-Saire, ma di altro autore, e Lenglet preferì espungerlo da quella che sarebbe stata, anni dopo, la *Réfutation*, in questo caso per ragioni prudenziali? Un confronto di grafie non ci aiuta, allora scrivevano i segretari sotto dettatura, senza contare le copie di copie (distribuite a persone ritenute fidate) che affollavano i canali della letteratura in odore di libertinismo, specialmente il mercato dei manoscritti clandestini in cui si erano mossi, anche per conto di Eugenio di Savoia, sia Hohendorf sia Toland. D'altra parte, non esistono nemmeno prove sicure – nonostante chi scrive trovi la cosa probabile – che il Lenglet abbia tratto dalla copia hohendorfiana della *Vie de Spinoza* il materiale per la sua raccolta. È inoltre impossibile stabilire con certezza se lo storico non abbia, successivamente, collazionato quel testo con altri, di area olandese o francese. Problemi che rimangono aperti.

Inoltre, perché, se Lenglet si basò veramente sui manoscritti viennesi della *Vie* e dell'*Essai*, fece trascorrere quasi otto anni prima di stamparli? La spiegazione, in questo caso, ci può essere. Si rammenterà che, al ritorno in patria, l'erudito transalpino andò ad approfondire la conoscenza delle celle di Strasburgo e Vincennes. Non rivide il sole che alla fine del 1724. Si può ritenere che, anche dopo la scarcerazione, la sua situazione personale fosse alquanto precaria. Lenglet du Fresnoy visse da allora come chi si guarda le spalle, continuamente controllato. Prima di pensare a pubblicare gli scritti su Spinoza, dovette dunque aspettare che le acque si fossero calmate.

Un fatto, in ogni caso, rimane a mio avviso certo. Al momento di assemblare le *Réfutations*, il Lenglet, tra i testi spinoziani del fondo Hohendorf visti presso la Biblioteca Palatina di Vienna, optò per la *Vie* stesa dal Lucas e per l'*Essai de métaphysique* attribuito al Boulainvilliers. Preferì lasciare da parte l'*Esprit de Spinoza*, del quale invece fu largamente debitore il Giannone del *Triregno*. Se lo storico francese operò una scelta coerente con il proprio libertinismo, quello napoletano si spinse in territori scopertamente deistici, oltre quel confine intellettuale – ed implicitamente politico-religioso – che Lenglet non si decise mai a varcare. Entrambi erano cresciuti in ambienti fortemente cattolici, ma se ne distaccarono in maniera diversa. Meno coraggioso di Giannone, al di là della polemica che li vide coinvolti, Lenglet du Fresnoy resta ugualmente una figura chiave. È lui, infatti, a costituire il tramite fra la cultura libertina francese e quella austriaca al tempo del principe Eugenio⁵³.

⁵³ G. Ricuperati, *In margine alla biografia di Eugenio. Un principe fra libertinismo e Illuminismo radicale*, in *L'Europa nel XVIII secolo*, I, Napoli 1991, pp. 445-460.

Spentisi gli echi della polemica giannoniana, gli anni Quaranta del secolo furono un periodo d'intensa attività per Lenglet. Lo storico francese, da sempre interessato alla patristica – e forse pure per rientrare nell'alveo di un'ortodossia con la quale pareva non riuscire a raccapezzarsi del tutto – curò un'edizione degli scritti di Lattanzio⁵⁴.

La scelta non era casuale. Accanto a Origene e ad Arnobio, Lattanzio era diventato, proprio in quegli anni – anche in Italia, specie a Napoli, durante il Vicereame asburgico – l'eroe di gallicani ed anticurialisti. Come Alessandro Riccardi, nelle sue *Considerazioni* del 1709⁵⁵, anche il Lenglet du Fresnoy impugnava, facendo leva sulle proprie conoscenze patristiche, l'antica accusa indirizzata ai laici, visti come inadatti ad affrontare questioni di disciplina ecclesiastica. A tale tesi tradizionale, che aveva contribuito al consolidarsi del potere del clero, in un breve ma efficace *excursus*, Lenglet contrapponeva la presenza vivificante dei laici nel tessuto della Chiesa primitiva. Laico fu Origene, e parimenti laici furono Lattanzio ed Arnobio. Contrapponendo al clero, gerarchizzato, una Chiesa «nazionale» e gallicana, fondata sulla forza spirituale garantita dalla partecipazione dei fedeli non sacerdoti, il Lenglet vede nel Medioevo il momento storico nel quale la Chiesa ha operato la fatale distinzione che l'ha condannata all'impoverimento. Ancora adesso, essa vorrebbe che i laici fossero incolti e supini, come in passato. Tuttavia, per Lenglet, i laici di oggi hanno forza, volontà e cultura che permettono loro di riprendere in mano un discorso sulla riforma dell'istituzione ecclesiastica. Si tratta di un argomento polemico che si distacca nettamente dal giurisdizionalismo giannoniano, per difendere – sia pure in termini sommari – la necessità non più procrastinabile di un nuovo rapporto non solo tra Stato e Chiesa, ma anche tra questa ed il clero, nonché tra clero e laicato⁵⁶.

Aspramente sincero, Lenglet conclude in senso quasi filo-giansenista. Chi è tale, nella Chiesa d'inizio Settecento, non ha possibilità alcuna di far carriera e l'immobilismo delle strutture politico-religiose di Roma lo schiaccierà. Tipico del momento storico è un tasto, o meglio una sfumatura, che vibra nella scrittura di Lenglet, accostandone ancora di più la sensibilità a quella degli intellettuali e giuristi napoletani raccolti in quegli anni a Vienna. Lo storico francese avverte con orgoglio il senso autentico della sua funzione di polemista, contro cui il curialismo romano altro non può che opporre le inique censure e discriminazioni con cui da un millennio perseguita gli avversari. Ogni condanna della libertà di espressione, come aveva insegnato La Mo-

⁵⁴ N. Lenglet du Fresnoy, *Lucii Caecilii Firmiani Lactantii Opera omnia*, Lutetiae 1748.

⁵⁵ G. Ricuperati, *Alessandro Riccardi e le richieste del ceto civile all'Austria nel 1707*, «Rivista storica italiana», LXXXI (1969), pp. 745-777; Id., *Napoli e i viceré austriaci (1707-1734)*, in *Storia di Napoli*, VII, Napoli 1972, pp. 420-425.

⁵⁶ S. Mastellone, *Gallicani e libertini*, «Il pensiero politico», VI (1973), pp. 249-253.

the Le Vayer⁵⁷, era sempre e comunque un delitto. Un'influenza, la sua, che si saldava, in Lenglet, con il cartesianismo, nella vulgata datane da Malebranche. Incurante delle pesanti quanto ricattatorie diffidenze gesuitiche, il Lenglet finiva per celebrare, in Lattanzio, uno degli ultimi spiriti magni della cristianità, prima che trionfassero la crisi della cultura e la barbarie medioevali. Solo le scienze del XVII secolo avevano saputo mettere in dubbio i falsi modelli culturali del sapere peripatetico e sconfiggere Aristotele⁵⁸.

Prima di attendere all'edizione di Lattanzio, Lenglet aveva curato una antologia della lirica di età augustea, dimostrando un insospettato amore per i poeti elegiaci⁵⁹. Nel 1744, inoltre, era tornato sui temi della storia universale, con i due volumi delle *Tablettes chronologiques*, una cui traduzione fu edita a Venezia, da Simone Occhi, nel 1748⁶⁰. La versione italiana portava il titolo di *Tavolette cronologiche della storia universale, sacra e profana, ecclesiastica e civile, dalla creazione del mondo sino agli inizi della Guerra di successione austriaca* e comprendeva una «parte prima, che contiene la storia antica» e una «parte seconda, che contiene la storia moderna». Se confrontata con la storiografia messa a punto nella Scozia di quegli stessi anni – o ancora con la nuova produzione gallicana di un Du Marsais⁶¹, che portava la riflessione di Montesquieu e dei *philosophes* nel cuore della tradizione libertina – l'opera del Lenglet, in materia di storia universale, era irrimediabilmente più datata.

Il discorso preliminare con cui si apre l'edizione italiana delle *Tavolette* affronta la «maniera di studiare compendiosamente la storia». Il capitolo primo enumera le sette epoche tradizionali della storia antica – creazione del mondo, diluvio universale, vocazione di Abramo, liberazione d'Egitto (e qui Lenglet accetta l'intervento del miracoloso nelle drammatiche vicende del popolo eletto), la fondazione del Tempio di Gerusalemme, l'Asia sotto la dominazione di Ciro e, da ultima, «l'era de' Greci o sia de' successori di Alessandro». Il capitolo secondo ordina in sei epoche la storia moderna e ne applica il modello alla storia religiosa e civile. In questa sede, Lenglet pare

⁵⁷ D. Taranto, *Sullo scetticismo politico di La Mothe Le Vayer*, «Il pensiero politico», XX (1987), pp. 179-199; J.-C. Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIIe siècle en France*, Paris 1998.

⁵⁸ G. Carabelli, *Deismo e scienza nell'Inghilterra tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento*, in *Atti del XXV Congresso nazionale di filosofia*, II, Roma 1974, pp. 459-465.

⁵⁹ N. Lenglet du Fresnoy, *Catullus, Tibullus et Propertius pristino nitori restituti et ad optima exemplaria emendati. Accedunt fragmenta Cornelio Gallo inscripta*, Lugduni Batavorum 1743.

⁶⁰ L'opera, rivista dal Picot, venne più volte riedita in Francia. Ho potuto vedere le due stampe postume del 1763 e del 1778, sostanzialmente prive di variazioni, se non come ovvio sul piano tipografico, rispetto all'originale.

⁶¹ S. Berti, *César Chesneau Du Marsais entre gallicanisme et philosophie. L'«Exposition de la doctrine de l'Eglise gallicane par rapport aux prétentions de la Cour de Rome» (1757)*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», CCXLI (1986), pp. 238-251.

avere assimilato la lezione di Giannone, peraltro mai nominato durante l'esposizione. Le tappe individuate dallo storico francese sono la nascita del Salvatore, il concilio di Nicea, l'incoronazione di Carlo Magno, l'ascesa dei capetingi, l'impero di Rodolfo d'Asburgo e la salita dei Borbone sul trono di Francia. Il capitolo terzo tratta «del tempo, che bisogna impiegare per studiare con profitto la storia», attestazione delle esigenze pedagogiche e manualistiche che hanno condotto Lenglet a scrivere le *Tavolette*, «secondo le differenti età, e i diversi stati della vita dell'uomo». Seguono tre «ristretti», della storia romana, di quella ecclesiastica e di quella francese. Il capitolo quarto analizza «l'uso che si deve fare de' libri nello studiare la storia», e generale e particolare. Le motivazioni didattiche sul fare storia lasciano il posto alla proverbiale ed immensa erudizione di Lenglet. Segue, infatti, un esauriente «catalogo de' libri necessari per lo studio della storia».

L'elenco, come sempre in questi casi, ci fornisce, indirettamente, numerose indicazioni sulla biblioteca e le letture dell'abate francese. Egli cita un'operetta, giudicata eccellente e già per l'epoca rarissima, di Marin Le Roy, la dissertazione *Des vertus et des vices de l'histoire* (Paris 1620) e, del Calmet, l'*Histoire universelle* (Strasburgo 1730) e le *Dissertations* (Paris 1720), oltre agli scritti di Pierre-Daniel Huet. Per la storia della chiesa antica, il Lenglet segnala l'*Histoire évangélique* (Paris 1696) del padre Pezron, l'*Opera* di Mercatore nell'edizione del 1684 e il Lattanzio del *De mortibus persecutorum* (Utrecht 1693), testo la cui scoperta era fatto recente, voltato anche in francese con il titolo *La mort des persécuteurs* (Paris 1684). Seguono quindi gli *Acta martyrum* (Amsterdam 1713) di Thomas Ruinart, tradotti da Maupertuis⁶². Venendo alle storie della chiesa composte dai moderni, Lenglet elenca senza commentarle opere tra loro assai diverse. Si passa dai *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (Paris 1693) del Tillemont allo studio del Bossuet sui protestanti (1688). Di Bayle solo la *Critique générale de l'histoire du calvinisme* (Amsterdam 1684), accanto alla *Vie des Saints* (Paris 1701) del poligrafo Adrien Baillet, critico letterario e primo biografo di Descartes. In merito alla storia romana scritta da autori moderni, Lenglet consiglia – oltre a Dacier e Prevost – le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* pubblicate nel 1734 da Montesquieu, accompagnate dall'*Etat de France* (Londres 1728) del conte di Boulainvilliers e dall'*Histoire critique des établissements de la Monarchie française* (Paris 1742) di Dubos⁶³. Quindi la trattatistica guicciardiniana e ancora Baillet.

La storia universale viene tratteggiata (abbastanza sinteticamente, come nelle intenzioni dello storico francese), ricorrendo al continuo parallelo tra

⁶² *Les actes des Martyrs*, Paris 1708.

⁶³ F. Meinecke, *Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos*, «Historischen Zeitschrift», CXLV (1932), pp. 53-68.

cronologia sacra e profana. Un po' farraginoso e talvolta difficile da leggere, Lenglet dedica l'intero secondo volume delle *Tavolette* a lunghe serie calendariali (giudici per la storia ebraica, olimpiadi e fasti consolari rispettivamente per quella greca e romana, uomini illustri per la storia profana moderna, papi ed eresie per quella ecclesiastica). Tale procedere è, malgrado la completezza, faticoso e talora ostico. Macchinoso, in diversi luoghi, resta l'impianto complessivo.

Considerazioni analoghe, in parte, si possono fare a proposito della *Histoire de la philosophie hermétique*, stampata a l'Aja e a Parigi nel 1742, in tre volumi. Opera criticatissima, soprattutto nel corso dell'Ottocento, oggetto di infinite discussioni, aveva il pregio (non secondario) di essere stata rivista sugli esemplari originali e di contenere notizie succose su autori quasi del tutto sconosciuti o diventati presto irreperibili. Nella *préface*, Lenglet dipinge la storia dell'ermetismo come una storia in cui si alternano follia e saggezza, la follia di teurgi e spiritisti e la saggezza di quegli alchimisti i quali – non senza contraddizioni – si sono avvicinati nelle loro spesso affannose ricerche alle verità della moderna chimica.

L'Autore inizia parlando della filosofia ermetica antica, delle arti e delle scienze al tempo di Noè e della diffusione presso gli egiziani dell'ermetismo. Mosè e San Giovanni ne furono adepti. Si prosegue con i cinesi, lo pseudo-Democrito e i greci, sino agli arabi ed in particolare a Geber, di cui Lenglet traccia un profilo delle opere, e ad Avicenna. Nel Medioevo l'ermetismo passa ai latini – da Ruggero Bacone a San Tommaso d'Aquino, da Alberto Magno ad Alano di Lilla, da Giovanni XXII ad Arnaldo di Villanova, da Raimondo Lullo (con estesi passi sui suoi viaggi) a Nicolas Flamel, la cui *Explication des figures hiéroglyphiques* fu composta nel 1413 e venne stampata nella traduzione di Arnauld nel 1612. La scienza ermetica si perfezionò in seguito in Italia ed Inghilterra, specie con l'opera di Cremer e Northon, con la *Philosophie naturelle des métaux* e la *Parole délaissée* (1672) di Bernardo Trevisano e con *Le livre des douze portes* (uscito nel 1649) di Georges Ripley, nonché attraverso la gran mole di scritti attribuiti a Basilio Valentino. Del monaco quattrocentesco, Lenglet conosce e dimostra altresì di possedere *Les douze clefs de la philosophie* e *l'Azoth des philosophes*, stampati nel 1624, *Le choir triomphal de l'antimoine* (nella edizione del 1671), il *Traité des choses naturelles et surnaturelles des métaux et des minéraux* (in quella del 1678) e la raccolta di *Scripta chimica* apparsi nel 1700 a Basilea.

Se Agrippa di Nettesheim e Paracelso sono i maestri dell'ermetismo rinascimentale tedesco, colpisce trovare in Lenglet il nome dell'inglese Edward Kelly ma non quello del suo connazionale – collega e inseparabile amico negli dell'attività di spionaggio svolta a Praga per conto di Elisabetta I – John Dee. Sul matematico (curò una pregevole edizione di Euclide) e alchimista vissuto

all'epoca di Shakespeare nessun cenno. Eppure i suoi libri, ancora a fine Seicento, correvano per l'Europa. Si pensi solo alle edizioni di Anversa della *Monas hieroglyphica* e della *Heptarchia mystica*, entrambe le opere intrise di cabbala e pitagorismo. Per converso, è altrettanto significativa la presenza, tra le pagine di Lenglet, di autori che il lettore non si aspetterebbe di trovare in un saggio consacrato alla storia dell'ermetismo. Mi riferisco qui al galileiano Pietro Castelli e a una nutrita selva di scienziati sperimentali, i quali, fondandosi sulla quantificazione di laboratorio ed interessati unicamente allo studio delle proprietà fisiche dei corpi, furono dell'alchimia nemici. Il Lenglet riporta i nomi di Rey, Agricola (Bauer), Cesalpino, Falloppia, Guericke, Glauber, Gesner e Boerhaave, iatrochimici tra i maggiori del XVII secolo. Forse, l'aver loro scritto di pratiche alchemiche, sia pur sull'opposto fronte e sfrondandone l'apparato simbolico-allegorico, ha fatto sì che lo storico francese, per puro e semplice dovere di completezza, li abbia inseriti nella sua *Histoire*. Un discorso diverso meritano, invece, le opere di Boyle e il *Course of Experimental Philosophy* (London 1734) dell'ugonotto Jean-Théophile Désaguliers, alfiere del newtonianesimo e dimostratore presso la Royal Society⁶⁴. Anche a Lenglet dovevano essere note le leggende esoteriche fiorite sul primo e la partecipazione latomica del secondo alla vita della Gran Loggia Unita d'Inghilterra. Nel caso di Boyle e Désaguliers, si può pertanto ipotizzare che l'interesse per la scienza ermetica fosse sincero e motivato, in linea con altre esperienze culturali da loro intraprese.

La sezione dedicata a Kelly e agli erastiani precede quella sul Cosmopolita, al secolo Michele Sendivogius (pseudonimo di Alexander Sethon), autore del *Livre des douze chapitres* (Paris 1604), del *Novum Lumen* (Colonia 1617) e delle postume *Lettres philosophiques* (Paris 1691)⁶⁵. Mercurio, sale, zolfo, decozione, congiunzione, putrefazione e tutte le fasi dell'Arte Regia il Cosmopolita si era dato a descrivere ai «philosophi incogniti», figli devoti della scienza ermetica⁶⁶.

La via alchemica per il compimento della Grande Opera, nella versione di Basilio Valentino e Sendivogius, giunse tramite Lenglet al barone Tschudy, discepolo di Raimondo Maria di Sangro, il Principe di San Severo. Di origine svizzera, nato a Metz nel 1624 e vissuto a lungo a Napoli, morto nel 1769, Tschudy dovette lasciare l'Italia dopo la bolla *Providas*. Fu allora in Russia e in Francia, ove diede impulso ai più importanti ordini e riti della Massoneria. Il suo catechismo, pubblicato a «à l'Orient, chez le Silence» con il titolo di *Etoile Flamboyante ou la Société des françs-maçons sous tous les*

⁶⁴ Su di lui, mi sia permesso rinviare al mio *Massoneria e scienza nella Londra di Giorgio I*, «Atrium», III (2003), pp. 34-47, nonché a J. Barles, *Storia dello scisma massonico inglese del 1717*, tr. it. Milano 2004.

⁶⁵ A. Reghini, *Brevi note sul Cosmopolita e altri scritti*, Genova 1978.

⁶⁶ S. Batfroi, *La via dell'alchimia cristiana*, Roma 2007.

aspects, apparve a Francoforte e a Parigi nel 1766, in due volumi. Ingannò il Wirth, il quale la credette presa testualmente dal Cosmopolita⁶⁷.

Esaurito il discorso su Sendivogius e la vasta circolazione europea delle sue opere, Lenglet du Fresnoy passa a trattare dei Rosa-Croce e, con senso della storia, dei legami inglesi che con la setta luterana ebbe l'alchimista lombardo Giuseppe Francesco Borri. Medico dei miracoli, intimo di re e regine, inquisito dal Sant'Uffizio, ramingo nell'Europa seicentesca, erudito nelle scienze ermetiche ed esperto in ogni traffico, il Borri fu uomo del suo tempo. Attraverso la sua biografia, fa osservare Lenglet, emergono le ambiguità di chi si muove tra magia e scienza, tra alchimia e chimica. Meglio, tra ciarlataneria e dottrina, nella controversa età di passaggio tra Rinascimento e Illuminismo. Borri fu in Francia, in Olanda e in Inghilterra. Le stesse aree nelle quali Lenglet segue il diffondersi della filosofia ermetica post-cinquecentesca.

Il secondo volume della *Histoire* ricostruisce la storia delle trasmutazioni alchemiche, quelle realizzate a Praga nel 1648, alla presenza dell'imperatore Ferdinando, e quelle solamente sognate da Gustavo Adolfo, re di Svezia, che a lungo coltivò l'ambizione di trasformare il piombo in oro, e che spese tesori di energia nella preparazione dell'atanòr e dell'antimonio. Altro sovrano, che si rivolse all'ermetismo e alla ricerca dell'alcaest, fu Edoardo IV. Oltre che su fonti letterarie francesi, tutte del primo Settecento, Lenglet si basa in questo secondo volume su Athanasius Kircher e soprattutto Van Helmont. Il medico fiammingo, in particolare, è da lui considerato un grande chimico, a cui si devono varie scoperte. Il Lenglet ne conobbe l'*Ortus medicinae*, raccolta di scritti molto oscuri – comprendente anche l'*Arbor Vitae* e la *Vita Aeterna* – pubblicata dal figlio nel 1648. Altro libro sul quale lo storico francese si dilunga è il *Vitulus aureus quem mundus adorat* di Helvetius (vero nome Jean-Frédéric Schweitzer), nella stampa uscita a l'Aja nel 1667.

Il terzo ed ultimo volume della *Histoire* è un ricco catalogo ragionato degli scrittori di scienza ermetica. Lenglet si basa, per la parte manoscritta, sui codici greci di Vienna e di Leida, nonché su quelli visti presso la Bibliothèque du Roi. Altre fonti sono le memorie della Académie Royale des Sciences di Parigi – redatte da Homberg e Lemery – e le «Philosophical Transactions» della Society londinese – in questo secondo caso comunicazioni di Thévenot, Lister, Leuwenhoeck e dell'abate bresciano Francesco Lana Terzi, formatosi alla scuola kircheriana.

Veniamo ai codici a stampa, che, tra l'altro, ci danno numerose informazioni sulla formidabile biblioteca alchemica che il Lenglet aveva messo insieme. Oltre all'anonimo *Enchyridion Physicae restitutae* (Paris 1608) e alle migliori edizioni moderne di classici – tra i quali Teofrasto, Giamblico, Si-

⁶⁷ O. Wirth, *Le symbolisme hermétique*, Paris 1930.

nesio, Stefano di Alessandria e Zosimo – troviamo astri dell'umanesimo europeo, come Niccolò Cusano, scritti oggi dimenticati come quelli di Osvaldo Crollio, il *Theatrum chemicum britannicum* (London 1652) del rosa-crociano inglese Elias Ashmole – antiquario e naturalista, esponente di non second'ordine della Libera Muratoria operativa – la *Vraye philosophie naturelle des métaux* (1612) di Denys Zachayre e il celeberrimo *Mutus liber* (La Rochelle 1667) di Altus, autentico capolavoro della letteratura emblematica. Quindi tutto Fludd, La Fontaine, il conte di Gabalis – ispiratore del *Rape of the Lock* di Alexander Pope – l'*Emerald Tablet* di Hortolanus, nella stampa francofortese del 1627, e tre libri di Heinrich Kuhnrrath. Si tratta del raro *De igne magorum* (Strasburgo 1608), del classico *Amphiteatrum aeternae sapientiae* (Magdeburgo 1608) dell'*Opera* (Amburgo 1605).

Ogni codice lulliano, sia a stampa sia manoscritto, viene inoltre scrupolosamente catalogato dal Lenglet. Altro autore al quale egli dedica amplissimo spazio è Filalete, oggi ricordato soprattutto per la sua *Entrée ouverte au Palais du Roi*, continuamente tradotta in Olanda, Inghilterra e Italia. Fu un testo molto caro a Newton, estremamente importante per gli studi alchemici del grande filosofo e fisico inglese⁶⁸. Il misterioso Ireneo Filalete è tra l'altro ancora tutto da studiare. Nel secolo appena trascorso soltanto il grande Pericle Maruzzi – storico della Massoneria, libero muratore egli stesso – si è accostato a lui con riserbo e competenza⁶⁹.

È poi la volta delle *Instructions à la France sur la variété de l'histoire des frères de la Rose-Croix* (Paris 1623), pamphlet polemico scritto dal maestro della prima generazione dei libertini di Francia, Gabriel Naudé⁷⁰. In tema di tradizione rosa-crociana, Lenglet menziona inoltre il trattato *De signatura rerum* di Jakob Boehme, nell'anonima edizione apparsa in Germania nel 1623, quella stessa che sarebbe stata riscoperta da Saint-Martin sul finire del Settecento. A chiudere, abbiamo gli scienziati animisti, come il prussiano Georg Ernst Stahl e lo svedese Emanuel Swedenborg (ancora lontano era il momento in cui Kant e Lessing avrebbero fatto a pezzi quest'ultimo), altri alchimisti – come Tritemio – e mistici come Wecker. Mancano, piuttosto, almeno due testi ermetici cari a deisti e libertini. Mi riferisco allo *Spaccio de la bestia trionfante* di Giordano Bruno, che il Toland aveva personalmente copiato per il principe Eugenio di Savoia e che il Lenglet aveva potuto vede-

⁶⁸ M. White, *Newton. L'ultimo mago*, Milano 2001; B.J.T. Dobbs, *Isaac Newton scienziato e alchimista*, Roma 2002.

⁶⁹ Ne ho trattato nelle mie *Storie dell'Arte Reale. Mondo massonico e «nuova scienza» dall'Europa al Piemonte*, Firenze 2006, pp. 139 e segg.

⁷⁰ V. de Caprariis, *Libertinage e libertinismo*, «Letterature moderne», 1951, pp. 242-247; Id., *Politica ed erudizione nel pensiero di Gabriel Naudé*, «Atti della Accademia Pontaniana», IV (1951), pp. 29-53; M. Torrini, «*Et vidi novum coelum et novam terram*». A proposito di rivoluzione scientifica e libertinismo, «Nuncius», II (1986), pp. 49-77.

re, tra le carte hohendorfiane finite alla Palatina, e al *De religione gentilium* (1663) di Edward Herbert, Lord of Cherbury, il cui legame con la filosofia ermetica – via Selden e Vossius – è stato portato in luce da Walker⁷¹. Assenze che vogliono dire qualcosa, specie quella di Bruno. Del nolano, in particolare, Lenglet non segnala nulla. Nemmeno il teatro. Troppo scottante il nome, troppo pagana l'opera di chi era passato dal chiostro al rogo. Anche il silenzio su Herbert di Cherbury tradiva l'ambizione – o meglio, l'obbligo – di ripulire dall'interpretazione materialistica il platonismo. Tuttavia, pure tali veli lasciano obliquamente trapelare le tensioni spirituali irrisolte di un umanista impuro⁷².

⁷¹ D.P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972.

⁷² Nel 1741, presso Cailleau, il Lenglet curò anche la riedizione della *Bibliothèque des philosophes chimiques* di Nicolas Salmon, uscita inizialmente in due volumi tra il 1672 e il 1678. Dello stesso autore, dottore in medicina e valido alchimista, Lenglet ripubblicò pure la *Bibliothèque des philosophes ou hermétiques, contenant plusieurs ouvrages en ce genre très curieux et utiles* (Paris 1754).

Montesquieu e la *décadence*

Alcune annotazioni intorno ai *Romains*

di Lucia Dileo
(Università di Macerata)

*Here I examine the issue of *décadence* in Montesquieu's political philosophy, as it raises especially from *Considérations sur les Romains*, as well as from some significant parts of *L'Esprit des lois* devoted to ancient Romans. The Roman case is important as it may offer an account of the author's view of philosophy of history and of his conception of "general causes" that determine the progress, the preservation or the decline of societies and political institutions. It is also important as it involves Montesquieu's theory of "good government", that is both the ethical principles which the life of nations and institutions should be founded on, and the political argument of "mixed government", a government in which political liberty is granted by a system of balance of powers that ensures the participation of each social and political force. The ancient Roman republic is an example of this kind of political system, and Roman imperialism was one of the main causes of its corruption. Even if the fate of the Roman empire cannot be easily explained – due to the role played by a complexity of different causes – following Montesquieu, we might say that its history especially tells us something extremely important about the necessity (and difficulty) of equity in governing and, consequently, about the infinite dialectic of liberty and oppression.*

Keywords: *Montesquieu, Romains, Decline, Corruption, Liberty, Mixed Government, Imperialism*

1. Considerazioni preliminari

Parlare di *décadence* in Montesquieu significa non soltanto far luce sulla natura, sul senso e sulle cause che questo fenomeno ha acquistato nella sua visione della storia, ma significa anche dar conto della concezione che egli ha dell'ordine politico, dei suoi fondamenti e dei suoi scopi, e significa altresì riflettere sulla sua concezione dell'uomo, delle sue passioni e dei suoi bisogni. Tutte queste questioni sono al centro delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur *décadence** (1734), l'opera attraverso

cui Montesquieu si era prefisso di riflettere su quello che era stato il destino di un grande popolo che da sempre aveva attirato il suo interesse e la sua curiosità di storico e di studioso della politica e del diritto, nonché la sua ammirazione di uomo¹. Si tratta di una breve ricostruzione della storia di Roma che dalle origini passa attraverso la fase repubblicana e quella imperiale e arriva fino alla caduta dell'Impero bizantino – ancorata ad alcuni fatti salienti nonché alla descrizione di alcune figure significative di uomini politici – la quale sembra avere più che altro una natura valutativa, di giudizio sulla storia stessa, nonché, spesso, di critica. In essa è possibile individuare alcuni temi frequenti riassumibili in binomi, tra cui oltre a grandezza e decadenza, figurano anche pace e guerra, povertà e ricchezza, bene comune ed egoismo, libertà e schiavitù. In generale, potremmo dire che a partire dall'indagine che Montesquieu svolge nei *Romains*, è possibile risalire alla visione che egli ha dell'ordine politico e delle sue finalità, come di un ordine che per reggersi ha bisogno del costante riferimento a principi e a virtù morali. In questo senso, ci sono forti connessioni tra quest'opera e altri scritti dell'autore, tra cui, soprattutto, l'*Esprit des lois* (1748).

Com'è noto, largo spazio è dedicato nell'*Esprit des lois* alla civiltà romana, alla sua storia, alle sue istituzioni, alle sue leggi, ai suoi costumi: Montesquieu sembra averne fatto un oggetto di studio privilegiato rispetto a qualunque altra civiltà del mondo antico². Roma costituisce infatti in quest'opera una sorta di modello morale nonché giuridico e politico, al quale egli ricorre spesso per sostenere una precisa visione dello Stato e della società. Con l'*Esprit des lois* i *Romains* condividono, oltre al pensiero etico-politico, anche alcuni degli aspetti più importanti del pensiero politico-costituzionale dell'autore. Da questo punto di vista, la necessità del ricorso ai Romani rientra per lui in un più vasto progetto di indagine, che ha per oggetto soprattutto i modi di costruzione e di conservazione di un "buon governo", un governo cioè in cui la libertà e l'uguaglianza fondamentali dei cittadini siano rispettate e l'amministrazione della giustizia funzioni in modo corretto.

Montesquieu affronta questo tema soprattutto nel libro XI dell'*Esprit des lois*, libro famoso per il capitolo sesto dedicato al *gouvernement d'Angleterre*,

¹ Di questa ammirazione/passione danno conto, in generale, A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della loro pubblicazione*, Atti del convegno (Napoli, 4-6 ottobre 1984), Napoli, Liguori, 1987; D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010. In quest'ultima opera collettiva si veda, in particolare, U. Roberto, *L'evoluzione storica del diritto. Il caso di Roma antica*, pp. 601-642.

² Per un esame a tutto tondo, cfr. D. Felice, *Imperi e Stati del Mediterraneo nell'Esprit des lois di Montesquieu*, in A. Cassani-D. Felice (a cura di), *Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi*, Bologna, Clueb, 1999, pp. 159-201 (una seconda versione del testo è in D. Felice, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, pp. 171-215).

ma contenente anche otto capitoli dedicati ai Romani, in particolare agli sviluppi che la loro costituzione conobbe sin dalla fase monarchica, e che condussero alla nascita di quella *république parfaite* alle cui *admirables institutions* essi dovettero gran parte della loro *grandeur* materiale e, soprattutto, spirituale. L'accostamento tra tale libro e i *Romains*, oltre a configurarsi come una sorta di consuetudine nell'ambito degli studi intorno a queste ultime³, ne consente un'interpretazione secondo una chiave ben precisa, costituita dal motivo della *libertà*, libertà che in passato il popolo romano era riuscito a conquistare al prezzo di dure lotte e che volontariamente aveva ceduto e perso al momento della costituzione dell'impero.

Già nei *Romains* la libertà si va delineando come un valore primario da tutelare attraverso un quadro normativo che da un lato definisca i diritti e i doveri dei cittadini, e dall'altro regoli il funzionamento delle istituzioni⁴. Nell'analisi del filosofo di La Brède il buon ordinamento, l'ordinamento "virtuoso" si caratterizza non soltanto per i suoi fini, ma anche per la legislazione e per la prassi che li realizza, e pertanto per il modo in cui dovrebbe strutturarsi e organizzarsi il potere. Un corretto funzionamento delle istituzioni dovrebbe infatti garantire una certa «sicurezza»⁵ dei cittadini, vale a dire il rispetto dei loro diritti fondamentali, nonché la partecipazione da parte loro alle decisioni che li riguardano⁶. È certo, inoltre, che nei *Romains* Montesquieu è sensibile anche agli aspetti sociali del buon governo, ovvero ai fattori più propriamente materiali della stabilità di uno Stato, come una più equa ripartizione delle ricchezze⁷.

Dopo aver distinto, nel libro secondo dell'*Esprit des lois*, le forme di governo – sulla base della loro natura⁸ – in repubblica, monarchia e dispotismo, nel libro XI Montesquieu introduce un'altra distinzione: definisce il buon governo *governo moderato*, distinguendolo dal *governo dispotico*, e fa del grado di libertà che esso può garantire il criterio dirimente per comprenderne

³ Ad esempio si veda, oltre al summenzionato saggio di D. Felice, *Imperi e Stati del Mediterraneo nell'Esprit des lois di Montesquieu*, anche quello di A. Postigliola, *Une république parfaite: Roma, i poteri, le libertà tra le Considérations e l'Esprit des lois*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 311-336.

⁴ Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, a cura di D. Monda, Milano, Bur, 2007, si vedano specialmente i capp. VIII, IX, XI (anche nelle altre note che seguono sarà questa l'edizione di riferimento).

⁵ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, intr. e commento di R. Derathé, tr. it. di B. Boffito Serra, Milano, Bur, 2007, XI, 6, p. 310 (anche nelle altre note che seguono sarà questa l'edizione di riferimento).

⁶ *Lo spirito delle leggi*, II, 2, pp. 155-160.

⁷ Aspetti questi che furono messi in evidenza già da Aristotele nella *Politica* e che in età moderna risulteranno centrali, ad esempio, nelle elaborazioni di James Harrington (*The Commonwealth of Oceana*, 1656).

⁸ I criteri di cui Montesquieu si avvale per questa suddivisione sono l'idea del «governo delle leggi» e quella di sovranità.

il corso verso il miglioramento o il peggioramento. Un governo moderato, più che una forma di governo, rappresenta per lui un certo “modo” di governare, un modo fondamentalmente *giusto*, attraverso cui del potere non si abusi e lo si metta al servizio di tutti, e soprattutto si faccia del proprio meglio per aderire in modo continuo e coerente ai principi di giustizia⁹.

In questa prospettiva è necessario che la libertà sia garantita anche da una certa organizzazione costituzionale, da alcuni principi fondamentali di governo, come la divisione dei poteri e il loro reciproco controllo ed equilibrio. A ciò va aggiunto il principio dell'autonomia dei giudici¹⁰, vera roccaforte della sicurezza dei cittadini contro gli abusi di potere e vera garanzia della lotta alla corruzione.

Al centro di tale visione vi è l'idea che il bene politico sia un prodotto della volontà umana e che pertanto da questa dipenda non solo la sua costruzione, ma anche la sua conservazione. In questa prospettiva, la ricerca deve vertere su quegli elementi in grado di garantire una relativa stabilità degli ordinamenti liberi, o quantomeno di ritardarne la *décadence*. La parola-chiave di cui Montesquieu si avvale nei *Romains* è, in proposito, *perpétuité*¹¹, la quale indica che raggiunto un certo grado di perfettibilità, per un ordinamento non sarebbe né opportuno né conveniente distanziarsene.

La conservazione non implica tuttavia immutabilità dell'ordinamento o della costituzione né bisogna vedere il bene politico come alcunché di definito o di definibile dal punto di vista del suo contenuto. L'idea di *perpétuité* ha per Montesquieu più che altro un valore normativo, e si lega all'ideale della libertà umana. Dal punto di vista empirico la realtà è sempre fatta di contrasti, di conflitti che di volta in volta definiscono ciò che si vuole realizzare e come realizzarlo. Lo stesso diritto è sì uno strumento di conservazione e stabilizzazione sociale, ma è anche uno strumento mutevole, adattabile alle circostanze. L'ordinamento e le leggi mutano necessariamente, ciò che non deve mutare nella visione di Montesquieu sono i principi¹².

⁹ *Lo spirito delle leggi*, XI, 4, pp. 308-309.

¹⁰ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, XI, 6.

¹¹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, pp. 136, 138. Cfr. in proposito W. Kuhfuß, *La notion de modération dans les Considérations de Montesquieu*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 279 ss.

¹² Come chiarito da Hannah Arendt, una delle grandi scoperte di Montesquieu è consistita nell'intuizione che ogni forma di governo necessita di un «principio di movimento», che egli identifica con delle passioni particolari che sono alla base delle azioni che compongono la vita politica (l'amore per l'uguaglianza nel caso della repubblica, l'onore in quello della monarchia, la paura nel caso del dispotismo). In questo modo Montesquieu ha spostato l'attenzione dai concetti di potere e di legge, sui quali si erano fondate le precedenti teorie delle forme di governo, al problema delle relazioni interumane che in esse hanno luogo, dunque dalla questione della «natura» di una forma di governo a quella della sua «struttura». In particolare, l'insistenza sul fattore delle azioni e delle relazioni umane è importante perché indica che il potere politico non può essere concepito come un possesso personale o come uno strumento

In particolare, nel caso della repubblica, egli riconosce che è la virtù politica l'autentico fattore di stabilità dell'ordinamento, oltre che la vera garanzia dell'equità delle decisioni pubbliche. Così, nel trattare la questione della democrazia romana, se da una parte il suo pensiero sembra essere molto vicino al costituzionalismo e dunque alla dimensione politico-istituzionale del problema della libertà, dall'altra parte esso ricalca senz'altro il repubblicanesimo classico e dunque è molto vicino alla dimensione morale, sociale e partecipativa della vita nello Stato¹³. Un riferimento, questo, che risulta particolarmente pregnante, come vedremo, proprio nel caso delle *Considérations sur les Romains*.

Montesquieu è consapevole che il rischio di corruzione riguarda tutte le forme di governo, e in particolare quelle libere. La crisi di un ordinamento libero per lui ha origine sempre da una degenerazione dell'ordine morale che è posto a fondamento delle istituzioni e delle funzioni che esse svolgono. Senza buoni costumi non vi può essere infatti un buon ordinamento, e del resto una volta che i costumi e l'ordinamento sono corrotti a nulla valgono i tentativi di riforma attuati attraverso le leggi¹⁴. Dal punto di vista politico, come nel caso di Roma, la degenerazione può avere inizio con la corruzione del potere giudiziario, la forma peggiore di corruzione, perché indica che in un ordinamento è impossibile riparare agli errori degli uomini. Ad essa poi segue la crisi dell'esecutivo, la quale dà luogo al disordine e all'anarchia, denotando con ciò che nel paese manca una guida. E infine, la corruzione del legislativo determina il collasso del governo stesso, perché dalla funzione legislativa dipende la stessa giustizia. Dal politico poi, la crisi si propaga fino ad investire la società, l'economia e tutti gli altri rapporti che insieme hanno luogo in una determinata fase della storia di una nazione.

per un fine individuato o individuabile delle società, ma soltanto come qualcosa che esiste tra gli uomini, nella fondazione, nell'organizzazione e nella vita delle comunità, i cui scopi sono sempre mutevoli e contingenti, in quanto riferiti alle circostanze. In questo quadro, le stesse leggi devono essere concepite come una cornice che scaturisce dalle azioni umane e dai rapporti tra le cose, dunque come qualcosa che è sempre relativo, e che al contempo regola, modera, pone dei limiti al potere degli individui, specialmente laddove ci si ponga come obiettivo il rispetto del principio di uguaglianza. Ma non solo. Ponendo al centro della vita politica le azioni e le passioni umane, Montesquieu ha introdotto la storia e il processo storico in strutture che a partire da un certo filone della filosofia antica, che aveva avuto in Platone la sua matrice, erano state pensate come immutabili o comunque sempre declinanti verso il peggio, e sempre per cause di natura fisica. Per lui il "buon governo" è qualcosa che è vivo e muta senza necessariamente andare in una direzione determinata. Si veda H. Arendt, *Per una filosofia del limite*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 181-218.

¹³ Per un esame della questione del repubblicanesimo in Montesquieu rimandiamo al saggio di Th. Casadei, *La repubblica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 19-66.

¹⁴ «Una volta corrotti i principi del governo, le leggi migliori diventano cattive, e si ritorcono contro lo Stato; quando i principi di esso sono sani, le leggi cattive hanno l'effetto delle buone; la forza del principio la vince su tutto» (*Lo spirito delle leggi*, VIII, 11, pp. 270-271).

La storia di Roma per Montesquieu aveva mostrato che il bene politico è un bene fragile. Roma aveva avuto una storia costituzionale fortemente agitata, fatta di alti e di bassi, di grandi azioni e di grandi uomini di Stato, ma anche di avidità, ferocia, sfrenatezza ed egoismi. Roma era stata dapprima una monarchia, quindi una repubblica, e poi di nuovo una monarchia. Anche in età repubblicana essa aveva conosciuto inizialmente una fase aristocratica, poi una democratica. Per buona parte dell'età repubblicana Roma aveva incarnato l'ideale del "governo delle leggi", realizzato cioè il bene, l'interesse generale. Nella sua fase imperiale essa aveva conosciuto, secondo Montesquieu, pochi grandi monarchi e molti despoti.

È sì vero che tanto nell'*Esprit des lois* quanto nei *Romains*, Montesquieu intende avvalersi dell'esempio della Repubblica romana come di un modello paradigmatico di moderazione – di giustizia delle istituzioni e di libertà dei cittadini –, ma è altrettanto vero che la sua attenzione sembra convergere soprattutto sull'aspetto del deterioramento di un tale governo, sulla perdita della libertà, nonché su tutte le altre questioni menzionate all'inizio, sia etiche sia politiche, riconducibili al più generale concetto di *décadence*. Non è un caso anzi che la maggior parte dei capitoli delle *Considérations* siano dedicati a questo tema più che a quello dell'ascesa e della *grandeur* dei Romani. Quantunque Montesquieu mostri di preferire quella parte della storia romana in cui campeggiavano le virtù repubblicane, programmaticamente la ricostruisce per intero, soffermandosi in particolare sui suoi momenti più bui.

Un posto centrale, e potremmo dire preminente, nelle *Considérations* è occupato dal tema della *guerra*, soprattutto per le motivazioni utilitaristiche che ne furono alla base, e per i profondi rivolgimenti che essa produsse nell'intera società romana.

Come è stato osservato unanimemente, in quest'opera Montesquieu si discosta dalla storiografia ufficiale a lui contemporanea: non c'è da parte sua esaltazione dei Romani né tanto meno del loro impero¹⁵. Fa riflettere, ad esempio, la denuncia e il ridimensionamento dei loro valori guerrieri, nonché la simpatia che egli mostra di nutrire per i "nemici" di Roma, per personaggi come Annibale¹⁶, Mitridate VI¹⁷ e Attila¹⁸. Inoltre, quello che la storiografia successiva vedrà come uno dei punti di forza della costruzione dei Romani, vale a dire la loro capacità di assimilazione politica attraverso l'estensione

¹⁵ Si tratta, in generale, di una rottura ideologica e culturale che ha al suo centro il rifiuto del modello imperiale. Cfr. in proposito J. Ehrard, «*Rome enfin que je hais...*»? in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 23-32. Cfr. inoltre C. Volpilhac-Augier, «*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734)», in *Dictionnaire électronique Montesquieu* (2008): <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr>>.

¹⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IV.

¹⁷ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, VII.

¹⁸ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XIX.

del diritto di cittadinanza, da Montesquieu è al contrario additato come uno dei fattori di crisi della *res publica*¹⁹. Per lui il valore della libertà sta senz'altro in quest'ultima, mentre l'*imperium* è soprattutto il luogo del dispotismo.

Sia alla luce delle conclusioni che si possono trarre dai *Romains* sia alla luce delle numerose riflessioni contenute nell'*Esprit des lois*, potremmo affermare che per Montesquieu i Romani erano in un certo senso “inadatti” a governare il mondo. La sua posizione ideologica, politica e morale evidenzia gli aspetti di violenza e di distruzione di tale politica espansionistica, più che la sua finalità civilizzatrice e stabilizzatrice. Ancor più in generale, si potrebbe dire che per lui il discorso sul sistema di governo imperiale romano si riflette in un più ampio discorso che serve a delegittimare le moderne pretese imperiali degli Stati europei²⁰. Significative, in questa prospettiva, risultano le *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (1734)²¹.

Un approccio nuovo, dunque, allo studio della storia romana, anche per via, come diremo, del riferimento a cause generali che ne chiariscono il corso, un approccio che attirò l'attenzione di Edward Gibbon, influenzando l'interpretazione che egli diede di tale storia nel *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788)²².

Nel caso di Montesquieu si può forse dire dei Romani quello che Aristotele aveva detto a proposito degli Spartani nella *Politica*, e cioè che

si salvarono guerreggiando e si perdettero quando si furono costituiti un dominio, in quanto non seppero vivere in pace, né darsi a un'attività migliore di quella guerresca, ma commettono un altro errore non meno grave di questo, in quanto pensano che i beni per cui si combatte si ottengano più con la virtù che col vizio, e a ragione, ma credono poi che quei beni valgano più della virtù stessa: e qui hanno torto²³.

In proposito, frequenti sono nei *Romains* considerazioni dal sapore etico-politico, quasi “moralistico”, dovute alla ripresa da parte di Montesquieu di motivi che si rinvergono negli antichi “pensatori della crisi” – autori che avevano ritratto la società e le istituzioni del loro tempo a fosche tinte, denun-

¹⁹ Si veda sul punto il saggio di P. Desideri, *La romanizzazione dell'Impero*, in A. Giardina-A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 445-494.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ L'opera contiene già alcuni dei motivi che Montesquieu svilupperà nell'*Esprit des lois*, tra i quali ricordiamo quelli relativi alla natura del dispotismo. In generale, si veda di nuovo D. Felice, *Oppressione e libertà*, cit. Una traduzione italiana della *Monarchie universelle* è stata curata dallo stesso Felice ed è disponibile nel sito <www.montesquieu.it>.

²² Per l'influenza di Montesquieu sull'opera di Gibbon si veda J. Thornton, *Montesquieu e Gibbon*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., Pisa, Ets, 2005, vol. I, pp. 277-306.

²³ Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Milano, Bur, 2008, II, 9, 1271b, p. 203.

ciandone il declino, la corruzione e i vizi – quali, ad esempio, Sallustio (ricordiamo l’ammirazione per gli antichi costumi; l’idea che la vera gloria derivi dal valore dell’animo e che questo è ciò che rende stabili le conquiste; l’avversione per la cupidigia, l’avidità, l’ambizione; il legame tra frugalità, libertà e grandezza dei Romani; l’esaltazione della libertà come bene umano e politico più alto), Cicerone (si tengano presenti l’insistenza sul motivo dell’identificazione della giustizia politica con l’interesse per il bene di tutta la società; l’importanza della moderazione nel rapporto con le ricchezze e con il potere; e soprattutto l’avversione per la tirannia), oppure, per l’età imperiale, Tacito (va ricordato in special modo per i ritratti dei principi; per il motivo della decadenza dell’ordine dei senatori e in generale dello Stato, nonché per quello del senso di impotenza generale di fronte alla perdita degli ideali di libertà e uguaglianza). Senza contare l’influenza che sull’opera sembra aver avuto il pensiero agostiniano, che ha trovato la sua più alta espressione nel *De civitate Dei*²⁴.

Che Montesquieu prediliga il lato “decadente” della storia dei Romani risulta oltretutto evidente dall’immagine con cui l’opera si apre – quella di un’antica città fatta per racchiudere il bottino, il bestiame e i frutti dei campi, una città senza strade e con piccole case disposte senza ordine – e, soprattutto, da quella con cui essa si chiude: l’Impero di Costantinopoli, il quale «finit comme le Rhin, qui n’est plus qu’un ruisseau lorsqu’il se perd dans l’Océan»²⁵. In generale, si tratta di una visione che reca in sé un insegnamento ben preciso. Potrebbe essere utile qui il riferimento a una *pensée*, in cui Montesquieu descrive il percorso di una qualunque civiltà collocata tra una fase di basso sviluppo e una di grande sviluppo, la quale trova “nel mezzo” il suo apice e che, di contro, eccedendo precipita nel fondo²⁶.

Ebbene, la *grandeur* dei Romani si era manifestata per l’autore proprio attraverso quella moderazione (quella *medietas*) che aveva caratterizzato tanto il loro genere di vita comunitaria quanto il loro governo politico. In particolare, fu a partire dal corrompersi di quest’ultimo che, agli occhi di Montesquieu, ebbe inizio una delle più drammatiche crisi che la storia delle civiltà

²⁴ Per quanto riguarda Sallustio, il riferimento è a *La congiura di Catilina* e *La guerra giugurtina*. I motivi ciceroniani sono tratti invece prevalentemente dal trattato su *I doveri*. Di Tacito ricordiamo gli *Annali*.

²⁵ *Considérations sur les Romains*, XXIII, *in fine*. Colgo qui un suggerimento di Domenico Felice, secondo il quale l’immagine può essere letta come una critica agli abusi di potere. Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 17, p. 276, 17: «I fiumi corrono a mescolarsi nel mare: le monarchie vanno a perdersi nel dispotismo».

²⁶ «Quasi tutte le nazioni del mondo ruotano in questo circolo: prima sono barbare; poi fanno conquiste e diventano nazioni civili; questa civiltà le fa crescere e diventano delle nazioni raffinate; la raffinatezza le indebolisce; vengono quindi a loro volta conquistate e tornano ad essere barbare: vedi i Greci e i Romani» (Montesquieu, *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010, p. 156).

abbia mai conosciuto, una crisi carica di significato morale, che con molta probabilità aveva attirato la sua attenzione più di quanto non avessero fatto i modelli di virtù repubblicane tramandati dalla tradizione storiografica.

Il sesto capitolo del libro XI dell'*Esprit des lois*, dedicato al governo inglese, è quello che esplicita la visione della storia montesquieuiana, la quale sembra essere molto vicina a quella classica del ciclo di nascita-crescita-morte cui vanno incontro tutte le cose, e segnatamente quelle *humaines*: le civiltà, gli “organismi” politici²⁷, con le loro istituzioni e costituzioni, anche le più perfette («Poiché tutte le cose umane hanno una fine, anche i moderni Stati democratici perderanno la loro libertà, periranno. Roma, Sparta, Cartagine sono pure perite. Questi Stati periranno quando in essi il potere legislativo sarà più corrotto di quello esecutivo»²⁸).

Una prova del carattere non lineare che la storia costituzionale e delle civiltà riveste per il pensatore francese, può venire dall’analisi che egli svolge delle vicissitudini cui andò incontro l’Europa con la crisi dell’Impero romano, la quale ha per oggetto i Germani²⁹. Tale analisi è presente nell'*Esprit des lois*, ma ancor prima nelle *Lettres persanes* (1721), nelle quali si legge che l’Occidente europeo nel corso dei secoli ha visto fiorire governi liberi, ma ha conosciuto anche momenti bui, momenti di oppressione. Dopo che con Cesare «l’Europa aveva a lungo languito sotto un governo militare e violento e la mitezza romana era stata cambiata in crudele oppressione», un’infinità di popoli liberi provenienti dal Nord invasero le province romane, smembrandole e fondando ovunque regni nei quali, grazie alla limitazione del potere dei reggenti, si respirò a lungo aria di libertà, fino a che anch’essi non divennero a loro volta vittime dell’oppressione dei loro sovrani³⁰.

²⁷ Tutta la filosofia della storia di Montesquieu poggia su una concezione che potremmo definire “biologistica” delle società umane, la quale ha in Aristotele la sua matrice. Ogni società differisce dalle altre, ha le proprie leggi di comportamento e subisce influenze materiali e mentali che la plasmano. In quanto simile a una specie naturale, ogni società possiede una propria struttura interna, una forza o un principio per il quale essa funziona in un dato modo, e tende verso dei fini. Dunque la società può essere vista come una totalità “teleologica”. La società raggiunge i propri fini quando rispetta la propria specifica costituzione interna. Allorché essa non rispetta le proprie leggi interne, la natura si corrompe e inizia la corruzione e il declino. Il compito dei legislatori, degli amministratori, dei giudici, e in generale dei funzionari di Stato è allora non solo quello di riconoscere, attraverso l’osservazione e lo studio, quale sia la struttura peculiare di una società, ma anche quello di preservarne la salute. Per questi aspetti rimandiamo al saggio di I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., pp. 11-41.

²⁸ *Lo spirito delle leggi*, XI, 6. Si tratta appunto dell’asserzione pronunciata a proposito della monarchia costituzionale inglese. La citazione (estesa alle moderne democrazie) è tratta da Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell’uomo di Stato*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, p. 58.

²⁹ Si veda U. Roberto, *I Germani e l’identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 643-679.

³⁰ Cfr. Montesquieu, *Lettere persiane*, intr. e note di J. Starobinski, tr. it. di G. Alfieri Todaro Faranda, Milano, Bur, 2009, CXXXI, pp. 240-242; CXXXVI, p. 248 (anche nelle altre note che seguono sarà questa l’edizione di riferimento).

Tra le monarchie libere che fiorirono dal tronco germanico va ricordato in particolare il governo gotico (la monarchia dei secoli XIII-XIV)³¹, del quale Montesquieu parla sempre nel nevralgico libro XI dell'*Esprit des lois* (capitolo ottavo), annoverandolo così, assieme a quello inglese e a quello romano, tra i *governi-modello*. Egli ricorda le radici di un tal regno, in particolare il fatto che le decisioni venissero prese da tutta la nazione³², fino a che non si pervenne al sistema della rappresentanza. Inizialmente tale governo fu aristocratico-monarchico. In séguito all'affrancamento degli schiavi (XI secolo circa), un po' ovunque si registrò una perfetta mescolanza di libertà popolare, prerogative della nobiltà e del clero e potere dei re, dalla quale discese appunto il carattere misto di un tale governo. All'apprezzamento di Montesquieu per esso si accompagna una sorta di condanna dell'imperialismo in generale: «[...] è cosa mirabile», egli scrive, «che la corruzione di un popolo conquistatore abbia formato il miglior tipo di governo che gli uomini abbiano potuto immaginare»³³.

Dunque, i nostri Paesi conoscono un destino di libertà-oppressione-libertà-oppressione, e così via³⁴. Ciò dimostra sia che la libertà non è impossibile sia che essa è un bene difficile da conservare.

Montesquieu è consapevole della difficoltà che incontrano gli ordinamenti liberi a conservarsi, degli ostacoli che essi incontrano non solo nella volontà degli uomini, ma anche, più strutturalmente, in fattori che investono tutti

³¹ Montesquieu allude a quei regimi politici a carattere misto, fondati sul sistema della rappresentanza, che vennero a formarsi in Europa a partire dal XIII secolo circa, a séguito dello sgretolamento del Sacro Romano Impero, e che segnarono l'inizio del passaggio graduale dalle istituzioni feudali alle istituzioni politiche moderne proprie delle grandi monarchie. Come egli ricorda nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*, dallo stesso tronco germanico, fondato sull'idea di libertà, ebbe origine il governo inglese.

³² La fonte è in Tacito. Cfr. Tacito, *La Germania*, 11 (in Tacito, *La vita di Agricola e la Germania*, a cura di L. Lenaz, Milano, Bur, 2000, pp. 215-219).

³³ *Lo spirito delle leggi*, XI, 8, p. 321.

³⁴ Una delle tesi di Montesquieu, già sostenuta nelle *Lettere persiane* e ricorrente nell'intera sua opera è che la libertà (e dunque la dialettica che essa intrattiene col dispotismo) sia soltanto un attributo dei Paesi occidentali, in particolare europei, e che viceversa l'Oriente sia per sua natura il luogo di un immobilismo dovuto al perdurare di regimi dispotici. Sono in particolare i grandi imperi, secondo lui, incompatibili con il perseguimento del fine della libertà umana, come si evince dalle stesse *Considérations*. Su questa tesi si è soffermato criticamente Domenico Felice sia in *Oppressione e libertà: filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (si veda specialmente il capitolo IV, già ricordato), sia in un recente suo saggio dal titolo *Montesquieu, la sociologia e la medicina*, «Montesquieu.it - Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», 2 (2010), pp. 157-181. Va detto poi che la contrapposizione tra libertà degli occidentali e schiavitù degli orientali è un motivo molto antico, già presente presso il mondo greco. Lo stesso motivo riaffiora in età moderna già con Machiavelli, ed è presente in buona parte dei pensatori e degli scrittori del Settecento. Cfr. F. Chabod, *La nascita dell'idea d'Europa*, in D. Felice (a cura di) *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., pp. 93-117. Riguardo alle sorti dell'"eurocentrismo" in età contemporanea si veda, nello stesso volume, N. Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea*, pp. 119-129.

gli aspetti della vita degli Stati, dei quali quelli politici e morali non sono che una parte più circoscritta. Sembrerebbe tuttavia che nella sua visione l'idea di un inesorabile declino delle *choses humaines* valga solo in generale, giacché nel particolare la storia conserva per lui il carattere della irripetibilità³⁵, o se preferiamo della possibilità (appunto: della libertà), che costituisce il motivo fondamentale di ogni azione umana, individuale o collettiva.

Nel capitolo diciottesimo dei *Romains*, Montesquieu sottolinea la complessità del fenomeno della *décadence*, il fatto che esso abbia solitamente delle *causes générales*, vale a dire cause profonde e significative, più che accidentali o dovute al caso³⁶. L'idea, che si svilupperà soprattutto nell'*Esprit des lois*, è quella dell'azione di un doppio ordine di cause sul mondo umano – sia *physiques* (oggettive, o materiali, tra le quali egli fa rientrare solitamente il clima, il suolo e i modi di sussistenza³⁷) sia *morales* (soggettive o spirituali: le leggi, la religione, i costumi, le usanze ecc.) – le quali per Montesquieu influenzano (conservandolo o alterandolo) tanto l'*esprit général* dei popoli o delle nazioni quanto l'*esprit* delle leggi³⁸. L'*esprit général* rappresenta un comune modo di sentire, o il carattere di un popolo, la sua anima, la

³⁵ Cfr. Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 156.

³⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVIII, p. 205.

³⁷ *Lo spirito delle leggi*, I, 3, p. 152.

³⁸ Tale idea si svilupperà soprattutto nell'*Esprit des lois*, ma risale ad un'altra opera dell'autore, l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1736-1743). Per un quadro di insieme, cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005 (parte terza, pp. 119-144). Per un esame della doppia causalità nei *Romains*, cfr. C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 368 ss.; sempre di Borghero, cfr. *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. 155-165; nonché *Dal "génie" all'"esprit"*, in A. Postigliola, *Storia e ragione*, cit., pp. 251-276. Non è superfluo ricordare, inoltre, che con il riferimento alla nozione di *causes générales* Montesquieu inaugurava un nuovo approccio metodologico alla storia, guidato da un'esigenza di oggettività che egli mutuava dalla filosofia della natura del XVII secolo. L'idea di un'interazione tra cause generali fisiche e morali, che influiscono su un principio altrettanto generale quale è appunto lo "spirito di una nazione", infatti, non solo sottraeva il controllo degli eventi alle singole soggettività (quali potevano essere i governanti) ma, avvicinando la realtà storica e sociale al mondo naturale, fissava una volta per tutte l'autonomia delle sue leggi dalla teologia e dalla metafisica. Per questi aspetti rimandiamo all'attenta analisi svolta da Massimo Mori nell'introduzione a Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, Torino, Einaudi, 1980. Come abbiamo accennato sopra, tale approccio attirerà l'attenzione di Edward Gibbon, il quale, nella sua *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, riprenderà sostanzialmente le tesi di Montesquieu, in particolare, quella della decadenza dell'Impero come effetto naturale della sua grandezza. Cfr. F. Tessitore, *Comprensione storica e cultura: revisioni storicistiche*, Napoli, Guida, 1979, pp. 116-224. Si veda inoltre il già citato saggio di J. Thornton, *Montesquieu e Gibbon*.

sua identità. Esso dà conto grosso modo delle visioni o delle concezioni che sono alla base degli ordinamenti morali, politici e sociali. Nonostante l'insistenza sulle cause fisiche, l'autore riconosce che su tale *esprit* vi è soprattutto l'incidenza del *moral*. In particolare, per lui c'è una connessione strettissima tra l'*esprit* e i costumi di un popolo³⁹.

Tra le cause fisiche della *décadence* presso i Romani, Montesquieu accenna al clima, ma solo indirettamente, parlando dei «molti costumi orientali». Mentre la sua attenzione sembra convergere soprattutto sull'Impero in quanto entità territoriale dalle enormi dimensioni⁴⁰. A ciò si aggiungeva la «grandezza» di Roma, relativamente all'estensione eccessiva del diritto di cittadinanza agli italici, la quale aveva finito per privare la città di un *esprit* comune. Tra le cause morali c'erano, inoltre, i mutamenti intervenuti nei principi di governo, nel rapporto con il potere e con le ricchezze, nelle leggi, nei diritti civili e politici, negli usi, nei costumi, nei sentimenti religiosi tradizionali, nel rapporto con la guerra.

Da un lato Montesquieu sottolinea come l'Impero, che era stato la massima realizzazione materiale, oggettiva, della *puissance* dei Romani, abbia innescato un processo di decadenza irreversibile che ha investito ogni aspetto della vita di questo popolo. Dall'altro lato, tuttavia, egli sembra più che altro intenzionato a mostrare come la maggior parte dei problemi, di diversa natura e complessità, che essi si trovarono ad affrontare – problemi politici, sociali, economici ecc. – fossero più semplicemente legati alle dimensioni umane della scelta, della decisione e della responsabilità. Persino quando Montesquieu descrive la decadenza dell'Impero come organismo fisico, il suo interesse si appunta soprattutto su cause riconducibili a fattori «moralici»: l'inadeguatezza delle nuove leggi a governare una così vasta compagine di Stati, la scelta a suo parere sbagliata di dividere l'impero in due parti – l'occidentale e l'orientale – il graduale indebolimento dei suoi confini esterni, i quali avrebbero favorito le invasioni di popoli barbari.

D'altra parte, tralasciando la questione del *terrain*, l'argomento del *physique* sembra chiamare in causa soprattutto il tema economico dei “modi di sussistenza”, ovvero, nel caso in questione, quello dell'arricchimento derivante dalla guerra e dalla conquista, il quale rileva non soltanto per le sue implicazioni propriamente morali, ma anche per le conseguenze che esso ebbe sulla stessa politica dell'Impero.

³⁹ *Lo spirito delle leggi*, XIX, 12, 14, pp. 471-472.

⁴⁰ Cfr. sul punto, oltre al summenzionato saggio di C. Borghero, *Lo spirito generale delle nazioni*, p. 369, anche J. Freund, *La décadence*, Paris, Éditions Sirey, 1984, pp. 107 ss.

2. Causes morales tra fatti e norme

In termini etico-politici, nelle *Considérations* la *décadence* dei Romani appare indissolubilmente legata ai mutamenti intervenuti nell'antico sistema dei doveri e delle virtù, o dei costumi (le *mœurs*), nonché dei principi, sui quali si fondava la loro vita sociale ed il loro governo repubblicano. La *corruption* di tale sistema di norme è nel complesso l'aspetto della *décadence* che meglio può aiutare a comprendere la natura del fenomeno, e che inoltre può consentirci di fare chiarezza, come dicevamo, sull'idea montesquieuiana di un legame strettissimo (in senso normativo) tra morale e politica. Tale idea è presente anche nell'*Esprit des lois*, segnatamente in quelle parti dell'opera in cui l'autore si sofferma sul significato della *virtù* come principio di governo "politico", vale a dire improntato alla ricerca del "bene comune", nonché in quelle in cui è descritta la *corruption* di tale principio.

Specificatamente, infatti, il significato che il problema della *corruption* riveste nella visione montesquieuiana non può essere compreso senza far riferimento al carattere *pratico* della sua filosofia. Al centro di questa visione vi è infatti l'idea che l'individuo e la comunità si trovino, quanto ai rispettivi beni che essi realizzano, in un rapporto di reciprocità, e che pertanto il venir meno dell'accordo tra gli scopi o le finalità che i singoli individui perseguono e quelli comuni o generali, determini a livello politico e sociale una vera e propria "disarmonia".

Quello della corruzione è per Montesquieu un problema sempre latente in ogni società. Esso si verifica, ad esempio, quando si giustifica qualunque mezzo pur di realizzare i propri scopi personali, o quando si scambia il bene per ciò che bene non è, e si perseguono fini illegittimi. O quando si cerca di privare gli altri di un qualche beneficio o di danneggiarli, o di trasformarli in strumenti per il raggiungimento dei propri scopi. Si tratta di una sorta di "malattia" dell'animo umano, la quale è ancora più temibile quando ad esserne colpiti sono coloro ai quali è demandato il compito del governo di uno Stato, dell'amministrazione della giustizia, o quello di fare le leggi. Si tratta di un problema sempre latente, perché ha origine da comportamenti individuali, i quali sommandosi possono alterare o distruggere l'intero sistema di regole su cui dovrebbe fondarsi la vita sociale e politica. Esso può insinuarsi, ad esempio, attraverso certi esempi dannosi, o i tentativi di elusione o di indebolimento delle norme⁴¹.

In termini generali, la *corruption* deve essere compresa come un problema di perdita del senso di *giustizia*, che per Montesquieu costituisce il fondamento della vita morale dei singoli individui e di quella delle istituzioni e delle società⁴².

⁴¹ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, V, 19, p. 219.

⁴² La giustizia è appunto l'idea che permette di unire entrambi gli aspetti della filosofia pratica di Montesquieu, quello etico e quello politico, e che consente inoltre di avvicinare il

La giustizia è infatti, nella visione dell'autore, la virtù morale che conduce al bene generale⁴³, o la più generale delle virtù⁴⁴. In quanto virtù morale e allo stesso tempo politica, essa è ciò che rende possibile l'accordo tra il bene personale degli individui (la loro libertà) e quello comune (il benessere, la felicità, l'ordine e la pace sociali). Tale virtù rappresenta la migliore garanzia della libertà, poiché poggia essenzialmente sul riconoscimento dell'uguaglianza morale di ognuno, e dunque del medesimo valore che i beni individuali rivestono⁴⁵. Essa si sostanzia nel rispetto delle norme, ma si configura come un rapporto anteriore al diritto positivo e in generale a qualunque convenzione o calcolo⁴⁶, poiché la sua necessità deriva, secondo Montesquieu, dai bisogni di *pace* e di *socialità*, che sono costitutivi della natura umana⁴⁷. Tale principio rappresenta per lui il fondamento tanto della morale quanto della politica, da cui entrambe dovrebbero ricavare le proprie leggi.

Montesquieu ha una concezione aristotelica del rapporto tra i due tipi di norme, perché a suo avviso per vivere e orientarsi nella sfera politica gli uomini hanno bisogno prima di tutto di essere virtuosi, e dunque di attenersi oltre che alla giustizia, anche a principi come la prudenza, la saggezza, l'equità, la moderazione, l'umanità, evitando in generale i ragionamenti e l'agire strumentali o utilitaristici⁴⁸. Di fatto, per Montesquieu la violazione delle norme morali ha effetti peggiori della violazione delle norme giuridiche⁴⁹. Le leggi della morale detengono una sorta di primato, dal momento che esse, richiedendo l'osservanza interiore e non meramente esteriore, possono meglio rafforzare lo spirito di *amicizia* e di *unità* all'interno delle comunità politiche, e garantire la realizzazione sia del bene dei singoli indivi-

suo pensiero sia a quello dei pensatori antichi sia a quello dei filosofi cristiani. Mi permetto di rinviare a L. Dileo, *Il problema morale nei «Pensieri» di Montesquieu*, «Montesquieu.it - Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», 2 (2010), pp. 183-189.

⁴³ Questa è la definizione che Montesquieu dà della «virtù politica»: *Lo spirito delle leggi*, III, 4, p. 171. Cfr. inoltre, IV, 5, p. 182, in cui Montesquieu la definisce come l'amore delle leggi e della patria, il quale implicherebbe una preferenza verso l'interesse pubblico in confronto al proprio; nonché V, 2, p. 189, in cui egli la definisce come amore per la repubblica, vale a dire come capacità di nutrire sentimenti generali.

⁴⁴ Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 86.

⁴⁵ Sul legame tra virtù, libertà e uguaglianza, cfr. *Lo spirito delle leggi*, III, 3; V, 3; VIII, 3.

⁴⁶ *Lo spirito delle leggi*, I, 1, p. 148 («gli esseri particolari intelligenti possono avere leggi fatte da loro; ma ne hanno anche altre che non hanno fatto»). Sul carattere «eterno» della giustizia, si veda inoltre *Lettere persiane*, LXXXIII, p. 176.

⁴⁷ *Lo spirito delle leggi*, I, 2, pp. 149-150.

⁴⁸ Si pensi in questa prospettiva alla sua critica frequente nei confronti dello spirito economico degli uomini: del loro desiderio di possedere più di quanto già abbiano, anche quando tale desiderio è ingiustificato (ciò che Aristotele definisce *pleonexia*; cfr. *Lo spirito delle leggi*, V, 17, p. 215), o dell'abitudine a dare un prezzo ad ogni cosa, anche alle più piccole azioni che l'umanità esige (*Lo spirito delle leggi*, XX, 2).

⁴⁹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, VIII, p. 134.

dui sia di quello comune. È soprattutto dalla perdita di questi fondamenti, infatti, che deriva per Montesquieu il declino di un ordine politico.

Le norme morali sono importanti in rapporto al problema della *décadence*, perché esse pongono un freno all'egoismo e all'arbitrio degli uomini nelle vicende di vita e di quelle politiche, esigendo da essi umanità nonché tutte quelle virtù che rappresentano la condizione della vita civile. Montesquieu le chiama anche «leggi dell'educazione», dal momento che esse «ci preparano a essere cittadini»⁵⁰.

Risulta tuttavia evidente dall'esame che l'autore svolge intorno al tema della *décadence* che per lui la giustizia non può rimanere un principio confinato soltanto alla sfera della morale, ma ha bisogno di trovare nella legislazione e nella prassi politica un supporto e una conferma⁵¹. Le norme che i cittadini seguono, infatti, non sono determinate soltanto da scelte individuali, ma sono quasi sempre influenzate (nel bene o nel male) da leggi e istituzioni civili e politiche, dal sistema penale di un Paese nonché dalla condotta degli stessi governanti. Le leggi di uno Stato consentono di giudicare la capacità che un governo ha di conservarsi rispettando i principi di giustizia, eventualmente di correggersi, di migliorarsi, qualora non riuscisse a realizzare i propri fini. Il compito delle leggi è la salvaguardia dei principi. Da questi principi anzi dovrebbero dipendere non solo leggi, ma anche i giudizi e le pene.

È certo che istituzioni giuste garantiscono stabilità, ordine e benessere in una nazione, influenzando positivamente tanto il rapporto tra i cittadini e lo Stato quanto il rapporto tra i membri della società.

La riflessione intorno alla *décadence* viene dunque ad assumere, in questa prospettiva, un significato legato all'assetto giuridico e istituzionale dello Stato stesso. Come dicevamo all'inizio, essa si configura come riflessione sulla capacità che un governo ha di garantire la libertà dei cittadini (di tutti i cittadini), di farne dei buoni cittadini e di rispondere ai loro bisogni essenziali. La libertà dei cittadini (politica, civile e, come abbiamo detto, morale) unita alla giustizia delle istituzioni rappresenta infatti il principale presupposto di ogni democrazia, viceversa l'allontanamento da tale presupposto ne identifica la *corruption tout court*. Essere libero per un cittadino significa, secondo Montesquieu, primariamente potersi sentire sicuro nella propria persona e nel possesso dei propri beni, poter godere di diritti fondamentali. Tale libertà si realizza soltanto là dove i governanti non abusano del proprio potere, specificatamente, come chiarito nell'*Esprit des lois*, essa non può venire che da una particolare allocazione del potere giudiziario che lo renda autonomo ri-

⁵⁰ *Lo spirito delle leggi*, IV, 4, 5.

⁵¹ Cfr. in proposito *Lo spirito delle leggi*, VIII, 3, p. 265, in cui Montesquieu afferma che l'uguaglianza naturale degli uomini per essere effettiva ha bisogno di configurarsi come uguaglianza giuridica.

spetto agli altri due poteri, nonché dalla partecipazione al processo di formazione delle leggi da parte dei cittadini.

Come accennato nella premessa, l'idea che Montesquieu intende difendere tanto in quest'opera quanto nei *Romains* è quella della superiorità del governo moderato rispetto ad altre forme di organizzazione del potere. Nella storia del pensiero politico il governo moderato va sotto il nome di governo "misto" (dal greco *miktè politéia*)⁵², un governo cioè, in cui vi sia non soltanto la divisione del potere in diverse funzioni, ma anche una distribuzione equilibrata di tali funzioni tra le diverse forze politiche, in modo che il potere di ognuna sia limitato da quello dell'altra e nessuna di esse possa prevaricare. Tale idea è espressa in un ben noto passo dell'*Esprit des lois*:

Per formare un governo moderato bisogna combinare i poteri, dirigerli, temperarli, farli agire; dare, per così dire, un contrappeso a uno per metterlo in grado di resistere a un altro; è un *capolavoro di legislazione* che il caso fa di rado e che di rado è lasciato fare alla prudenza. Al contrario, un governo dispotico salta, per così dire, agli occhi; è lo stesso dovunque: siccome per stabilirlo bastano le passioni, chiunque è capace di farlo⁵³.

Abbiamo detto all'inizio che la questione del governo moderato (o misto) di Roma è affrontata soprattutto nel libro XI dell'*Esprit des lois*. È qui che l'autore introduce la teoria dei tre poteri, descrivendo come di fatto essi erano distribuiti e amministrati nell'Urbe. Nei *Romains* la questione è affrontata soprattutto nei capitoli dall'ottavo all'undicesimo, anche se qui Montesquieu non si avvale della nozione di governo moderato. Inoltre, qui il potere è inteso non tanto come *pouvoir* (vale a dire nell'accezione di "funzione", legislativa, esecutiva o giudiziaria che essa sia), bensì soprattutto come *puissance*, e cioè come forza politica o sociale partecipante al governo o come magistratura, parte cioè delle istituzioni⁵⁴.

Oltre a ciò, laddove nei *Romains* Montesquieu individua due cause⁵⁵ fondamentali della rovina di Roma nella grandezza dell'impero (derivante dalla politica di conquista) e nella grandezza della città (dovuta all'estensione del diritto di cittadinanza), è nell'*Esprit des lois*, che egli introduce un'altra causa fondamentale, ovvero il corrompersi del potere giudiziario già a partire dall'epoca dei Gracchi, evento che ai suoi occhi costituì la prima avvisaglia

⁵² Si vedano su questo tema D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, Franco Angeli, 2006, e D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2011.

⁵³ *Lo spirito delle leggi*, V, 14, cit., p. 211 (corsivo nostro). Sul legame tra libertà e moderazione dei governi, cfr. inoltre ivi, XI, 4; Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 61.

⁵⁴ Si veda A. Postigliola, *Une république parfaite: Roma, i poteri, le libertà tra le Considérations e l'Esprit des lois*, cit., pp. 314 ss.

⁵⁵ Si veda il cap. IX.

di concentrazione dei *pouvoirs* e di perdita di autonomia delle *puissances*. Del resto, è in quest'ultima opera che Montesquieu sembra maggiormente interessato al tema della costruzione e conservazione del buon ordine politico, affinché esso si sottragga alla corruzione, laddove nei *Romains* sembra prevalere, come abbiamo detto, l'interesse per gli aspetti sociali e militari dell'azione politica.

Con riferimento al caso romano la teoria del governo misto era stata formulata per la prima volta da Polibio nel libro VI delle *Storie*, per poi essere ripresa da Cicerone nel *De re publica*, nonché, in età moderna da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Con quest'ultimo, nei *Romains* Montesquieu condivide una delle tesi più innovative rispetto alla tradizione, vale a dire l'idea che il contrasto tra patrizi e plebei avesse prodotto libertà e potenza nella Repubblica, la quale idea si connetteva a quella della necessità della presenza negli Stati popolari di tensioni dovute alla pluralità di interessi, aspirazioni, vedute, e si opponeva alla visione dell'ordine politico in base a cui la stabilità è fatta discendere dall'unità dei suoi membri⁵⁶. D'altra parte, sempre in quest'opera, Montesquieu sembra riprendere anche la tesi ciceroniana del corso armonico del governo dei Romani, dovuto alla grande e benefica influenza esercitata dall'azione del senato⁵⁷. Infine, con Polibio comune è soprattutto l'idea della necessità di un reciproco controllo e di una reciproca collaborazione tra le forze politiche, in modo che il bene dello Stato venga conseguito con più facilità e con più facilità conservato⁵⁸.

La «repubblica perfetta»⁵⁹ romana non era stata un prodotto del caso. Essa si era venuta costruendo nel corso dei secoli, in particolare a partire dalla svolta democratica avvenuta intorno alla metà del V secolo a.C. (a partire dalla fine del decemvirato), e aveva raggiunto il suo apogeo nei due secoli successivi in virtù di un grande lavoro di legislazione e di costruzione comune delle istituzioni.

Come Montesquieu spiega, il cammino verso la libertà a Roma era iniziato già sotto la monarchia. Le stesse istituzioni antiche per lui erano degne di ammirazione, per il fatto che avevano contribuito a formare dei grandi uomini di Stato⁶⁰. Una forte spinta al processo di democratizzazione era venuta

⁵⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX, p. 140; N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4.

⁵⁷ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, pp. 132 ss.; Cicerone, *De republica*, in Id., *Opere politiche. Lo Stato, le leggi, i doveri*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino, Utet, 2009, II, 59, pp. 279-281.

⁵⁸ Polibio, *Storie*, a cura di D. Musti, Milano, Bur, 2002, t. III, libro VI, 15-18, pp. 303 ss.

⁵⁹ L'espressione era stata usata per la prima volta da Machiavelli (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2). Sul suo utilizzo da parte di Montesquieu, cfr. D. Felice, *Imperi e Stati del Mediterraneo antico e moderno*, cit., pp. 176-177.

⁶⁰ Sull'ammirazione di Montesquieu per tali istituzioni, cfr. *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, I, p. 80; *Lo spirito delle leggi*, XI, 12, p. 324.

da Servio Tullio, grazie al quale il diritto di voto era stato attribuito non più secondo il criterio della nascita ma su base censitaria e territoriale (intorno alla metà del VI secolo a.C.). A séguito della cacciata dei re e del divampare delle lotte tra patrizi e plebei, questi ultimi avevano ottenuto una serie di concessioni, tra cui la creazione di numerose magistrature con poteri limitati e temporanei accessibili a tutti⁶¹, la creazione di una carica, il Tribunato, con il compito di vigilare sull'operato delle autorità, per prevenire eventuali abusi nei confronti del popolo, nonché la partecipazione alle decisioni pubbliche attraverso le assemblee⁶². Un'altra importante conquista era avvenuta durante il Decemvirato con la codificazione del diritto attraverso le XII tavole – anch'esse volute dai plebei – rispondenti a un'esigenza di certezza che potesse fine agli abusi⁶³.

La costituzione che risultò dalle *lotte per il riconoscimento* era, in generale, un sistema di norme che, come Montesquieu chiarisce riprendendo una nota tesi polibiana, non solo aveva reso possibile l'espansione materiale dello Stato, ma aveva anche contribuito a far grande un popolo agli occhi di tutti gli altri⁶⁴. Tale sistema era appunto fondato sulla libertà, la quale era intesa sia come “partecipazione” sia come “sicurezza” dei cittadini.

Popolo e senato divennero in essa le due forze politiche di rilievo. Il senato era l'istituzione che di fatto deteneva la *leadership* in politica estera, condividendola con i consoli, anch'essi provenienti dall'ordine dei senatori⁶⁵. Il grande potere esecutivo del senato era controbilanciato da un altrettanto grande potere legislativo del popolo, il quale aveva il compito di approvare/disapprovare le leggi o impedirne l'esecuzione, attraverso il veto⁶⁶. Del resto, anche il popolo col tempo accrebbe il suo potere esecutivo mediante la prerogativa delle dichiarazioni di guerra⁶⁷.

Il governo misto dei Romani significava da un lato partecipazione di tutte le forze politiche alla gestione degli affari pubblici, dall'altro limitazione,

⁶¹ Progressivamente, con l'introduzione dell'elemento del censo venne a cadere la distinzione tra nobili e non nobili e anzi si formò una “nuova nobiltà”, composta sia da patrizi che da plebei che di fatto si contesero le principali magistrature, tra cui anche il senato. Di questa nuova nobiltà si parla nei *Romains* (VIII). Non solo. Il censo entrò a far parte anche dei comizi più importanti divenendo così un fattore discriminante anche nel caso delle deliberazioni popolari. Cfr. sul punto F. De Martino, *Il modello della città stato*, in *Storia di Roma*, cit., pp. 124-127.

⁶² *Lo spirito delle leggi*, XI, 13, 14.

⁶³ *Lo spirito delle leggi*, XI, 15.

⁶⁴ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX.

⁶⁵ In proposito, Montesquieu scrive: «la parte che prendeva il senato al potere esecutivo era tanto grande che Polibio dice che gli stranieri ritenevano tutti che Roma fosse un'aristocrazia» (*Lo spirito delle leggi*, XI, 17, p. 331).

⁶⁶ Montesquieu osserva come né il senato né i magistrati a Roma avessero potere di veto, e questa fu per lui una delle cause del cambiamento del governo in senso democratico (*Lo spirito delle leggi*, XI, 6, p. 317).

⁶⁷ *Lo spirito delle leggi*, XI, 17, p. 332.

moderazione di tali *puissances* attraverso un sistema di leggi che le metteva in grado di resistere le une alle altre e alle rispettive pretese. In altri termini «il potere arrestava il potere»⁶⁸ e ogni potere risultava autonomo rispetto agli altri. Proprio questa limitazione del potere attraverso l'autonomia dei poteri faceva sì che in ogni momento si prevenissero abusi, ovvero tale governo era capace di auto-correggersi. Ciò non toglie che ognuno di questi poteri doveva anche tenere conto delle istanze degli altri, perché il gioco politico era fatto di vantaggi e penalizzazioni sia personali che collettivi. Si trattava dunque di un abile compromesso tra i pochi e i molti in vista di uno scopo comune⁶⁹.

Nondimeno tale governo si fondava anche su un delicato equilibrio tra ricchezza e povertà⁷⁰. E tale aspetto non era affatto separato da quello politico. Essere cittadino, infatti, voleva dire possedere un certo censo, una “piccola” proprietà da difendere attraverso l'ingrandimento, la difesa della patria e la partecipazione alla formazione delle leggi che si aveva il dovere e l'interesse a rispettare⁷¹.

Da una certa parità di condizioni nascevano i medesimi diritti e perciò il medesimo interesse a salvaguardare il bene dello Stato. Tuttavia, tale “concordia” non voleva dire appiattimento, essa era piuttosto una *concordia discors*, implicava cioè rispetto del pluralismo, accettazione del conflitto e della dialettica socio-politica. Essa comportava continui contrasti, che tuttavia si ricomponavano attraverso la “volontà generale”.

Abbiamo detto all'inizio che il libro XI dell'*Esprit des lois* è soprattutto famoso per il capitolo dedicato da Montesquieu alla costituzione inglese a lui contemporanea. L'esame approfondito della costituzione inglese e di quella romana nell'ambito dello stesso libro non è casuale, giacché Montesquieu nutre ammirazione per entrambe⁷². Non solo. Si possono rinvenire somiglianze

⁶⁸ È la formula che si ritrova nell'*Esprit des lois* (XI, 4).

⁶⁹ Rimandiamo all'analisi del sistema politico romano svolta da J. Thornton, *La costituzione mista in Polibio*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, cit., pp. 67-118.

⁷⁰ Sugli aspetti sociali del governo misto, cfr. D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal “quartum genus” alla monarchia limitata*, cit., pp. 12 e 38.

⁷¹ Per la questione della proprietà come elemento che contraddistingue la figura del cittadino-soldato, cfr. *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, II, p. 93. Cfr. anche il già citato saggio di J. Thornton, *Montesquieu e Gibbon*, pp. 299 ss.

⁷² Quantunque Montesquieu, da filosofo politico e sociologo allo stesso tempo, abbia constatato che c'è un nesso inscindibile tra il tipo di governo e la struttura della società, il fatto che egli accosti l'Inghilterra a Roma antica mostra che se c'è un tipo di regime politico che si sottrae al determinismo storico, e che in verità si adatta a tutti i tempi (compreso quello in cui viviamo), esso è proprio il governo misto, nel quale scopo dell'ordine politico è quello di assicurare la moderazione del potere con l'equilibrio dei poteri, e la rivalità, la competizione tra le forze politiche, vista come il presupposto del consenso sociale. Cfr. R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., pp. 43-92.

tra le due, soprattutto per quel che concerne il funzionamento del potere giudiziario (un potere che in entrambi i casi risulta distribuito tra le diverse forze sociali; è costituito di giudici non professionali e temporanei; comporta la scelta dei giudici da parte degli interessati; l'applicazione rigorosa delle leggi; garantisce una libertà sostanziale, poiché tutte le forze sociali partecipano alla formazione della legge⁷³).

Per quanto riguarda i reati contro lo Stato o la società, a Roma il popolo era il vero detentore dell'autorità giudiziaria⁷⁴. Inoltre, era il popolo che aveva l'ultima parola in caso di condanna a morte di un cittadino. Come Montesquieu spiega, quest'ultima importante conquista era avvenuta durante la repubblica aristocratica, allorché fu promulgata la *lex Valeria* (509 a.C. circa), con la quale il potere di decisione riguardo alle pene capitali fu trasferito dai consoli al popolo e le altre pene furono mitigate⁷⁵. A ciò si aggiunse la legge delle Dodici Tavole con la quale il giudizio fu definitivamente affidato ai comizi centuriati (le grandi assemblee popolari in cui confluivano tutte le classi)⁷⁶.

Nei reati riguardanti l'interesse dei cittadini l'interpretazione delle leggi era affidata a giudici scelti nell'ordine dei senatori, i quali, come abbiamo detto, avevano un mandato temporaneo, limitato a ciascuna causa. Qualcosa si ruppe, secondo Montesquieu, a séguito della riforma dei Gracchi (con la *Lex Sempronia iudiciaria* del 122 a.C.), la quale stabilì che nei processi *de repetundis*⁷⁷ i giudici dovessero essere scelti non più nell'ordine dei senatori, ma in quello dei cavalieri (gli *equites*). Tale riforma dunque introduceva una nuova forza nella catena costituzionale, e il perfetto equilibrio tra popolo e senato nella gestione dei pubblici poteri fu infranto, a vantaggio del popolo⁷⁸. È vero che nel momento in cui la corruzione fu introdotta a Roma, come l'autore spiega, divenne del tutto indifferente "a chi" venisse affidato il potere giudiziario, giacché «si andava sempre male»⁷⁹. Tuttavia quel mutamento, ai suoi occhi, rappresentò una degenerazione della democrazia stessa⁸⁰.

⁷³ Per l'accostamento tra Roma e l'Inghilterra su questi punti, cfr. *Lo spirito delle leggi*, VI, 3; XI, 6, *passim*; XI, 18, p. 333. Per un esame di questi aspetti, soprattutto con riferimento al sistema inglese, rimandiamo all'analisi svolta da D. Felice nel saggio *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 237-284.

⁷⁴ *Lo spirito delle leggi*, XI, 18, p. 335.

⁷⁵ *Lo spirito delle leggi*, VI, 11; XI, 18.

⁷⁶ *Lo spirito delle leggi*, XI, 18, pp. 334-335.

⁷⁷ Montesquieu non fa questa precisazione, ma parla del potere giudiziario in generale.

⁷⁸ Si veda di nuovo il capitolo 18 del libro XI dell'*Esprit des lois*. Cfr. inoltre il saggio di D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, cit., alle pp. 244-247. Sulla *Lex Sempronia iudiciaria*, cfr. anche G. Brizzi, *Storia di Roma. Dalle origini ad Azio*, vol. I, Bologna, Pàtron, 1997, pp. 292-293.

⁷⁹ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, VIII, 12, p. 272.

⁸⁰ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, VIII, 6, p. 267: «le democrazie vanno in rovina quando il popolo spoglia delle loro funzioni il senato, i magistrati e i giudici».

Da quel momento venne meno l'essenza della libertà, di quella cioè garantita dall'organizzazione costituzionale, e di conseguenza anche di quella che avrebbe dovuto essere garantita dalla legislazione penale. L'attribuzione del potere giudiziario ai cavalieri, infatti, costituiva un inquietante preludio di quella anormale commistione tra poteri, di quella perdita di autonomia del giudiziario, che si farà evidente già sotto le dittature di Silla e Cesare, per sfociare ai governi militari degli imperatori.

Va detto infatti che tale attribuzione, non solo comportò l'abbandono da parte dei cavalieri del servizio militare (al quale ebbero sempre più accesso nullatenenti che non avevano realmente a cuore il bene dello Stato), ma rappresentò per Montesquieu un duro colpo per la solidità (e la moralità) delle istituzioni, dal momento che essi erano anche esattori di imposte, persone spesso dedite al guadagno e alla speculazione, e perciò stesso una classe sociale che più di ogni altra avrebbe dovuto essere sottoposta al controllo dei giudici. Oltretutto, nelle province gestivano ogni sorta di traffico e, di fatto, essi ebbero una parte attiva nell'introduzione della corruzione a Roma⁸¹.

Ma un altro duro colpo alla repubblica perfetta, come abbiamo visto, era venuto secondo Montesquieu dalla stessa politica di conquista. Come egli osserva, anche tale politica si opponeva alla *perpétuité*⁸².

Ciò fu da subito evidente nelle province. Mentre a Roma, almeno per tutta l'età repubblicana, si continuò a respirare aria di libertà e i diritti dei cittadini furono rispettati, nelle province la situazione fu sempre di segno negativo. Qui il governo era affidato a pretori e proconsoli i quali detenevano un potere "assoluto" che riuniva quello dei magistrati, del senato e del popolo romani. Continuamente vessati da esosi tributi e da una legislazione iniqua, i provinciali, spiega Montesquieu, furono sempre sommamente schiavi⁸³.

A Roma la libertà era stata resa possibile dal reciproco controllo esercitato da senato e popolo gli uni sugli altri, nonché da quello esercitato da entrambi sui consoli, detentori dell'*imperium* civile e militare. Soprattutto il senato, in quanto organo collegiale, aveva costituito un freno alla concentrazione del potere nelle mani di uno solo, oltre che da elemento di continuità in una repubblica in cui i consoli duravano in carica solo un anno⁸⁴. Quantunque, per lungo tempo il senato poté controllare ed esercitare la propria influenza sulla condotta dell'esercito e dei generali, tale controllo divenne impossibile allorché il dominio di Roma venne esteso oltre i confini dell'Italia.

⁸¹ Cfr. D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*; U. Roberto, *Roma e la storia economica e sociale del mondo antico*, entrambi in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., rispettivamente alle pp. 244 ss. e 461.

⁸² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX.

⁸³ *Lo spirito delle leggi*, XI, 19.

⁸⁴ Si veda, ancora una volta, l'introduzione di M. Mori a Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, cit., p. 26.

In queste circostanze, si venne a creare un legame molto forte tra le truppe e i comandanti. Inoltre, a fronte dell'insicurezza e dei disordini che dominavano la vita pubblica, si finì per appoggiare le iniziative di singoli personaggi che si erano distinti per i loro meriti (si pensi al caso di Pompeo), e favorire di fatto la concentrazione del potere nelle loro mani⁸⁵.

Un «capolavoro di legislazione» è, in verità, qualcosa di molto difficile da realizzare e soprattutto da conservare. Montesquieu riconosce, infatti, che una delle caratteristiche che contraddistinsero il governo dei Romani fu, in definitiva, la sua incessante *mutevolezza*, dovuta in parte al fatto che ad essi interessava principalmente l'ingrandimento della patria, e dunque la governabilità, a fronte dei cambiamenti innescati dalle continue conquiste nonché della costante minaccia rappresentata dai nemici esterni⁸⁶. Di fatto, sia nei *Romains* sia nell'*Esprit des lois* l'attenzione dell'autore sembra più che altro convergere sul *processo* mediante il quale nell'Urbe la libertà venne a poco a poco conquistata per essere poi di nuovo perduta.

3. *L'impero e i suoi effetti*

Nei *Romains* c'è innanzitutto la constatazione che le cause che avevano reso Roma grande erano state essenzialmente *causes morales*, un nucleo di principi e di virtù, tra cui soprattutto l'amore per la libertà e quello per la patria, il rispetto per le leggi, la fedeltà ai giuramenti, il senso del valore personale, il coraggio, la prudenza e la saggezza nell'arte politica, l'apertura nei confronti degli usi e dei costumi di altri popoli.

Montesquieu sottolinea come per i Romani il rispetto delle norme fosse dettato non già dal timore, né dalla ragione, quanto piuttosto da una vera e propria *passion*⁸⁷. Tale virtù si esprimeva, oltre che nell'interesse per la grandezza della patria, anche nel riconoscimento dell'uguaglianza⁸⁸, tanto politica (le cariche annuali e la suddivisione del potere in un gran numero di magistrature, fungevano da freno all'ambizione personale) quanto sociale (i piccoli possessi e la pratica della frugalità ponevano limiti al desiderio di possedere), e dunque nella *moderazione* sia nel rapporto con il potere sia in quello con le ricchezze. La «povertà»⁸⁹ dei Romani costituì per diverso tem-

⁸⁵ Si veda in particolare *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XI, pp. 146-147.

⁸⁶ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, XI, 17, p. 331.

⁸⁷ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IV, p. 98.

⁸⁸ Si veda, sul punto, il saggio di Th. Casadei, *La repubblica*, cit., p. 35.

⁸⁹ Montesquieu sottolinea come inizialmente, essa venisse considerata una virtù pubblica, motivo per cui le ricchezze per lungo tempo non furono viste come uno strumento di conquista del potere. Cfr. *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, VIII, p. 131.

po la garanzia della loro *probità*, la quale, secondo Montesquieu, deve essere vista come la vera causa delle numerosissime vittorie che essi riportarono sui nemici (emblematica in questo senso risultò quella sui Cartaginesi, tra i quali regnava invece la *corruption* legata al lusso)⁹⁰.

La guerra permeava l'intera vita di questo popolo. Essa si fondava sull'orgoglio e su un fervido desiderio di «gloria»⁹¹ ed era anche il vero pilastro su cui si reggeva la loro economia. Montesquieu sottolinea come l'espansione avvenisse sempre in un clima di tensioni sociali e, verso la fine della Repubblica, anche di guerre civili. In tali tensioni, tuttavia, come egli spiega, i Romani adottarono la massima costante di preferire la «conservazione della repubblica» alle prerogative dei singoli⁹², cosa che mantenne vivo lo spirito della democrazia, e soprattutto rese possibile il progetto di costituzione di un impero.

Montesquieu mostra come, in un certo senso, il destino di decadenza dei Romani fosse iscritto nel loro stesso progetto imperialistico, come, di fatto, l'Impero finì col distruggere i fondamenti sui quali si era retto il piccolo Stato repubblicano. Se per lungo tempo ogni elemento di corruzione introdotto nella vita sociale e politica era stato prevenuto o corretto dall'intelligenza umana, allorché un tale progetto fu avviato e consolidato, gradualmente, non solo la società e le istituzioni cessarono di identificarsi con gli antichi *mores*, ma si determinò un effetto di “concentrazione” tanto delle ricchezze quanto del potere, che produsse un danno enorme, irreparabile, alla stessa democrazia.

Da un lato Montesquieu evidenzia il nesso tra espansione e libertà garantita dalla forma di governo democratica romana⁹³. Egli sembra voler far propria in questo modo un'altra tesi già sostenuta da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, vale a dire quella del carattere essenzialmente “armato” della virtù politica dei cittadini romani. Dall'altro lato, tuttavia, mentre Machiavelli non sembra essere lontano dalla logica dei conquistatori e mostra

⁹⁰ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IV, p. 98. Sul legame tra povertà, moderazione e osservanza delle norme presso i Romani, cfr. inoltre *Lo spirito delle leggi*, VIII, 13, p. 273. Sulla povertà che ha per causa la libertà, cfr. *Lo spirito delle leggi*, XX, 3, p. 651.

⁹¹ Il desiderio di gloria (il perseguimento dell'onore, della virtù guerriera) costituisce senz'altro un motivo portante dell'analisi montesquieuiana intorno alla *grandeur* dei Romani. Si può anche vedere la LXXXIX delle *Lettere persiane*, in cui Montesquieu descrive le modalità del trionfo nell'antica Repubblica, nella quale il valore delle azioni si misurava sulla base della loro eccellenza. Al contrario, come mostrano le *Considérations*, fu proprio l'abbandono dell'arte militare, il deteriorarsi della virtù guerriera, uno dei fattori di crisi dell'Impero. Questa è stata un'altra delle tesi di Montesquieu che Gibbon ha condiviso: cfr. sempre J. Thornton, *Montesquieu e Gibbon*, cit.

⁹² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, VIII, p. 133.

⁹³ Sul nesso tra espansione e libertà politica, cfr. *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, I, p. 86.

di accordare preferenza al dinamismo delle conquiste belliche anziché alla ricerca della stabilità politica⁹⁴, Montesquieu è aprioristicamente contrario a quella logica⁹⁵. Egli è critico nei confronti di questa trasformazione che Roma subì, giacché, nella sua visione, una repubblica, per poter mantenersi salda nei suoi principi, non deve espandere i suoi confini oltre un certo limite⁹⁶.

La costituzione di un impero comportava innanzitutto cambiamenti nel rapporto con le ricchezze, accresceva l'egoismo e l'avidità umani, creava sperequazioni nei possessi, e di conseguenza rappresentava una minaccia per l'armonia sociale.

Nei *Romains* Montesquieu parla della *corruption*, sia in età repubblicana sia in età imperiale, associandola spesso al problema della giustizia distributiva. Il problema della giusta distribuzione dei beni e delle ricchezze è un problema che affligge ogni società, e diventa un problema politico laddove una società si ponga il fine della realizzazione del bene comune. In questo caso, infatti, un'iniqua distribuzione delle ricchezze determina la trasformazione di risorse prima impiegate per scopi comuni in strumenti del lusso di una ristretta classe di ricchi⁹⁷. Il genere di *corruption* legato al lusso esprime nella visione di Montesquieu una grave forma di decadenza. Il problema del lusso, egli spiega, è che esso corrompe non solo l'animo, creando desideri smodati e un eccessivo apprezzamento per i piaceri, ma anche la mente degli uomini, indirizzandola verso l'interesse particolare e rendendola nemica delle norme⁹⁸. Tale problema fu sempre latente a Roma, ma essa seppe darsi all'inizio delle valide leggi al fine di contenerlo, in specifico essa ricorse alla distribuzione della terra in parti uguali⁹⁹. Viceversa, esso si fece evidente

⁹⁴ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 5 e 6.

⁹⁵ Per Montesquieu la conquista non costituisce un diritto. In proposito, egli scrive: «Non ci sono che due specie di guerre giuste: quelle che si fanno per respingere un nemico che attacca e quelle per soccorrere un alleato attaccato». D'altra parte, per lui la guerra è sempre un atto di giustizia severo, perché può avere il fine di distruggere un'intera società. In ogni caso, il fine della guerra deve essere la pace e la conservazione dei popoli. Al pari di Cicerone, Montesquieu sostiene che il diritto delle genti o pubblico, in quanto riferito agli uomini in generale, debba riflettere i principi della ragione, debba essere «civile». Cfr. *Lettere persiane*, XCV, pp. 188-190.

⁹⁶ In una grande repubblica, spiega Montesquieu, vi sono grandi fortune e di conseguenza poca moderazione negli animi; in una grande repubblica il bene comune è sacrificato a mille considerazioni. In una piccola, il bene pubblico è sentito meglio, meglio conosciuto, e più vicino a ciascun cittadino (*Lo spirito delle leggi*, VIII, 16, p. 275). Un grande impero presuppone un'autorità dispotica in colui che governa (ivi, VIII, 19, p. 277). Ed inoltre, cfr. *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX, p. 138.

⁹⁷ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, III, p. 93. Sul legame tra il lusso e la disparità di ricchezze, cfr. anche *Lo spirito delle leggi*, VII, 1.

⁹⁸ *Lo spirito delle leggi*, VII, 2, p. 247; *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVI, p. 188.

⁹⁹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, III (capitolo già citato); *Lo spirito delle leggi*, V, 6, p. 195; VII, 2 (citato sopra).

verso la fine della Repubblica, per via dell'accresciuto numero di conquiste, per poi esplodere nell'età del Principato, con l'accumulazione da parte della classe dirigente di ingenti tesori provenienti dalle province¹⁰⁰. «Il destino di quasi tutti gli Stati del mondo», scrive Montesquieu, «è di passare troppo in fretta dalla povertà alla ricchezza e dalla ricchezza alla corruzione»¹⁰¹. Oltre a ciò, egli osserva come il lusso determini lo spreco di risorse, e dunque la ricaduta nella povertà.

Già a partire dalla guerra contro Antioco (II secolo a.C.), i Romani erano venuti a contatto con il lusso, la vanità e la mollezza delle corti asiatiche, e come Montesquieu spiega deve essere ricercata allora l'origine vera e propria della *corruption*¹⁰², la quale, potremmo dire, si andò configurando sempre più come un effetto collaterale della politica di conquista (e delle trasformazioni economiche dello Stato).

Del resto, non si trattò soltanto del problema dell'emergere del lusso, ma di qualcosa di più pernicioso che scosse nelle sue fondamenta la stessa costituzione repubblicana. Con l'acuirsi della disuguaglianza sociale, infatti, i cittadini (sia quelli eccessivamente ricchi sia quelli che erano stati rovinati nelle loro fortune) non ebbero più interesse a difendere la patria, né ad occuparsi dei pubblici affari. Come Montesquieu osserva, per costoro fu difficile continuare ad essere «buoni cittadini»¹⁰³.

Certamente vi furono ragioni economiche più strutturali che, unite a ragioni di politica militare, determinarono infine la *ruine* dell'Impero. In proposito, va detto che le cose si complicavano per il fatto che i Romani non avevano mai sviluppato una forte economia di produzione e di scambio. Come evidenziato da Montesquieu, ciò era dipeso dal loro stesso *génie*, dal loro sistema educativo di stampo militare, e soprattutto dalla forma del loro governo¹⁰⁴. Nei *Romains* si legge che essi stimavano il commercio e i mestieri artigiani come mestieri da schiavi¹⁰⁵, e pertanto non li praticavano. D'altra parte la guerra era per loro l'unica via per accedere alle magistrature e agli onori¹⁰⁶.

¹⁰⁰ U. Roberto, *Roma e la storia economica e sociale del mondo antico*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 459 ss.

¹⁰¹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, I, p. 85.

¹⁰² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, V, p. 113.

¹⁰³ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, X, p. 143. Sul nesso tra giustizia sociale e buon governo, si veda il saggio di S. Vida, *La "politia" aristotelica e l'elogio della medietà*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, cit., pp. 23-66.

¹⁰⁴ *Lo spirito delle leggi*, XXI, 14.

¹⁰⁵ Cfr. Sallustio, *La congiura di Catilina*, Milano, Garzanti, 2002, 4, p. 9.

¹⁰⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, X, p. 144.

In generale, si possono ricordare qui le osservazioni dell'autore a proposito delle economie antiche fondate soprattutto sulla guerra e di quelle moderne fondate invece soprattutto sul commercio, le prime implicanti costumi più «feroci», le seconde costumi più «miti»¹⁰⁷. La peculiarità del sistema romano consisteva in questo, che erano soltanto le scelte politiche a influenzare il sistema economico e non il contrario. La guerra e la conquista tendevano sì all'arricchimento, ma il loro fine principale era il dominio sugli altri popoli.

Fondata sull'idea di «distruzione» più che su quella di «conservazione» la politica di guerra dei Romani fu senza dubbio una delle cause principali della loro *décadence*. Preoccupati soltanto di salvaguardare la propria supremazia militare, essi non fecero molto per favorire la crescita economica e il benessere delle nazioni, anzi nel corso delle loro battaglie spazzarono via i più fiorenti centri di commercio del Mediterraneo¹⁰⁸, e dopo la costituzione dell'Impero furono varate leggi per proibire qualunque commercio con i barbari¹⁰⁹.

A queste leggi contrarie al commercio se ne sommavano altre, come quelle contro i prestiti a interesse, rispondenti anch'esse a una logica di guerra¹¹⁰. Continuamente impegnati in imprese militari per le quali non percepivano inizialmente una paga, i Romani spesso abbisognavano di prestiti, che nel migliore dei casi venivano restituiti in virtù dei bottini di guerra. Sin dall'età repubblicana, il popolo aveva per questa ragione avversato qualsiasi forma di interesse o di usura e fatto approvare delle leggi *ad hoc* che li proibissero. Tuttavia tali leggi, del tutto contrarie alle necessità sociali, di fatto favorirono la pratica dell'usura a tassi elevatissimi, della quale beneficiarono i più ricchi tra i cittadini romani a spese, naturalmente, delle fasce più povere della popolazione sia a Roma sia, soprattutto, nelle province, là dove il governo duro e dispotico di cui abbiamo detto era del tutto incompatibile con il commercio¹¹¹.

Ma la politica di conquista dei Romani ebbe anche altre conseguenze, più tremende forse, e visibili soprattutto in età imperiale, allorché le spese per l'esercito crebbero notevolmente sia per ragioni difensive sia perché le richieste dei legionari si fecero già sotto i primi imperatori sempre più pressanti. Nei *Romains* Montesquieu sembra insistere molto sul motivo dell'intrecciarsi di politica economica e politica militare dell'Impero¹¹². In partico-

¹⁰⁷ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, XX, 1.

¹⁰⁸ *Lo spirito delle leggi*, XXI, 12, pp. 693-694.

¹⁰⁹ *Lo spirito delle leggi*, XXI, 15, p. 696.

¹¹⁰ Per questa parte, si veda *Lo spirito delle leggi*, XXII, 21 e 22. Cfr. sul punto U. Roberto, *Roma e la storia economica e sociale del mondo antico*, cit., pp. 467-470.

¹¹¹ *Lo spirito delle leggi*, XXI, 14, p. 695.

¹¹² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XIII, pp. 166 ss.; XVI, pp. 188 ss.; XVII, pp. 199 ss.; XVIII, pp. 205 ss.

lare, egli rileva come già a partire dal regno di Augusto si dovette porre un freno all'espansione, per via dei costi che comportavano le spedizioni. Per converso, tali scelte economiche in campo militare – unite al fatto che non c'era crescita economica e che le corti imperiali erano diventate i principali centri di consumo e di spreco delle risorse – determinarono a loro volta un peggioramento della politica militare stessa, e dunque un indebolimento delle difese.

Ma gli effetti distruttivi del progetto imperialistico dei Romani furono visibili anche dal punto di vista umanitario. I Romani, scrive Montesquieu, conquistarono tutto per tutto distruggere: vi fu una vera e propria violazione del diritto delle genti, una cancellazione di intere popolazioni e delle loro culture¹¹³.

Nel capitolo sesto dei *Romains*, Montesquieu fa un elenco degli ingredienti di quella grande costruzione, tra cui figuravano, oltre alla forza militare, e al desiderio di gloria, anche il calcolo, la menzogna, l'inganno, le minacce, l'arbitrio, il sopruso, l'arroganza, le umiliazioni. Senza contare il gran numero di schiavi che essi fecero¹¹⁴. Egli vuol mostrare in un certo senso come il progetto imperialistico dei Romani si fosse costruito, in ultima analisi, sull'iniquità, nonché sull'infelicità di altri popoli (si pensi, in proposito, al paragone con la politica imperialistica dei Paesi europei in età moderna¹¹⁵).

L'autore mostra inoltre lucidamente, come questa politica liberticida, questo *esprit de conquête*, si ritorse alla fine contro gli stessi Romani, secondo un processo di graduale distruzione delle loro libertà civili e politiche. Il popolo romano, che anticamente aveva lottato per la libertà e combattuto ogni abuso di potere, di fronte a tanta «grandezza», fu privato della sua aspirazione a questo bene, attraverso l'instaurazione di un potere sovrano che andò manifestandosi in forme sempre più dispotiche.

Come abbiamo osservato sopra, il declino dell'ordine politico perfetto era iniziato agli occhi di Montesquieu già nel II secolo a.C., allorché il senato

¹¹³ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, X, 14, p. 304, in cui Montesquieu instaura un confronto tra tale politica e quella di Alessandro il Macedone, rispettosa invece degli usi, dei costumi e dei simboli materiali delle altre culture. Si veda anche *Lo spirito delle leggi*, XXIII, 20, in cui si fa riferimento alla distruzione di intere popolazioni.

¹¹⁴ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XIII, pp. 167 ss. Seppure il motivo non è così approfondito come lo sarà nell'*Esprit des lois* (libro XV), anche in quest'opera Montesquieu ci tiene a sottolineare il legame tra schiavitù e decadenza, in particolare il ruolo che gli schiavi avevano assunto nella società romana, di strumenti del lusso dei ricchi, nonché la corrosione dell'*humanité* cui tale pratica dava luogo, nascendo in ogni caso dalla corruzione e dall'egoismo. Cfr. C. Biondi, *La schiavitù civile nelle Considerations*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione*, cit., pp. 243-250. Sulla confutazione dei fondamenti del diritto di schiavitù presso i Romani da parte di Montesquieu, cfr. *Lo spirito delle leggi*, XV, 2. Cfr. inoltre ivi, XV, 16, in cui l'autore parla della crudeltà della legislazione romana che aveva per oggetto gli schiavi.

¹¹⁵ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XV, p. 176.

era stato privato del potere giudiziario da parte dei tribuni della plebe. Ma tale degenerazione fu particolarmente evidente a séguito dell'accrescersi della politica di conquista, anzi fu proprio quella stessa politica a far precipitare la democrazia nell'anarchia, fino a che non si consumò il passaggio al Principato («Gli Stati liberi durano meno degli altri per il fatto che le disgrazie e i successi che capitano loro, li privano quasi sempre della libertà»¹¹⁶).

Montesquieu descrive questo processo come un graduale prevalere degli interessi egoistici di pochi sull'interesse generale, il quale finì col privare tutti non soltanto del diritto a partecipare alla vita politica nella *res publica*, ma anche di quelle virtù che come abbiamo detto ne rappresentavano il fondamento. In proposito, Montesquieu osserva come nulla fu più nocivo per Roma, prima della costituzione dell'Impero, della *corruption* introdotta da quanti, comandando l'esercito, nutrivano ambizioni politiche nell'Urbe. Primo fra tutti vi fu Silla, le cui imprese sconvolsero per sempre gli equilibri repubblicani¹¹⁷. Silla, spiega Montesquieu, fece cose che ridussero Roma nell'impossibilità di conservare la propria libertà: corruppe i soldati dando loro le terre dei cittadini¹¹⁸ e introdusse le proscrizioni come strumenti per sbarazzarsi degli avversari, suscitando così un disinteresse generale per gli affari della città¹¹⁹. Silla aprì la strada a Pompeo e a Cesare, i quali poterono

¹¹⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX, p. 138. Cfr. inoltre, *Lo spirito delle leggi*, VIII, 4.

¹¹⁷ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, III, 3. Va detto che l'identificazione di Silla come il precursore della degenerazione è un motivo presente tanto in Sallustio quanto nel *De officiis* di Cicerone. Più precisamente, Silla segna, secondo questi autori, l'inizio di una fase della storia repubblicana in cui più che mai dominano l'ambizione e, soprattutto, la cupidigia. Anzi la brama di ricchezze che questo genere di politica fu capace di instillare negli animi, deve essere vista come la vera causa della trasfigurazione dei valori in un clima di contese e di guerre intestine. Cfr. Sallustio, *La congiura di Catilina*, cit., p. 23; Cicerone, *De officiis*, in Id., *Opere politiche. Lo Stato, le leggi, i doveri*, cit., p. 703.

¹¹⁸ La questione della distribuzione delle terre era sorta con la legge agraria voluta da Tiberio Gracco nel 134 a.C., la quale diede origine a uno scontro senza precedenti tra nobili e plebei per la loro assegnazione, e conseguentemente favorì la nascita di fazioni, capeggiate rispettivamente da Silla e Mario, che dilaniarono lo Stato e che ebbero una prosecuzione con Pompeo e Cesare, fino al trionfo di quest'ultimo, con il quale la libertà fu definitivamente perduta. Di questo aspetto dà conto Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (I, 37). Per Machiavelli questa era stata una causa di decadenza della repubblica assieme all'altra da lui individuata: il «prolungamento degli imperii», cioè l'attribuzione di incarichi straordinari ai comandanti (*Discorsi*, III, 24). Del resto, come evidenziato da Pocock, a differenza di altri autori, tra i quali egli cita Harrington e lo stesso Montesquieu, Machiavelli non era riuscito a cogliere che il vero fattore di crisi, in questo quadro, non fu la legge agraria in quanto tale, bensì il fatto che la distribuzione delle terre fosse finita nelle mani dei comandanti, creando così un legame di dipendenza dei soldati da essi, fondato sulla corruzione. Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1980, vol. I, pp. 400-401.

¹¹⁹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XI, pp. 145 ss. Per Montesquieu il disinteresse per gli affari pubblici e la mancata esecuzione delle

portare avanti i loro disegni e completare l'opera di distruzione della Repubblica. Essi, corrompendo e minacciando, privarono il popolo di qualunque autorità, e impedirono alla giustizia della città di funzionare («[...] tutto quello che poteva fermare la corruzione dei costumi, che poteva fare una buona amministrazione, essi l'abolirono e, come i buoni legislatori cercano di rendere migliori i loro concittadini, quelli si adoperarono per renderli peggiori»¹²⁰).

La critica investe anche un personaggio come Augusto. A dispetto della *pax romana*, che egli era riuscito ad instaurare dopo il periodo delle guerre civili, Montesquieu ce lo presenta come un uomo ambizioso e astuto, che per tutta la vita aveva inseguito lo stesso sogno di Cesare, e che in modo subdolo era riuscito ad attuarlo («Non c'è autorità più assoluta di quella del principe che succede alla repubblica»¹²¹).

Egli definisce il suo ordine come una «servitù duratura», vale a dire come l'inizio di un regno in cui non vi fu più spazio per l'esercizio comune del potere né per i contrasti («[...] come regola generale, ogni volta che si vedranno tranquilli i cittadini di uno Stato che si dà il nome di repubblica, si potrà star certi che in quello Stato non abita più la libertà»¹²²).

Da allora, si dovettero sostituire le *bonnes lois* (quelle che avevano reso grande un popolo, fondate sul valore della libertà, e dunque della contrapposizione e della differenza) con *lois convenables* (leggi che dovevano conservare la potenza acquisita, fondate al contrario sull'idea del dominio). Ma nel passaggio da *bonnes lois* a *lois convenables*, spiega Montesquieu, c'è sempre corruzione, giacché il dominio, soffocando le differenze e i contrasti, cela divisioni reali (si pensi qui al paragone tra l'imperialismo romano e il dispotismo asiatico)¹²³.

Fatta eccezione per alcuni sovrani (fra i quali, Traiano, Adriano e gli Antonini), in generale il giudizio di Montesquieu riguardo al Principato è molto duro. Egli osserva come in questa età, non solo tra il popolo si diffuse sempre più l'ignavia, ma anche le antiche istituzioni, tra cui soprattutto il senato,

leggi sono sempre segnali di corruzione. Cfr. *Lo spirito delle leggi*, II, 2, p. 159; III, 3, p. 168. Cfr. anche Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, cit., p. 39.

¹²⁰ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XIII, p. 164.

¹²¹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XV, p. 178; cfr. inoltre Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, cit., p. 27.

¹²² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX, pp. 140-141. Sul legame tra imperialismo e dispotismo, cfr. anche *Lo spirito delle leggi*, VIII, 19, p. 277.

¹²³ *Ibidem*. Scrive Raymond Aron: «[...] mentre l'uguaglianza repubblicana è l'uguaglianza nella virtù e nella partecipazione di tutti al potere sovrano, quella dispotica è l'uguaglianza nella paura, nell'impotenza e nella esclusione dal potere sovrano» (R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, in D. Felice [a cura di], *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., p. 53).

subirono un declino, divenendo uno strumento nelle mani dei principi. La concentrazione delle ricchezze e di pressoché tutte le cariche in tali mani favorì l'insinuarsi dello spirito servile e di adulazione. L'inimicizia e la diffidenza presero il posto degli antichi sentimenti di amicizia, di lealtà e di spontaneità. L'ipocrisia e la menzogna si sostituirono alla sincerità¹²⁴. Il carattere ereditario e vitalizio della carica imperiale contribuì molto all'impovertimento delle virtù repubblicane, e anzi Montesquieu individua proprio nelle figure degli imperatori i principali responsabili e protagonisti della *corruption*. Egli ce li presenta come individui vili e corrotti dai piaceri e dal lusso, timorosi e schiavi del loro stesso potere, e insiste sul motivo della loro crudeltà e disumanità, sulle umiliazioni e sulle ingiustizie che i cittadini dovettero subire, e sull'*esprit* altrettanto crudele delle leggi, in una sempre maggiore degenerazione del sistema giudiziario¹²⁵.

La legge di lesa maestà, che in passato era stata pensata per il popolo romano, andò a beneficio dei soli reggenti¹²⁶. Alcuni di essi si arrogarono persino il diritto di giudicare personalmente i reati («Nessun regno», scrive Montesquieu, «fece stupire di più il mondo intero con le sue ingiustizie»¹²⁷). Poiché in questa età il governo divenne militare, l'isonomia fu calpestata e si fecero leggi più miti per i membri della classe dirigente¹²⁸.

La progressiva infiltrazione dell'esercito nella vita politica dell'Impero ne accrebbe fortemente l'instabilità, attraverso congiure e guerre civili per la successione. L'Impero finì per essere comprato, talvolta "mercanteggiato"¹²⁹. Il clima di congiure, alimentando la diffidenza degli imperatori, condusse a forme sempre più subdole di tirannia (il passaggio dal Principato al Dominato), e culminò nella Tetrarchia instaurata da Diocleziano, con la quale subentrò, spiega Montesquieu, un «nuovo genere» di *corruption*, dovuto al crescente distacco dei principi sia dall'Impero sia dall'esercito¹³⁰.

Principi barbari avevano introdotto una sempre maggiore anarchia nelle leggi, nei costumi e nell'amministrazione e, in definitiva, avevano contribui-

¹²⁴ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XIV, p. 170. Cfr., in proposito, il ritratto che Montesquieu fa dei vizi propri dei cortigiani, che si ritrova nel libro III, cap. 5, dell'*Esprit des lois*.

¹²⁵ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XV ss. Montesquieu ricorda come si facessero di proposito leggi per far morire i cittadini e per impossessarsi dei loro beni. Sulla crudeltà dei principi romani, cfr. inoltre Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., pp. 52 ss.

¹²⁶ Si veda il capitolo su Tiberio nelle *Considerazioni* (XIV).

¹²⁷ *Lo spirito delle leggi*, VI, 5, p. 228.

¹²⁸ Sul carattere degenere del sistema penale in età imperiale, cfr. *Lo spirito delle leggi*, VI, 15.

¹²⁹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVI, p. 185.

¹³⁰ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVII, p. 196.

to al mutamento dell'*esprit général* del quale dicevamo all'inizio. Inoltre, la massiccia presenza di Barbari anche nell'esercito aveva determinato il graduale abbandono dell'arte militare.

Montesquieu evidenzia come le sorti dell'Impero fossero alla fine dipese più dall'elemento militare che dalla saggezza dei governanti e, di fatto, la *corruption* dell'esercito, la quale si sostanzio nel venir meno della disciplina nelle legioni, fu, come egli spiega, la goccia che fece traboccare il vaso¹³¹. Le sconfitte militari e le invasioni di popoli barbari che seguirono non furono altro che dei meri *accidents* per un impero che si era costruito sulla forza delle armi, e che necessariamente doveva reggersi sulla forza delle armi. Come l'autore spiega, non è la fortuna a dominare il mondo¹³². Quest'ultima può favorire la riuscita dei progetti umani o accelerarne il fallimento, ma in definitiva le cause di questa riuscita o di questo fallimento devono essere ricercate in qualcosa che pertiene alle scelte e alle decisioni umane.

Più specificatamente, Montesquieu vuole mostrare come, con la costituzione dell'Impero, progressivamente fosse venuto meno l'interesse per il bene dello Stato. Di fatto, egli non condanna tanto il passaggio al Principato (vale a dire il cambiamento di costituzione), quanto piuttosto l'incapacità dei Romani di un buon governo, di una buona amministrazione della giustizia: in altri termini, di portare avanti il progetto per il quale l'Impero era sorto¹³³.

Montesquieu sottolinea, infatti, come sia sempre facile attuare delle conquiste, ma molto difficile conservarle, perché per conservare ciò che si è costruito occorre saggezza¹³⁴, nonché, come abbiamo detto, un impegno e una responsabilità da parte delle diverse forze politiche, una volontà civilizzatrice comune.

Quantunque Montesquieu sottolinei il carattere strutturale della *décadence*, facendo riferimento a *causes générales*, quantunque, in altri termini, vi fosse una sorta di "necessità storica"¹³⁵, per la quale quello che è accaduto doveva accadere, potremmo dire che nella sua visione la storia è soprattutto il regno della libertà, e che pertanto per quei fatti c'era anzitutto una irresponsabilità umana. Gli uomini, egli spiega, cercano tanto il potere per poi divenirne schia-

¹³¹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVIII, p. 207.

¹³² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVIII, p. 205, già citato.

¹³³ Per riprendere una sua asserzione famosa: «Non ci sono inconvenienti quando uno Stato passa da un governo moderato a un governo moderato [...]; bensì quando dal governo moderato cade e precipita nel dispotismo» (*Lo spirito delle leggi*, VIII, 8, p. 269).

¹³⁴ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IV, p. 106. Cfr. anche Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 87.

¹³⁵ In proposito, si vedano le osservazioni di Montesquieu sulla necessità che spesso contraddistingue l'arte politica: «Gli errori che fanno gli uomini di Stato non sempre sono liberi; sovente sono le conseguenze necessarie della situazione in cui ci si trova, e gli inconvenienti hanno fatto nascere altri inconvenienti» (*Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVIII, p. 204).

vi («Si osservino nella storia di Roma le tante guerre intraprese, il tanto sangue versato, i tanti popoli devastati, tante grandi azioni, tanti trionfi, tanta politica, tanta saggezza, prudenza, costanza e coraggio. Quel grande progetto di invadere tutto, così ben concepito, condotto, concluso, a che cosa mai portò, se non a soddisfare la felicità di cinque o sei mostri?»¹³⁶). Roma, continua Montesquieu, perse la libertà perché concluse troppo presto la propria opera¹³⁷.

I *Romains* si chiudono con uno sguardo all'Oriente e con una disincantata riflessione sul dispotismo che vi regnò. Anche qui il potere degli imperatori fu tirannico, anche qui i sudditi dovettero subire ogni sorta di abuso. L'inefficienza e la debolezza di un tale governo fu manifesta da subito a causa del contrapporsi di fazioni avverse, del progressivo indebolimento dell'autorità dei giudici (si passò dalla severità nelle pene all'indolenza e dall'indolenza all'impunità¹³⁸), nonché, con l'affermarsi del cristianesimo, della fine della tolleranza in materia di religione¹³⁹ (autentico caposaldo del vivere civile¹⁴⁰).

A ciò si aggiunsero le continue rivolte e sedizioni, l'ascesa al trono (con i peggiori mezzi) di individui del tutto inadatti a governare, il dilagare della bigotteria, della superstizione, dell'idolatria, ed infine, «fonte più velenosa di tutte le sventure» di questo Stato, la fusione del potere spirituale con quello temporale sotto Giustiniano¹⁴¹. In questo regno «duro e debole», come Montesquieu lo definisce¹⁴², l'autorità umana dispotica, che solitamente incontra un limite nell'*esprit général* della nazione, non comprese mai tale spirito, non comprese mai i propri limiti, cosa che la fece cadere in continui errori e nel più generale disprezzo¹⁴³.

4. *Natura umana e osservazioni conclusive*

La riflessione di Montesquieu intorno alla *décadence* riveste senz'altro un'importanza fondamentale nel tentativo di definire quelli che dovrebbero essere i caratteri di una società democratica e il ruolo che in essa rivestono

¹³⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XV, pp. 177-178.

¹³⁷ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX, p. 141.

¹³⁸ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, VI, 15, p. 239. Si veda inoltre, *Lettere persiane*, LXXX, in cui si legge che in quei paesi in cui le pene sono esageratamente severe, generalmente i delitti restano impuniti.

¹³⁹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XX, p. 223.

¹⁴⁰ Sul valore del pluralismo in materia di religione, cfr. *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 9; e inoltre *Lettere persiane*, LXXXV, p. 178.

¹⁴¹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XXI, pp. 227 ss.

¹⁴² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XX, p. 221.

¹⁴³ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, pp. 240-241.

gli individui. In questo senso, i *Romains* sono un'opera di filosofia politica di grande importanza che anticipa i risultati cui l'autore perverrà nell'*Esprit des lois*. Abbiamo evidenziato, inoltre, come in quest'opera sia presente una più generale riflessione non solo sul senso della storia, ma anche sulla natura degli uomini che ne sono gli artefici e i protagonisti.

Così come gli autori dell'antichità avevano percepito che il destino di Roma rientrava in un più vasto destino di corruzione e di declino delle cose umane, allo stesso modo Montesquieu sembra a tratti concepire il corso della storia romana come alcunché di naturale, destinato ad avverarsi (e a ripetersi).

In un certo senso, egli vuole mostrare come la responsabilità ultima di quello che è accaduto debba essere imputata all'*homme* in quanto tale, al suo desiderio naturale di dominio e di possesso. Diversamente che in altre sue opere (si pensi all'*Esprit des lois*, o alle *Pensées*), in cui spesso sottolinea la benevolenza e il senso di fragilità che sono propri della natura umana¹⁴⁴, nei *Romains* egli sembra insistere piuttosto sulla pericolosità dell'egoismo e sul suo carattere distruttivo. Così, riferendosi ai colpi inferti alla repubblica da parte di Pompeo e di Cesare, Montesquieu parla come parlerebbe Hobbes: «[...] e non bisogna accusarne l'ambizione di alcuni privati; bisogna invece accusarne l'uomo, tanto più avido di potere quanto più ne possiede, e che desidera tutto solo per il fatto che possiede molto»¹⁴⁵. Egli sottolinea come queste passioni costituiscano nella natura umana un sostrato di relativa invarianza («[...] siccome gli uomini hanno avuto in tutti i tempi le stesse passioni, le occasioni che producono i grandi cambiamenti sono diverse, ma le cause sono sempre le stesse»¹⁴⁶).

Dunque l'uomo è un essere esposto alla corruzione per via delle sue stesse passioni, passioni che spesso lo portano a raffigurarsi dei fini che non si identificano o addirittura contrastano con l'interesse degli altri¹⁴⁷.

Come l'interesse è il più grande monarca della Terra¹⁴⁸, così la sete di potere è, agli occhi di Montesquieu, una sorta di «malattia eterna» degli uomini¹⁴⁹. Il dominio procura una sorta di piacere in chi lo esercita¹⁵⁰, per questo

¹⁴⁴ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, I, 1, 2; Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 114.

¹⁴⁵ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XI, p. 152. Sulla presa di distanza da Hobbes su questo punto, cfr. ad esempio *Lo spirito delle leggi*, I, 2; ed inoltre Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 77.

¹⁴⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, I, p. 81; III, pp. 92-93.

¹⁴⁷ In questo senso, potremmo dire che Montesquieu è distante dalla posizione aristotelica, dall'idea cioè che la sfera politica sia il luogo della trasformazione e realizzazione della natura umana.

¹⁴⁸ *Lettere persiane*, CVI, p. 205.

¹⁴⁹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, VIII, p. 132. Per Montesquieu le malattie dello spirito non guariscono, cfr. *ivi*, XXI, p. 228.

¹⁵⁰ *Lo spirito delle leggi*, XXVIII, 41, p. 920; Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, cit., p. 23.

esso viene facilmente scambiato per un bene. Le ricchezze, egli spiega, sono sempre una via subdola per raggiungerlo¹⁵¹. Il loro effetto in un Paese è sempre quello di mettere l'ambizione nei cuori di tutti¹⁵².

Certamente, tutta l'opera di Montesquieu mostra chiaramente che per lui la natura umana è «ambigua», che in essa è presente cioè sia l'egoismo sia la possibilità del bene¹⁵³. Il bene, spiega l'autore, è una qualità propria degli uomini, come lo è l'esistenza, e se gli uomini spesso si danneggiano l'un l'altro, ciò è perché essi vedono sempre meglio il proprio interesse¹⁵⁴. Raramente, egli sostiene, la corruzione ha inizio dalla società, piuttosto accade che l'ambizione di pochi abbia per effetto l'avidità di tutti, e questa incontinenza pubblica è la più grave delle sciagure che possano capitare agli Stati liberi¹⁵⁵. Anche le nuove generazioni per lui «non degenerano, ma si perdono solo quando gli adulti sono già corrotti»¹⁵⁶.

L'egoismo dunque, spesso, toglie la visione del bene. Ciò può accadere persino là dove i buoni costumi sembrano più radicati e le leggi osservate, e persino in presenza di grandi azioni. Un dualismo morale che nel caso dei Romani, comunque lo si guardi, agli occhi di Montesquieu risulta eccessivo, struggente, proprio per il legame che esso ha avuto con la *passion* che animava tale popolo, la quale, potremmo dire, ne ha segnato l'intera parabola di grandezza e di decadenza («Studiate gli antichi Romani: non li troverete mai così grandi come nella scelta delle circostanze nelle quali fecero il bene e il male»¹⁵⁷).

È opportuno qui sottolineare il carattere passionale di tutte quelle virtù, che come abbiamo detto avevano reso possibile la *grandeur* di Roma, e tra esse l'amore per la libertà rappresenta uno dei motivi che certamente permea di sé le intere *Considerazioni*. Tale libertà si era manifestata primariamente nell'arena politica, non soltanto attraverso la democrazia, l'esercizio dei diritti civili, o la lotta contro i soprusi, ma anche, soprattutto, attraverso l'adempimento dei doveri sociali, la realizzazione delle virtù, e un continuo amore per la repubblica.

¹⁵¹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, VIII, p. 131.

¹⁵² *Lo spirito delle leggi*, XIII, 2, p. 368.

¹⁵³ In proposito, va detto che lo stesso dualismo tra *physique* e *moral* presente nei popoli o negli organismi politici, per Montesquieu tocca anche l'uomo, condizionando i suoi vizi e le sue virtù, vale a dire la sua vita morale. Di questo dualismo, di chiara ascendenza platonico-agostiniana, danno conto soprattutto le *Pensées*, in quelle parti in cui l'autore si sofferma sulla natura e sulla condizione degli uomini. Si veda di nuovo Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 45.

¹⁵⁴ *Lettere persiane*, LXXXIII, p. 175.

¹⁵⁵ *Lo spirito delle leggi*, V, 2, p. 189; III, 3, pp. 168-169; VII, 8, p. 253.

¹⁵⁶ *Lo spirito delle leggi*, IV, 5, p. 182 (citazione tratta da Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, cit., p. 48).

¹⁵⁷ *Lo spirito delle leggi*, XXII, 12, p. 731 (citazione tratta da Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, cit., p. 56).

In generale, come dicevamo, la natura umana è costituita per Montesquieu, oltre che dall'aspirazione alla libertà, anche dai bisogni di pace, di socialità, di attività¹⁵⁸. La soddisfazione di queste aspirazioni e di questi bisogni, la realizzazione di questa natura, rimane il compito degli ordinamenti (moralì, politici, giuridici), ed è ciò che in definitiva consente di poter parlare di Stato o di comunità. Lo Stato, in questa visione, deve essere concepito come l'insieme degli *individui* che perseguono obiettivi comuni. E poiché in un ordinamento di questo tipo gli uomini «sono tutto»¹⁵⁹, è necessario che in esso si dia un autentico spirito di uguaglianza, vale a dire il rispetto di e tra essi, della loro dignità e dei loro bisogni. I mutamenti nelle forme di governo possono essere dovuti a necessità storiche e politiche, viceversa i principi di giustizia, dai quali dipende l'esistenza e l'essenza delle comunità, sono principi fissi, e in un certo senso immutabili, dai quali non si può prescindere, a meno della *corruption* delle comunità stesse¹⁶⁰. Venendo a mancare tali principi, infatti, restano soltanto la confusione, l'anarchia, il sopruso. Per tali vizi interni agli Stati, come Montesquieu spiega, non vi è alcun rimedio, se non quello di sopprimere la corruzione rifacendosi ai principi¹⁶¹.

Mitezza e moderazione sono per Montesquieu le prime caratteristiche di un buon governo¹⁶². La seconda, in particolare, non è soltanto una virtù personale, ma come abbiamo visto, è un requisito del funzionamento stesso delle istituzioni, un punto fermo, un fattore di stabilità dell'intera realtà politica. In quanto virtù richiesta ai governanti, essa comporta la capacità di adattare il proprio potere alle diverse circostanze¹⁶³. La capacità di un buon governo apre la strada al rispetto da parte dei cittadini, che è il fine che ogni ordinamento deve avere, perché tale rispetto è l'unica garanzia di unità e pace all'interno delle comunità. Un buon governo (un governo razionale) è, secondo Montesquieu, quello che raggiunge tale scopo con il minore sforzo¹⁶⁴.

Nei *Romains* l'autore insiste molto sulla necessità della concordia e della pace sociali¹⁶⁵. Come egli spiega, l'unione in una comunità è come un'armonia musicale tra suoni differenti¹⁶⁶. Questi suoni differenti sono appunto gli uomini-

¹⁵⁸ Cfr. D. Felice, *Il dispotismo*, in Id. (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., p. 186 ss.

¹⁵⁹ *Lo spirito delle leggi*, VI, 2, p. 224.

¹⁶⁰ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, XI, 13.

¹⁶¹ *Lo spirito delle leggi*, VIII, 12, p. 272.

¹⁶² Cfr. *Lo spirito delle leggi*, VII, 17, pp. 260-261.

¹⁶³ *Lo spirito delle leggi*, XII, 25, p. 362.

¹⁶⁴ *Lettere persiane*, LXXX, p. 172. Cfr. anche Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, cit., p. 34.

¹⁶⁵ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IV-VI, pp. 98, 109, 119, 121.

¹⁶⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IX, p. 140. Il motivo dell'accostamento tra ordine politico e armonia musicale è agostiniano. Cfr. Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Milano, Bompiani, 2004, II, 21, 1, p. 154.

ni, nella loro particolarità e individualità. L'unione dunque non esclude i contrasti, ma anzi li presuppone, purché tali energie vengano impiegate nella costruzione e nello sviluppo delle istituzioni o nelle scelte che hanno per oggetto l'interesse di tutti, vale a dire nella costruzione del bene comune¹⁶⁷. Generalmente la presenza di contrasti è garanzia del rispetto delle norme e della lotta contro gli abusi. Viceversa, l'assenza di contrasti denota un disinteresse per gli affari pubblici ed è quasi sempre spia di corruzione.

Poiché il bene generale è il risultato di una costruzione spesso molto faticosa e molto impegnativa, è molto difficile, secondo Montesquieu, che esso trovi una piena realizzazione all'interno delle comunità politiche, o comunque è un bene di difficile conservazione¹⁶⁸. Del resto, quantunque sia ricorrente nella sua opera l'idea che la virtù in senso pieno sia tutto sommato estranea ai regimi politici¹⁶⁹, per lui un buon ordinamento è certamente quello in cui tutti, governanti e governati, sono capaci di giustizia. A tal fine è necessario sia che si diano *bonnes lois* sia che ognuno si senta in dovere di rispettarle. Le *bonnes lois* sono appunto quelle che hanno di mira il bene. E poiché il bene politico, come quello morale, sta in una via di mezzo tra eccessi, anche l'*esprit* del legislatore, spiega Montesquieu, deve essere caratterizzato dalla moderazione, in quanto migliore forma di governo degli uomini¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Si tratta, come abbiamo visto, della dialettica tra le forze politiche che dovrebbe dar luogo alla convergenza unitaria dei poteri pubblici intorno al fine della libertà degli individui. Ma la libertà in questo quadro nasce anche da quello che abbiamo definito l'*esprit général* di un popolo, da quella dialettica che ha per oggetto le passioni e le azioni degli uomini, che dipende non tanto dal tipo di governo quanto dai costumi, e che si svolge sia all'interno della società sia all'esterno, tra i suoi membri e le istituzioni politiche e giuridiche. Nonché, più in generale, dal rispetto della natura umana e dei suoi caratteri essenziali, tra cui in primo luogo il bisogno di pace. Cfr. S. Cotta, *Per una concezione dialettica del bene comune e della libertà*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., pp. 131-161. È necessario ricordare, inoltre, che riguardo al bene umano e politico Montesquieu non è un monista, bensì un pluralista. Egli è consapevole che i fini degli uomini e delle società sono molteplici e svariati e che di conseguenza non c'è un unico insieme di valori adatto a tutti gli uomini, non c'è un'unica soluzione per i problemi politici e sociali dei Paesi. Benché egli non sia un relativista dal punto di vista morale e benché preferisca la pace e la conciliazione al conflitto, allo stesso tempo è consapevole che soltanto nelle società "agitate", il cui equilibrio è sempre instabile, i cui membri hanno la facoltà di perseguire molteplici fini o mete, possono sussistere le condizioni effettive per la libertà. Si veda I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, cit., pp. 34 ss.

¹⁶⁸ Rimandiamo, ancora una volta, alle osservazioni di Montesquieu sulla difficoltà dei governi moderati: *Lo spirito delle leggi*, XI, 4, pp. 308-309. Cfr. inoltre *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, IV, p. 97.

¹⁶⁹ *Lo spirito delle leggi*, XI, 6, p. 320. Ed inoltre, Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti* (1943), tr. it. e note di L. Ginzburg, nuova ed. a cura e con intr. di D. Felice, Bologna, Clueb, 2010, p. 103.

¹⁷⁰ *Lo spirito delle leggi*, XXIX, 1, p. 929. Cfr. G. Cristani, *L'«esprit du législateur»*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 681-691.

Infatti, «vi sono», chiarisce Montesquieu, «due tipi di corruzione: uno quando il popolo non osserva le leggi; l'altro quando è corrotto dalle leggi: male incurabile, poiché ha le sue radici nel rimedio stesso»¹⁷¹.

Ora, dato che negli uomini è presente sia la possibilità del male sia quella del bene, il fine delle norme, per Montesquieu rimane essenzialmente quello di renderli migliori¹⁷², giacché solo in questo senso si può dire che esse siano espressione della «ragione»¹⁷³. Il governo della ragione è cioè il governo che si giustifica in virtù della libertà e dell'autonomia umane, perché in esso è come se ognuno desse le leggi a se stesso o si guidasse da sé¹⁷⁴.

Qualcosa va detto, per finire, circa gli aspetti morali-culturali della *décadence* dei Romani, i quali rientrano nelle *causes morales* sulle quali ci siamo soffermati all'inizio e sono in questa visione inseparabili dalla dimensione politica del problema. Abbiamo evidenziato, infatti, il nesso tra ordine morale e ordine sociale e istituzionale e il ruolo di guida esercitato dalle norme che compongono il primo rispetto alla stabilità e all'integrità dei secondi. Così, ad esempio, Montesquieu vede nello stoi-

¹⁷¹ *Lo spirito delle leggi*, VI, 12, p. 235.

¹⁷² *Lo spirito delle leggi*, VI, 17, p. 241. Si tratta della sua famosa presa di posizione contro la tortura e in generale contro le leggi crudeli, per la quale egli riprende, invertendola, un'altrettanto famosa espressione di Machiavelli, contenuta nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (I, 3). Precisamente Montesquieu scrive: «Poiché gli uomini sono cattivi, la legge è costretta a crederli migliori di quanto non siano».

¹⁷³ «La legge, in generale, è la ragione umana, in quanto governa tutti i popoli della terra, e le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono costituire che i casi particolari ai quali si applica questa ragione umana» (*Lo spirito delle leggi*, I, 3, p. 152). Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 96. Va detto che la stessa concezione "adattiva" espressa a proposito delle forme di governo, riguarda nel caso di Montesquieu anche le leggi, dal momento che per lui vi deve essere sempre una corrispondenza tra tali leggi e la *nature des choses*, la quale varia da una realtà sociale e politica all'altra. D'altra parte, questo empirismo e questo relativismo giuridico non pregiudicano nella sostanza la base del diritto naturale, la quale è costituita appunto da quei principi relativi alla *constitution de notre être* dei quali dicevamo, e dei quali le leggi devono in ogni caso tenere conto. Cfr. C. Borghero, *L'ordine delle leggi e la natura delle cose*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 569-598. Come ha osservato acutamente Jean Starobinski, inoltre, il conflitto tra uniformità del diritto naturale e diversità del diritto positivo può essere interpretato come l'autentico dilemma che sta alla base dell'opera di Montesquieu e della sua concezione della libertà. Quest'ultima ha bisogno sia di principi fissi, di regole invariabili cui fare riferimento in un mondo governato anche da leggi che non appartengono al dominio della volontà umana, sia di risposte diverse a problemi e a circostanze diverse, vale a dire della prudenza, della scelta di mezzi sempre diversi, intorno ai quali si gioca il comportamento e l'agire pratico. È evidente che la dissonanza tra uguaglianza garantita dai principi morali e diversità o disparità dovuta alle norme che regolano la vita civile e politica c'è e rimane, e ciò proprio per la particolare condizione degli uomini, la quale ha nella storia il suo luogo e il suo significato. Si veda J. Starobinski, *Uniformità e diversità*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, cit., pp. 163-180.

¹⁷⁴ *Lo spirito delle leggi*, XI, 6, p. 312.

cismo una delle cause della *grandeur* dei Romani, per il fatto che esso ha saputo coniugare l'esaltazione della virtù personale con il monito ad adempiere ai doveri sociali, e ha dato oltretutto a Roma i migliori imperatori¹⁷⁵.

Anche la religione è importante in rapporto al nostro problema, secondo il pensatore francese, in quanto essa costituirebbe la migliore garanzia della conservazione dei costumi, e dunque della probità umana¹⁷⁶. La religione, ai suoi occhi, costituisce sempre un freno¹⁷⁷, contiene precetti necessari per la vita delle società, e prescrive l'osservanza delle norme¹⁷⁸. Per questo egli vede nella diffusione dell'epicureismo, verso la fine della Repubblica, una causa di *corruption*, dal momento che esso avrebbe indebolito i tradizionali sentimenti religiosi, sui quali si fondavano i vincoli comunitari¹⁷⁹. Quanto al cristianesimo, sebbene Montesquieu condanni ciò che è accaduto nell'Impero bizantino, non si può dire che la sua diffusione in quanto tale abbia rappresentato per lui una causa di *décadence*¹⁸⁰. In generale, esso appare ai suoi occhi come una dottrina capace di supportare il buon funzionamento delle istituzioni e di favorire la coesione sociale¹⁸¹. Inoltre, parlando della crudeltà di alcuni principi romani, egli afferma che il cristianesimo, in un certo senso, ha avuto il merito di aver "mitigato" la natura umana¹⁸².

Forse, una lezione che si può ricavare dai *Romains* è che ogni costruzione umana che si regga esclusivamente sul desiderio di potere e di ricchezza ri-

¹⁷⁵ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XVI, pp. 183-184; *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 10, pp. 785-786.

¹⁷⁶ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, p. 143; *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 8, p. 784. In generale, la religione si configura agli occhi di Montesquieu come un fattore capace di garantire sia la coesione e l'ordine sociali sia la libertà umana. Cfr. M. Cotta-D. Felice (a cura di), *Leggere Montesquieu oggi: dialogo con Sergio Cotta*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 893-905.

¹⁷⁷ Cfr. *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 2, p. 780; Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 138.

¹⁷⁸ Cfr. *Lettere persiane*, XLVI; LXXXV; Montesquieu, *Breviario del cittadino e dell'uomo di Stato*, cit., pp. 71, 79.

¹⁷⁹ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, X, pp. 142 ss. Cfr. L. Bianchi, *Il ruolo politico e sociale della religione*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 523 ss.

¹⁸⁰ Di parere contrario fu, come è noto, Machiavelli. Cfr. in proposito di nuovo J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, cit., vol. I, pp. 386-387.

¹⁸¹ Ad esempio, *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 1, p. 779; 6, p. 783.

¹⁸² *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XV, p. 176; *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 3, p. 781; Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 52. Sul cristianesimo come religione dell'equità, della giustizia e della mitezza, cfr. *Lo spirito delle leggi*, XXIV, 1-4.

vela ben presto la sua intrinseca inconsistenza. Senza il primario riferimento a fondamentali “valori umani” nessun ordinamento politico o sociale può reggersi, e ciò avviene perché in questa visione il bene comune non è un semplice aggregato di beni: esso è piuttosto quel bene la cui realizzazione rende possibile il bene personale dei singoli individui. Tolta questa *humanité* necessaria, non solo l’ordinamento perde la propria giustificazione, ma anche l’orgoglio e la ricerca della gloria finiscono con l’apparire, tutto sommato, come virtù vane¹⁸³.

¹⁸³ *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, XIX, p. 210. Sulla vanità della gloria, cfr. Montesquieu, *Pensieri diversi*, cit., p. 30. Sul nesso tra orgoglio e dominio, cfr. *Lo spirito delle leggi*, V, 8, p. 201.

Il *Dictionnaire philosophique*: opera a pieno titolo o un «guazzabuglio in prosa»?

di Marc Hersant*
(Università di Lyon III)

From a philological point of view, a Dictionnaire philosophique never existed as such in Voltaire's mind: it is but a posthumous 'work' created by the editors of his complete works (published at Kehl in 1784) who collected all the editions of the alphabetical works of Voltaire, and other short texts published elsewhere or unpublished at all. In this paper, the author shows how the question whether the Dictionnaire is a 'rhapsody' of various texts or a well-structured and coherent unity is anachronistic and distorting in so far as the concept of 'literary work' has profoundly changed since the Eighteenth century. He defends the legitimacy of the Kehl's edition (and of the Nineteenth century editions by Beuchot and Mo-land that conformed with it) against the criticism of modern philologists. What is more, he justifies it not only historically, but also as a way of reading Voltaire's polemical prose that still enables us to appreciate the richness and complexity of his thought.

Keywords: *Voltaire*, Philosophical Dictionary, *Kehl's edition*, modern philology, literary work

In una lettera del 14 settembre 1764 al conte e alla contessa d'Argental, Voltaire contrappone il «guazzabuglio tragico»¹, inviato, come di consueto, ai suoi «angeli», a quel «guazzabuglio in prosa»² che sarebbe il *Dictionnaire philosophique*, «opera infernale» che, a suo dire, gli si vuole attribuire. In effetti, egli si trovava nel pieno di una campagna epistolare di diniego di pa-

* Il presente articolo riprende il testo dell'intervento pronunciato al convegno tenutosi il 14 novembre 2008 sul *Dictionnaire philosophique* di Voltaire organizzato da Christophe Martin all'Université de Nanterre. La versione originale è consultabile on-line su *Fabula*, sotto la rubrica «colloques», ed è stato pubblicato in «Littérales», 49 (2009), pp. 21-32.

¹ Si tratta, in questo caso, di un tentativo di rifacimento di *Octave ou le Triumvirat* che, all'inizio dell'estate, era stato un fiasco completo.

² Voltaire *Correspondance*, Paris, Gallimard («Bibliothèque de la Pléiade»), 1981, vol. VII, p. 840, parzialmente citata in *Dictionnaire philosophique*, a cura di R. Naves e O. Ferret, Paris, Garnier, 2008, pp. 394-395.

ternità e di presentazione del libro come di una «raccolta di vari autori»³, che culminerà nella *Prefazione* del 1765. Di lettera in lettera, Voltaire sviluppa, talvolta incorrendo in qualche contraddizione, una concezione “polifonica” dell’opera, che nella corrispondenza viene definita, da un lato, un «guazzabuglio», e dall’altro, una «rapsodia». Nell’edizione del 1762 del *Dictionnaire de l’Académie Française* viene fornita una definizione del termine *fatras* («guazzabuglio») che rivela come, da allora, il suo significato non sia cambiato: «Termine usato spregiativamente per designare una congerie confusa di cose ritenute frivole e inutili». Nel 1798, essa fu un po’ semplificata; la conclusione si riduce a: «una congerie confusa di cose varie». Viene così posto più nettamente in evidenza il carattere eteroclitico e disparato del «guazzabuglio», mentre scompare l’idea di futilità. Il tratto costante è l’assenza di unità come fattore connotato negativamente, e ciò che Voltaire sottolinea nella sua lettera è proprio il carattere caotico e la mancanza di armonia del *Dictionnaire philosophique*, che sarebbe solo una mera accozzaglia di prose d’origine diversa. La formula è dunque tattica, in quanto è la traduzione peggiorativa dell’idea di raccolta, che si tratta di rivendicare, e, al contempo, essa è divertente e si conforma al tono di uno “scherzo” tra vecchi amici che sanno come regolarsi. Non mi pare, però, che la strategia e lo humour ne esauriscano l’importanza, e il potenziale critico di tale formula resta da studiare: una lettura non preconcepita del *Dictionnaire philosophique* riconduce a essa come alla realtà di ciò che di fatto leggiamo e la formula rimette in discussione le nostre aspettative di unità, di coerenza, di perfezione artificialmente ricostituita. Essa indica idealmente ciò che, nel *Dictionnaire philosophique*, resiste alla nostra ricerca di una compiutezza estetica, alla nostra immagine di “opera” nel senso letterario del termine, e forse addirittura all’idea pura e semplice di “opera”. Da ogni punto di vista, essa, dunque, mette in discussione un modo di intenderla che fa dell’unità una sorta di postulato “malgrado tutto”: unità di un autore (noi oggi leggiamo il nome di Voltaire accanto al titolo e cerchiamo la sua leggendaria “ironia” in passi che talvolta non sono suoi), unità di un progetto e di una lotta, e perfino, nel caso di certe interpretazioni, unità “estetica” di un *pot pourri* che ridurrebbe l’incoerenza e gli squilibri del *Dictionnaire* a un effetto artistico, a una poetica del disordine e della varietà. Nessuna di queste unità ricostruite e retrospettive è tuttavia legittima *a priori*. E se, come André Magnan ha dimostrato, l’unità stessa di un autore è quanto mai problematica, quella che chiamiamo l’“opera” non lo è certamente di meno.

Un titolo come *Dictionnaire philosophique*, di cui talvolta è stato osservato che non corrispondeva esattamente a nessun testo composto da Voltaire durante la sua vita, ha funzionato storicamente come focalizzatore di un visione uni-

³ La formula compare nella lettera del 19 settembre a Damilaville, *ibid.*, p. 844.

taria e monumentale *a posteriori* di quello che, in origine, era stato presentato sotto forma di varie pubblicazioni successive, anonime e dai titoli fluttuanti. Il titolo *Dictionnaire philosophique*, puro e semplice, comparve, se non mi sbaglio, unicamente a partire dall'edizione di Kehl, la quale presentava al lettore un oggetto testuale talmente immenso che avrebbe mal tollerato la qualifica di «portatile». È quello che, essendo rimasto inciso nella nostra memoria, è stato conservato in tutte le edizioni moderne, anche se queste hanno da molto tempo abbandonato, per quando riguarda tutto il resto, i principi dell'edizione di Kehl: quelle di Raymond Naves, di René Pomeau, di Alain Pons, della Voltaire Foundation diretta da Christiane Mervaud, di Olivier Ferret. È un titolo in realtà postumo e posticcio che resiste dunque a ogni tentativo di restauro dell'integrità di ogni diverso stato testuale, mentre, a rigore, un'edizione del testo del 1764 dovrebbe recare il titolo *Dictionnaire philosophique portatif* e una di quello del 1769 *La raison par alphabet*. La questione sarebbe irrilevante, se l'etichetta di *Dictionnaire philosophique* si riferisse solo alle varianti successive di un'opera che fosse approssimativamente la stessa: ma, da un'edizione all'altra, il testo viene sconvolto da aggiunte e rimaneggiamenti, nonché dal progressivo emergere di un sistema parziale di attribuzione delle voci che modifica profondamente il funzionamento della sua scena enunciativa, tanto da renderlo un insieme effettivamente diverso. L'opera originaria quasi interamente anonima è la “medesima” opera pseudocollettiva dalla brillante facciata polifonica delle edizioni posteriori? La *Raison par alphabet* è la “medesima” opera rispetto al *Dictionnaire philosophique portatif*? Le *Questions sur l'Encyclopédie* devono essere considerate come una nuova trasformazione della medesima “opera” o come qualcosa di radicalmente diverso? Qual è la quantità di testo riciclato, aggiunto, soppresso o modificato per cui l'opera “resta” la stessa o si “trasforma” in qualcos'altro? E bisogna presumere che quest'opera, considerata come unitaria, si “perfezioni” progredendo verso un testo “definitivo” oppure, al contrario, come ha suggerito Sylvain Menant, rischia d'indebolirsi e di perdere vigore? Se si volesse spingere il principio di “restauro” fino all'assurdo, bisognerebbe pubblicare ogni edizione curata da Voltaire come un tutto dotato di un equilibrio proprio, col suo titolo. Ma Voltaire stesso non autorizzerebbe un simile metodo: nella sua corrispondenza, egli non parla quasi mai del *Dictionnaire philosophique* né degli altri testi militanti come di un'opera da perfezionare, mentre per decenni ha tenuto questo tipo di discorso a proposito di ciascuna delle sue opere teatrali. E, in questo genere di testi, la sua pratica del riciclaggio e del montaggio sembra quasi non conoscere limite: il travaso delle voci dal *Dictionnaire* alle *Questions sur l'Encyclopédie* è soltanto un esempio tra altri, ma particolarmente clamoroso, di recupero di “materia testuale” capace di passare con la massima facilità da un'“opera” all'“altra”, o piuttosto una maniera di alimentare degli insiemi sempre provvisori che non vogliono propriamente essere un'“opera”. Come

osserva René Pomeau in *Voltaire en son temps*, «il *Dizionario filosofico* era in via di continuo accrescimento, quando nel 1770 Voltaire inizia le *Questions sur l'Encyclopédie*, opera diversa, ma comunque alfabetica»⁴. Non ci sarebbe dunque nessuna vera rottura?

Posti di fronte a questo «guazzabuglio» in prosa che, di fatto, è il *Dictionnaire philosophique*, critici e editori hanno contribuito a mettere in evidenza o, più sovente (e soprattutto più tardivamente), a ridurre il suo carattere disparato e aleatorio. Sul piano critico, si ritrovano, qui, molti problemi classici su cui è necessario di ritornare brevemente. Il primo è quello “tematico”. Com'è risaputo, la dominante anticristiana del *Dictionnaire*, in effetti, non è la sola, e la critica può cercare di evidenziare l'incongruità rispetto a essa di talune voci o, viceversa, di attenuarla. Per esempio, la voce *Critica* appare così diversa per argomento dal resto che ci si può chiedere se Voltaire, molto semplicemente e cinicamente, non abbia dato questo titolo a un testo scritto in precedenza per inserirlo al suo posto nella serie alfabetica, senza porsi il problema se “stridesse” o meno. Ma, per contro, molte ipotesi possono “recuperare” *Critica* e alcune altre voci marginali facendo di esse un paravento che cercherebbe di “dissimulare” l'unità dell'opera o, altra ipotesi completamente diversa, facendo di essa un testo che, sul piano estetico (attraverso la ripresa della *querelle des Anciens et des Modernes*), entra in consonanza con il rifiuto, in materia religiosa, di assoggettarsi al passato, alla tradizione, all'autorità. E questo tipo di reintegrazione entro una totalità unitaria potrebbe valere altrettanto bene per la voce *Bello*, la voce *Lettere* o per diverse voci di argomento politico che, in apparenza o davvero, stentano un po' a trovare il proprio posto in un quadro complessivo. Dato che ogni discorso di questo tipo cerca di “giustificare” il posto di tali articoli all'interno di un equilibrio qualunque, esso nasce dall'assillo di salvare l'immagine del *Dictionnaire philosophique* come “opera a pieno titolo” e di “ritrovare” o costruire la perfezione al di là dell'apparente sproporzione ed eterogeneità: questo atteggiamento intellettuale è ancora assai diffuso negli studi letterari. La costruzione, per mezzo dell'analisi, di una coerenza superiore invisibile a una lettura ingenua è una soluzione sempre allettante quando si tratta di produrre significato, tanto più che, su questo fronte, risulta abbastanza agevole manovrare e produrre un “effetto d'abilità”.

La seconda questione critica concerne l'unità formale esteriore dell'opera, che è quella di un dizionario. Anche qui, si possono assumere due posizioni: quella che prende sul serio, almeno un po', il modello in questione interrogandosi su quello che si potrebbe chiamare la “forma dizionario” in età illuministica, e quella che, al contrario, nel principio alfabetico non scor-

⁴ *Voltaire en son temps*, sotto la direzione di R. Pomeau, Paris-Oxford, Fayard-Voltaire Foundation, 1995, vol. II, p. 175.

ge altro che una “carcassa” estrinseca che permette di accogliere gli scritti più diversi in maniera molto libera e di riciclarli indefinitamente o, viceversa, di sopprimerli senza conseguenze visibili. Il carattere incredibilmente capriccioso degli argomenti scelti mi sembra che faccia pendere nettamente la bilancia per la seconda ipotesi e, anche qui, mi fonderò sulla voce *Critica*, la quale comincia circoscrivendo il proprio argomento senza fornire alcun tipo di giustificazione:

Non pretendo, qui, parlare della critica degli scolasti, che si risolve nel ripristinare male un luogo d'un antico autore che prima si capiva benissimo. Né voglio parlare di quei veri critici che hanno sbrogliato quanto si può sapere della storia e della filosofia antiche. Mi riferisco solo a quei critici che sono piuttosto dei satirici⁵.

Perché scegliere questa accezione piuttosto che un'altra, in un dizionario che, d'altra parte, è così povero di voci che trattino quelli che la *Prefazione* definisce «temi meramente letterari»? Peraltro Voltaire dedicherà agli scolasti (in realtà, essenzialmente ai Dacier) una voce delle *Questions sur l'Encyclopédie* e non si capisce proprio che cosa impedisse a una simile voce, piuttosto che alla nostra voce *Critica*, di figurare già nel *Dictionnaire philosophique*. Ciò che è vero per la scelta capricciosa di questa accezione particolare della parola “critica” lo è altrettanto per quella dell'inserimento delle voci: non si troverà alcuna esaustività di nessun genere, né per quanto riguarda la lista delle grandi figure bibliche trattate né per quanto riguarda i temi concernenti la dogmatica. Tra il 1764 e il 1769, si cercherà invano una voce *Elia ed Enoch*, una *Apostoli* o una *Paradiso*, che dovranno attendere e faranno la loro apparizione nel grande progetto alfabetico successivo, il quale, malgrado la sua immensità, sarà segnato anch'esso dalla legge ineffabile del capriccio voltairiano. In breve, malgrado gli sforzi di numerosi critici per situare il testo di Voltaire nella piccola galassia di dizionari che proliferavano nel XVIII secolo, si può decidere di scorgere in esso, insieme a Sylvain Menant, soltanto una «parvenza di dizionario»⁶: «È chiaro – afferma costui nel proprio studio – che la scelta dell'ordine alfabetico è meramente formale e non corrisponde affatto a una preoccupazione di metodo, checché ne abbia detto Voltaire stesso»⁷. Se dunque si cerca un'“opera” specifica nel *Dictionnaire philosophique*, bisognerà forse andarla a cercare altrove che nel suo scheletro alfabetico.

⁵ *Dictionnaire philosophique*, a cura di R. Naves e O. Ferret, cit., p. 151 (tr. it. *Dizionario filosofico*, in Voltaire, *Scritti filosofici*, 2 voll., tr. di P. Serini, Bari, Laterza, 1962, vol. II, p. 196).

⁶ S. Menant, *Littérature par alphabet, le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris, H. Champion, 1994 (ristampa 2008); un intero capitolo è dedicato a questa “facciata” alfabetica.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

Il terzo punto della discussione concerne l'importanza da attribuire a quelli che si potrebbero definire gli effetti di "collegamento" tra le diverse voci. Al di là della struttura alfabetica, che (come si è appena visto) potrebbe apparire come una facciata di comodo e un ripostiglio ideale dove ammassare di tutto, il quale assume così una sorta di forma apparente, il *Dictionnaire philosophique* può essere preso, per certi aspetti, come una collezione di "Miscellanee" voltairiane: molte voci avrebbero potuto benissimo comparire separatamente, come innumerevoli libelli voltairiani analoghi per formato e struttura; citeremo solo il celebre *Dialogue du chapon et de la poularde* del 1763⁸, che presenta la stessa forma dialogata e, all'incirca, la stessa lunghezza di diverse voci del nostro "dizionario". In breve, testi estranei al *Dictionnaire philosophique* avrebbero potuto farne parte e altri avrebbero potuto esserne esclusi per essere pubblicati autonomamente. Questa eccessiva apertura, che diventerà assolutamente folle nella grande macchina di recupero delle *Questions sur l'Encyclopédie*, minaccia l'idea di opera come totalità chiusa su se stessa e genera un discorso critico che valorizza esageratamente i rari effetti di continuità (o di pseudo continuità) del discorso concessi da Voltaire: è possibile (ed è stato fatto, e non insisterò su questo punto in quanto questo tipo di lettura è ben noto) recensire i giochi di echi espliciti (esempio canonico: «Abbiamo parlato dell'amore. È duro passare dalla gente che si bacia a quella che si mangia»⁹, all'inizio della voce *Antropofagi*), i rimandi che creano una complementarità tra le voci («Ne diremo forse qualcosa di più quando parleremo del destino»¹⁰, alla fine di *Catena degli eventi* o «andate a vedere alla lettera L»¹¹, alla fine di *Destino*). Bisogna ammettere, però, che l'elenco di questi casi è presto fatto e che l'eccesso d'attenzione a questi "dettagli" li rende, in maniera un po' affrettata, garanti di un lettura del *Dictionnaire* come "totalità" concepita e creata come tale. In realtà, questi apparenti "collegamenti" non sono forse altro che brandelli parodistici di un discorso continuo e unitario che Voltaire rifiuta.

Quarto e ultimo punto: che cosa fare, dal punto di vista formale, della straordinaria eterogeneità di questo «guazzabuglio»? Tutta la critica ha constatato che il *Dictionnaire* è una specie di summa delle forme e dei generi voltairiani, dalla narrazione storica al dialogo filosofico, dal racconto alla parodia del trattato erudito. Ognuna di queste forme costituisce una strabiliante riuscita e, per limitarci a un paio di esempi, lo straordinario aneddoto di *Fede I* o il brillantis-

⁸ L'edizione più accessibile si trova in Voltaire, *Mélanges*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1961 (si veda la traduzione italiana in Voltaire, *Racconti, facezie, libelli*, a cura di G. Iotti, Torino, Einaudi ["Biblioteca della Pléiade"], 2004, pp. 329-333).

⁹ *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 27 (tr. it. *Dizionario filosofico*, cit., vol. II, p. 38).

¹⁰ *Ibid.*, p. 105 (tr. cit., vol. II, p. 128).

¹¹ *Ibid.*, p. 163 (tr. cit., vol. II, p. 210).

simo raccontino contenuto nella voce *Padrone* sono, in sé e separatamente, dei veri piccoli capolavori e incontestabilmente delle “opere” a pieno titolo, anche se di formato estremamente ridotto. Ma quando si tratta di concedere lo stesso statuto di compiutezza estetica al *Dictionnaire* nel suo insieme, il dubbio si ripresenta: è possibile rifiutare l’atto di sublimazione che trasforma il disordine e l’incoerenza in un’“estetica della varietà”, oppure non condividere la lettura critica che scorge un principio di unità in un’“estetica della conversazione”; si può esitare di fronte all’anacronismo di un’“estetica del frammento”; in maniera più radicale, si può perfino fare a meno dell’approccio estetico che permetterebbe di recuperare *in extremis* l’opera in quanto tale e chiedersi se la rendizione estetica di un testo il cui contenuto di pensiero non è più ritenuto, di per sé, in grado d’interessarci non produca un effetto anestetizzante relativamente a ciò che, di quel pensiero, potrebbe, malgrado tutto, restare vivo. A forza di cercare un’“opera letteraria” nel *Dictionnaire philosophique*, finiremo per trovarla. Ma non è detto che sia questo il modo migliore per vivificare Voltaire, e renderlo presente a noi.

Mi pare, dunque, che si debbano affrontare ora problemi di edizione, ed esaminare due grandi tradizioni, le quali, pur senza contrapporsi in maniera netta, hanno nondimeno esemplificato, storicamente, due interpretazioni del testo voltairiano radicalmente differenti. Attorno al *che cos’è* il *Dictionnaire philosophique* sembra, in effetti, sussistere un’ambiguità che la sua storia editoriale, in parte, spiega. Se mi è concesso di partire da un aneddoto, alcuni anni fa, un’amica che lavorava su *Salammbô* e si era immersa in Voltaire per cercarvi una delle fonti dell’assimilazione a Moloch di Geova che aveva trovato in Flaubert, mi confessò il suo stupore per il fatto che le edizioni moderne del *Dictionnaire philosophique* fossero inutili. Ella lavorava su un’edizione ottocentesca utilizzata dal romanziere, che seguiva fedelmente l’edizione di Kehl, e in essa scopriva un «portatile» più oceanico che «portatile», composto da alcune migliaia di pagine. Per questo, il suo sospetto era che, nelle edizioni attuali, fosse stato esercitato niente meno che un vero intervento censorio o di selezione mascherata, e io potei rassicurarla al proposito. Gli specialisti del XIX secolo non sono gli unici a cadere in questo “errore”, ammesso che sia tale. Nel capitolo della sua vasta sintesi sul *Radical Enlightenment* dedicato a quello che egli chiama «la morte del diavolo» e a Balthasar Bekker, Jonathan Israel evoca una «voce di sei pagine» dedicata a Bekker nella «versione integrale del suo *Dictionnaire philosophique*»¹². La voce in questione, intitolata più precisamente *Bekker, o sul Mondo incantato, sul diavolo, sul libro di Enoc e sugli stregoni*, peraltro assolutamente notevole, non figura, ovviamente, in nessuna edizione di quello che noi chiamiamo *Dictionnaire philosophique* ap-

¹² J.I. Israel, *Les Lumières radicales: la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 452 (*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, O.U.P., 2001).

parsa durante la vita di Voltaire, e quella che Israel definisce «versione integrale» del *Dictionnaire philosophique* è, com'è noto, il risultato del lavoro dei curatori dell'edizione di Kehl. Nel corso di tutto l'Ottocento, con qualche variante, e almeno fino a Beuchot e Moland, il *Dictionnaire philosophique* si presenta come un monumento di svariate migliaia di pagine (caotico tanto quanto il Palazzo ideale del *facteur* Cheval¹³), il quale raccoglieva nella sua illimitata “generosità” alfabetica la totalità delle *Lettres philosophiques* e del *Dictionnaire philosophique*, l'immenso massiccio delle *Questions sur l'Encyclopédie*, i testi inediti dell'*Opinion par alphabet*, i contributi di Voltaire all'*Encyclopédie*, e una rilevante quantità di “miscellanee”. Questa scelta è stata spesso giudicata severamente dai responsabili delle edizioni scientifiche recenti di Voltaire: in una voce del *Dictionnaire général de Voltaire* dedicata alle *Questions sur l'Encyclopédie*, U. Kölving parla di «confusione» e si rammarica che, in questo caos, sia andata perduta «l'identità dell'opera» (sta parlando ovviamente delle *Questions*), che il lavoro della Voltaire Foundation permetterà, al contrario, di restituire «dopo una carenza di due secoli»¹⁴. Nella medesima opera, Christiane Mervaud, nella sua voce sul *Dictionnaire philosophique*, afferma la necessità di «restituir[le] il [suo] vero volto», mostrando un chiara volontà di rottura con quello che chiama un «mostro editoriale»¹⁵ (riferendosi all'edizione di Kehl, naturalmente). E nel recente prospetto di presentazione dell'edizione molto allettante delle *Questions* in corso presso la Voltaire Foundation, viene posto lo stesso accento sulla necessità di «restaurare» le *Questions sur l'Encyclopédie* come «opera a pieno titolo», alleggerita dall'accozzaglia monumentale di Condorcet e di Beaumarchais. Queste posizioni sono evidentemente giustificate dall'idea che domina la nostra epoca di che cosa sia un'edizione seria, per la quale l'interesse per una lettura reale dei testi da parte del più largo pubblico possibile è inferiore a quello per un rigore scientifico che ha, in un certo senso, la propria finalità in sé.

Come però osserva, per parte sua, André Magnan alla voce *Kehl* dell'*Inventaire Voltaire*, le scelte editoriali di questa mitica edizione di Voltaire, «troppo facilmente disprezzata dagli eruditi», «dipendevano in realtà dagli obiettivi e dagli usi dell'epoca»¹⁶, che non sono necessariamente meno “seri” di quelli – di tipo museografico – che regolano oggi il nostro lavoro. E lo si può constatare facilmente: se gli editori di Kehl non mostrano nessun rispet-

¹³ Ferdinand Cheval, impiegato delle poste, tra il 1879 e il 1912, si dedicò alla costruzione di un palazzo dallo stile, a dir poco, eclettico, con elementi che ricordano i templi induisti, gli *châlets* alpini e le moschee islamiche, e che costituisce un esempio di architettura *naïve* (il palazzo è stato conservato ed è tuttora visitabile). [NdT.]

¹⁴ *Dictionnaire général de Voltaire*, a cura di R. Trousson e J. Vercruyusse, Honoré Champion, 2003, pp. 1019-1023.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 333-341.

¹⁶ *Inventaire Voltaire*, a cura di J. Goulemot, A. Magnan e D. Masseur, Paris, Gallimard (“Quarto”), 1995, p. 781.

to per l'integrità di quelle che, in base ai nostri criteri moderni, consideriamo come "opere" di cui si dovrebbe rispettare scrupolosamente la minima parola tanto quanto l'impianto generale, il motivo è che queste "entità" successive che nel corso della vita di Voltaire furono le *Lettres philosophiques*, il *Dictionnaire philosophique* o le *Questions sur l'Encyclopédie* non presentano, ai loro occhi, nessuna importanza specifica, e possono essere indifferentemente "distribuite" nel vasto deposito alfabetico che hanno creato. L'*Avvertenza* che precede quello che essi chiamano *Dictionnaire philosophique* comporta dunque qualche spiegazione, ma senza testimoniare alcuno scrupolo:

Sotto il titolo di *Dictionnaire philosophique* abbiamo raccolto le *Questions sur l'Encyclopédie*, il *Dictionnaire philosophique* ripubblicato col titolo *La Raison par alphabet*, un dizionario manoscritto intitolato *L'Opinion par alphabet*, le voci che Voltaire ha inserito nell'*Encyclopédie*; e infine diverse voci destinate al *Dictionnaire de l'Académie française*. A ciò è stato aggiunto un gran numero di brani piuttosto brevi, che sarebbe stato difficile catalogare sotto le altre suddivisioni di questa collezione. Si troveranno necessariamente, qui, alcune ripetizioni; ciò non deve sorprendere, in quanto riuniamo brani che erano destinati a far parte di opere diverse. Tuttavia, per quanto possibile, le abbiamo evitate senza alterare o mutilare il testo¹⁷.

Quasi totalmente estranei al nostro formalismo e al nostro approccio agli stati successivi della prosa di idee voltairiana come monumenti da proteggere, Condorcet e Beaumarchais, dunque, sacrificano senza rimpianti le "opere" cui noi teniamo tanto per offrire ai propri lettori un gigantesco dizionario del pensiero di Voltaire. In questo atto editoriale, si potrebbe scorgere non una "mostruosità" o un'"aberrazione", bensì una fedeltà, non solo nei confronti del pensiero di Voltaire, ma anche alle sue stesse abitudini editoriali che fornirono ai suoi prestigiosi eredi parecchi modelli di questo tipo di riciclaggio. È significativo, d'altronde, che questo diletterantismo riguardi unicamente la prosa "filosofica" e che l'integrità del testo voltairiano venga, viceversa, tenuta in considerazione molto più seriamente nel caso di opere teatrali o poetiche, anche quando si tratta di un dramma che è, in larga misura, una riscrittura di uno precedente. L'accanito lavoro di riscrittura cui Voltaire sottoponeva i propri drammi o l'*Henriade*, ch'egli evidentemente considerava, appunto, come opere nel senso monumentale del termine, e che non ha assolutamente lo stesso significato che hanno le modificazioni attinenti al consueto riciclaggio della sua prosa, mostra ch'egli faceva, tra l'uno e le altre, la stessa differenza che fecero gli editori di Kehl. E la tradizione editoriale inaugurata da questi ultimi non è completamente morta: mi pare che il recen-

¹⁷ Citato nell'edizione Beuchot del *Dictionnaire philosophique*, Paris, Firmin Didot, 1829, p. III, nota 7.

te tentativo di André Versaille di comporre un *Dictionnaire de la pensée de Voltaire*¹⁸, benché infinitamente più limitato, obbedisca a una logica analoga: offrire vari testi di Voltaire, attinti un po' ovunque dalle sue opere, nel quadro pratico e maneggevole di una struttura alfabetica, senza curarsi troppo del significato letterale dei singoli brani in particolare e senza attribuire, a quanto pare, troppa importanza al contesto originario in cui ogni testo apparve. Come rivela il titolo scelto da André Versaille, la venerazione per le "opere" in quanto monumenti viene deliberatamente sacrificata alla vitalità del pensiero. Non si tratta, qui, d'idealizzare questo approccio, bensì di sottolineare come esso possa avere una legittimità e coesistere, per ragioni differenti, e forse anche per un pubblico parzialmente diverso, con edizioni più "scrupolose". Per tornare all'edizione di Kehl, né Beuchot né Moland intervengono fundamentalmente sulla scelta di Condorcet e di Beaumarchais, e, pur sapendo con che cosa hanno a che fare, sembrano adeguarvisi perfettamente e anzi ritrovare in quel guazzabuglio che fanno proprio un'unità che, evidentemente, non può essere formale, ma che sembra piuttosto quella di un pensiero, non sistematico, ma vivo. Beuchot dichiara di aver preferito trovare e ricostituire l'integrità delle *Lettres philosophiques*, ma ha seguito la logica di Kehl, peraltro giustificandosene a lungo. In maniera molto più incisiva, Moland evoca l'unità, non degli insiemi apparsi durante la vita di Voltaire, ma della congerie di Kehl:

Per diffondere le proprie idee nel mondo, per farle giungere fino al volgo, nulla è meglio che riunirle in forma di dizionario. E così, quando il progetto di un dizionario filosofico fu lanciato un po' alla leggera, durante una cena presso il re di Prussia, Voltaire non lo lasciò cadere; vi si dedicò seriamente, lo realizzò componendo, dapprima, un volume abbastanza smilzo da costituire un libro tascabile, un manuale. Il sottotitolo di molte edizioni: *Raison par alphabet*, definiva l'opera. Era il catechismo della scuola enciclopedica. Il lavoro, a poco a poco, si andò ingrossando, e presto il *Dictionnaire portatif* smise di meritare tale titolo. Ma fu solo con l'edizione di Kehl che esso ricevette, come Beuchot spiega più avanti, le proporzioni considerevoli che gli conosciamo oggi. Benché composto da varie opere di Voltaire, esso offre un insieme molto omogeneo, una sorprende unità intellettuale¹⁹.

Ecco così il «guazzabuglio» di Kehl, estensione mostruosa del «guazzabuglio» in prosa evocato da Voltaire, almeno parzialmente garantito dai due maggiori editori ottocenteschi di Voltaire. Qualcosa di un certo spirito d'indifferenza di Voltaire stesso nei confronti dei raggruppamenti della sua prosa filosofica sembra essere sopravvissuto per un intero secolo, durante il

¹⁸ Bruxelles, Éditions Complexe, 2008.

¹⁹ Voltaire, *Œuvres complètes*, a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, vol. 17, p. III.

quale il suo pensiero era ancora abbastanza fortemente presente per costituire un oggetto di adorazione o di odio, come ci ha recentemente ricordato l'appassionante antologia curata da Raymond Trousson per la collana "Mémoire de la critique"²⁰. In seguito, l'influenza simbolica del nostro autore si è considerevolmente attenuata per ragioni che meriterebbero un'indagine particolare: provvisorio sfiatamento delle polemiche sulla questione religiosa, trionfo di un «assoluto letterario» annunciato dal disprezzo sferzante di un Baudelaire o di un Rimbaud per Voltaire, indifferenza nei confronti di un autore cui è stata affibbiata, da uno dei suoi commentatori più celebri, la qualifica ironica e un po' condiscendente di «ultimo degli scrittori felici», insabbiamento scolastico sotto l'immagine sclerotizzata di apostolo della tolleranza automaticamente e perpetuamente "ironico", di una sorta d'insopportabile "santo" della modernità. Pertanto, la preoccupazione principale dei curatori eruditi ha smesso di essere la difesa di un pensiero per diventare la protezione di un patrimonio.

Sembrerebbe, tuttavia, che alcuni giovani curatori, e soprattutto giovani lettori, stiano riscoprendo, con una sensibilità particolarmente viva, la potenza di pensiero dei testi del XVII e del XVIII secolo. Il *Traité des trois imposteurs* è stato ripubblicato con modernizzazioni ortografiche e formali di ogni genere, che ci urtano²¹, ma che intendono rendere il testo accessibile agli uomini di oggi e di fornire loro un mezzo per pensare il presente. Parecchie edizioni recenti di d'Holbach sono meno animate da uno scrupolo scientifico che dall'ardore militante. Uno dei miei studenti dell'Université Paris 7, al quale desidero rendere omaggio, ha curato, presso un piccolo editore, il *Mahomet* di Voltaire parlando, nella prefazione, degli amici che si sono uniti a lui nell'impresa come di «compagni di lotta»²². Voltaire avrebbe forse apprezzato la semplicità e la bella schiettezza della formula. Sarebbe davvero un peccato se gli specialisti di Voltaire e degli altri grandi illuministi trascurassero questo rinascente interesse (quali che ne siano le origini politiche e filosofiche, peraltro varie) per il loro pensiero, pulsante delle inquietudini e degli interrogativi profondi di oggi. I loro scrupoli scientifici non sono in stridente disaccordo con questa riattualizzazione ardente di autori che essi hanno scelto di difendere con lunghi anni di lavoro. E per reagire a Voltaire, per disporsi all'ascolto delle sue ire e delle sue indignazioni, la nozione di opera, e in particolar modo di opera "letteraria", forse non ci serve. Un «guazzabuglio in prosa» ci può bastare.

Alla domanda che dà il titolo al mio intervento: opera a pieno titolo o «guazzabuglio in prosa», oserò dunque rispondere, non con un'elegante for-

²⁰ *Voltaire 1778-1878*, a cura di R. Trousson, Paris, PU Paris-Sorbonne ("Mémoire de la critique"), 2008.

²¹ Paris, Max Milo, 2001.

²² Versailles, Freier Geist, 2003.

mula di compromesso, ma in maniera diretta e senza sfumature: «guazzabuglio in prosa», certamente, e tanto meglio così. La nozione di opera, come la nozione di letteratura, si è sovrapposta “storicamente” a questo oggetto come a tanti altri. E non credo nemmeno a una coerenza estetica e filosofica della prima edizione, oggetto “puro”, che sarebbe stato guastato da aggiunte determinate meramente dalle esigenze dell’attualità. Voltaire non ha mai avuto l’idea di fare un’“opera”, e ancor meno un monumento, di una lotta incessantemente ripresa. Leggere, oggi, il *Dictionnaire philosophique* senza questi filtri che hanno decisamente perduto il loro potere vivificante non significa ritrovarsi, come per magia, nel XVIII secolo, ma forse, pur non comprendendo meglio il XVIII secolo, significa ricreare il nesso tra ciò che quei testi volevano dire e il nostro presente.

[traduzione di Riccardo Campi]

Alle radici della parola «cultura»

di Massimo Angelini
(Università di Genova)

The article examines the concept of culture and his roots: kwel, còlere, colturus, coltus, cult (religious practice). Culture is generated and oriented by the cult.

Keywords: *Culture, Cult, Còlere, Cultus*

Il mio omaggio alla memoria di Salvatore Rotta passa attraverso una riflessione intorno alla parola “cultura”, una parola centrale nel suo percorso di studi e, di conseguenza, in questo convegno a lui dedicato¹, una parola che oggi si presenta ambigua, dai contorni incerti, usata per molti significati non sempre tra loro coerenti. È normale così: ci sono parole che nascono ed evolvono con significati densi di valori orientativi; poi, nel tempo, la loro fortuna ne estende l’uso e fatalmente il loro significato si diluisce e sfuma nell’allusione. Come restituire un senso meno ambiguo, più certo, orientativo, a “cultura”? Se la natura delle cose riposa nel profondo delle parole che le esprimono, potrebbe essere utile provare a recuperare la radice di quella parola attraverso una regressione etimologica che ce ne racconti l’origine. Con ciò, qui, non mostro nulla di nuovo, perché l’origine di “cultura” è normalmente segnata nei dizionari etimologici; tuttavia, va bene parlare anche di ciò che è noto, quando si riconosce l’utilità, se non la necessità, di ripeterlo.

1. Come numerose parole che condividono la stessa desinenza, come “ventura”, “futuro”, “nascituro”, “jattura”, come la stessa parola “natura”, così “cultura” deriva da un participio futuro, forma usata in latino ma ignota alla nostra lingua. Il participio futuro indica ciò che è per essere, che è imminen-

¹ Contributo alle Giornate nazionali di studi in ricordo di Salvatore Rotta (1926-2001), *Percorsi di storia della cultura*, Genova, Biblioteca di Filosofia, 5-6 dicembre 2011.

te, che non è ancora eppure già partecipa dell'essere, indica ciò che è prossimo e già se ne intravede l'abbozzo, la traccia, il segno. L'albero è il "participio futuro" del seme dal quale prenderà vita e forma. La casa terminata è il "participio futuro" delle fondamenta da poco gettate. Ogni realizzazione è il "participio futuro" del suo progetto appena steso.

La matrice che genera la parola "cultura" è un verbo latino, *còlere*, che significa innanzitutto *coltivare*, anche nel senso figurato di *avere cura*, *trattare* con attenzione o con riguardo, quindi *onorare*; per estensione, già che per coltivare bisogna stare in un luogo e perciò avere una qualche forma di stanzialità, significa anche *abitare*. Da qui prendono vita parole importanti per il nostro lessico contemporaneo, come: agricoltura, culto, colono, inquilino... oltre a coltivare, e cultura. E cosa si nasconde dentro *còlere*? Un'antica radice, K^{WEL}, che vuole dire "ruotare", "girare", "camminare in cerchio", dalla quale sono gemmate parole tra loro coerenti attestate nelle diverse lingue indoeuropee: come nel sanscrito *cakram* ("cerchio, ruota"), nel greco *kyklos*, ("cerchio"); nello stesso *còlere*; nell'inglese *wheel* ("ruota"). Attraverso la radice K^{WEL}, riconosciamo in *còlere* il significato di "coltivare" nel senso originario di "girare la terra", "dissodare"; nel tempo, per l'intima natura dell'attività agricola, questo primo significato diventa "avere cura", "fare crescere" e, ancora testimoniato in alcuni dialetti dell'Italia meridionale, "giovare". Ma dal "muoversi in cerchio" di K^{WEL} prendono vita anche i significati di "onorare" e "venerare" che possono rinviare a un modo intenso di "avere cura" e che, nello stesso tempo, possono essere collegati: alla circolarità del culto processionale; al sacro perambulare, girare in cerchio, nel tempio o intorno alle fondamenta di cosa sarà eretto; al percorso circolare chiuso, concluso².

Dal nominativo neutro plurale di *colturus*, participio futuro di *còlere*, nasce la parola *cultura*. Il participio futuro ha comunemente un valore finale e un significato attivo. Dunque, come "ventura" si riferisce a ciò che sta per accadere, e "nascituro" a chi sta per nascere, così sono *cultura* le cose prossime alla coltivazione, a fare crescere, a onorare. Se dal participio futuro di *còlere* (*colturus*) nasce "cultura", da quello passato (*coltus*) nasce "culto", ovvero il terreno dissodato e preparato, ovvero l'onore reso e definito secondo la regola sacra: in sanscrito *ṛta*, da dove, attraverso il latino, provengono le nostre parole "ruota", "retto", "diritto" e "rito". Il rito definisce il culto.

² Di *còlere*, Riccardo Garbini [2007: 26-27] pone in evidenza i significati di «a. *coltivare*, nel senso di fare, coltivare, operare sul creato; b. *coltivarsi*, vale a dire il crescere interiormente e perfezionare le proprie qualità umane; c. *rendere culto*, il che significa essere consapevole della propria natura di creatura, in grado di raggiungere la saggezza. [...] Il sostantivo astratto latino, derivato dal plurale neutro del participio futuro, può dunque essere tradotto con "(le cose) da coltivare / coltivarci / (cui) rendere culto». Più avanti collega i tre significati a tre ambiti che, suggerisce, vivono alla base della civiltà del Medioevo e ne contraddistinguono il *reicentrismo* e la *consuetudo*: cosmologico (la terra), onto-antropologico (la persona), metafisico.

E il culto, scrive Raimon Pannikar, teologo che ha coltivato una posizione d'incontro e dialogo tra induismo e cristianesimo,

[...] è l'atto con il quale l'uomo collabora attivamente con il resto del creato (Dei e altri esseri) alla costruzione (al mantenimento) della sua vita e di quella del cosmo³.

[*E più avanti precisa:*] Non ogni azione è culturale. Lo sono soltanto quelle considerate come espressioni finali di una credenza, cioè come manifestazioni della religione – se siamo d'accordo di chiamare religione il “luogo” della credenza. Il culto è un *atto simbolico*, non è un atto puramente privato, che esprime l'intenzione psicologica o soggettiva di chi rende culto, né un'azione esclusivamente oggettiva, che contenga solo poeticamente quello che esprime⁴.

Il culto è un atto simbolico perché come un simbolo unisce (dal greco *syn-ballo*, “metto insieme”) i diversi piani dell'esistenza, li mette in comunicazione, collega ciò che è fisico con ciò che è metafisico, ciò che è visibile con ciò che è invisibile, e, come ogni simbolo, segna la via maestra per il contatto profondo con la natura delle cose. Ogni atto e ogni conoscenza che lega – anzi ri-lega (come è proprio della *religio*) – l'uomo al mondo che lo circonda dà concretezza a questa unione e, attraverso il rito, può essere espressa nella forma del culto.

E la cultura? Come il participio futuro preannuncia ciò che, una volta compiuto, potrà essere espresso nella forma del participio passato, così, andando in pellegrinaggio alle sorgenti delle parole, deduciamo che *la cultura preannuncia il culto*, lo precede in ordine al tempo, cronologicamente, così come l'annuncio di un evento precede il suo compimento, così come la gravidanza precede il venire alla luce del nuovo nato.

Tuttavia, capovolgendo la prospettiva e guardando le cose non più in ordine al tempo ma in ordine al loro fine, cioè in senso teleologico, allora s'inverte anche il criterio di precedenza. Se ciò che è compiuto è l'esito di ciò che era preannunciato allora il culto è il fine della cultura; perciò, in senso non cronologico ma teleologico, possiamo dire che *la cultura è generata dal culto e dal culto è orientata*; così come, nello stesso senso, la destinazione dà origine e direzione al viaggio; così come, nello stesso senso, cosa segue il momento della morte dà origine e direzione a questa nostra vita.

Ogni realizzazione è il “participio futuro” del suo progetto appena steso, e tuttavia, da un punto di vista teleologico, gli dà origine e direzione.

Il filosofo russo Pavel A. Florenskij, partendo da un altro sentiero (quello

³ Pannikar, 2008: 329.

⁴ Pannikar, 2008: 364.

che prende forma dal filone dell'etnografia e della storia delle religioni), in un appunto del 1921 osserva:

In accordo con le teorie del sacro, parola ultima della scienza, la cultura ha origine dal culto, è derivata dagli atti di culto. Tutti i concetti filosofici e scientifici derivano dal culto. Così anche i miti. Realtà originaria, nella religione, non sono i dogmi e nemmeno i miti, ma è il culto, ovvero una realtà concreta⁵.

L'attenzione di Florenskij sulla relazione generativa tra culto e cultura, tutt'altro che isolata, ritorna tra le parole di altri protagonisti del pensiero filosofico e teologico russo fiorito nei primi decenni del secolo XX: penso, tra gli altri, a Nikolaj A. Berdiaev e a Sergej N. Bulgakov. Più vicino ai nostri giorni (1972), Pavel N. Evdokimov scrive: «Quando è vera, la cultura, nata dal culto, ritrova le sue origini liturgiche»⁶.

2. Da κ^w EL a *còlere*: forse si spiega proprio così la nascita di un senso del tempo circolare, attraverso l'inizio della coltivazione della terra e una nuova consapevolezza del cerchio delle stagioni, come suggerisce la narratrice Susanna Tamaro in una riflessione:

La civiltà, come noi la conosciamo, è nata con l'agricoltura. Le tribù dei cacciatori nomadi non avevano un'idea precisa del tempo. Cacciavano, consumavano – dato che non si poteva conservare – e tornavano a cacciare. L'irrompere dell'agricoltura ha portato la concezione della circolarità del tempo, *kwel* [...]⁷.

Come è proprio dell'agricoltura, la cultura richiede un rapporto con il tempo e con la concretezza, ma oggi il venire meno del suo valore profondo, che si accompagna al progressivo abbandono dei campi, lascia spazio a un nuovo tribalismo, fatto di frammentazione, occasionalità e di una sostanziale perdita del senso del tempo e della comunità.

La cultura, per intima natura rivelata attraverso la propria origine, ha a che fare con ciò che è prossimo ad avere cura, a fare crescere, a onorare: in questi significati il valore finale del participio futuro trova un'espressione eloquente. È cultura ciò che porta a questo – avere cura, fare crescere, onorare – e a farne oggetto di realizzazione. È un valore assoluto che sottende una spinta verso l'alto (fare crescere) e, com'è proprio del culto, mette in contatto i piani dell'essere ed eleva alla conoscenza di ciò che sta sopra, di ciò che sta oltre. La cultura, dunque, riguarda le cose prossime a fare crescere, a ele-

⁵ Florenskij, 1921/2011: 131.

⁶ Evdokimov, 1972/1990: 88.

⁷ Tamaro, 2010/2011: 116.

vare; anche se oggi non riusciamo più a usare la parola in senso assoluto ma solo in relazione a qualcosa: si parla di una “cultura del”, come quando si dice “cultura dell’arte orafa”, “cultura del socialismo”, “cultura urbana”... Ma il recupero del significato originario della parola ci mostra che, quando la decliniamo attraverso una specificazione della quale diventa sostegno, si smarrisce il suo valore assoluto e così essa deraglia dalla sua radice profonda. Allora, di fatto, chiamiamo cultura quella che è civilizzazione⁸, o ne facciamo un deposito di conoscenze, consuetudini e valori propri di un gruppo sociale o di un contesto epocale o territoriale, aprendo la strada alla nozione plurale di “culture”, diluendo il significato originario in una fenomenologia priva di contorni.

3. Da questo ragionamento, vorrei trarre due osservazioni.

- Perché è animata dall’intima tensione a fare crescere, a elevare, perché affonda la sua origine nel culto, la cultura non va confusa con quell’erudizione che ha il proprio fine in sé stessa, nell’accumulazione dei dati, nella loro ostentazione sociale o accademica, ed è espressione di collezionismo delle informazioni, guscio di un sapere ridotto alla sua apparenza, gioco di riconoscimento tra i sodali di una conventicola. La cultura che ha il suo fondamento teleologico nel culto porta a crescere, a elevare; come il culto, con il quale condivide la stessa radice, si esprime come atto simbolico e perciò tende ponti fra le persone e tra i mondi; non si occupa di cose inutili, di inezie senza anima, non gioca allo specchio, perché, nata da un verbo attivo, trova il suo compimento in cosa o in chi ne è destinatario. Chi parla per non farsi capire, chi inutilmente complica ciò che è semplice (ma anche chi banalizza ciò che è complesso), chi astrae ciò che è concreto, chi consapevolmente usa le proprie conoscenze e le parole per segnare le distanze, per distinguersi, per sottomettere, invece che per condividere e comunicare, non coltiva nulla ma genera deserto, non fa crescere ma inaridisce, non rende onore che al proprio io di narciso infelice, e non produce cultura ma, distaccandosi dall’umanità, genera il proprio isolamento.

Recuperato il valore originario della parola, possiamo notare che essere stati sottoposti a un lungo addestramento scolastico, disporre di un ricco vocabolario, memorizzare nomi e citazioni, conoscere una grande quantità di nozioni, tutto questo di per sé non ha a che fare con la cultura.

- Nella civiltà dello spettacolo, la parola cultura è usata a sproposito ed è trattata quasi come sinonimo di intrattenimento, spettacolo e occupazione del tempo libero. In alcuni quotidiani la pagina della cultura è diventata, nei fat-

⁸ Sulla netta distinzione tra cultura e civilizzazione, si soffermano anche: Bulgakov, 1930/2006: 77-84; Berdjaev, 2007: 83-97.

ti, quella degli spettacoli, delle manifestazioni e del folklore. Lo si osserva quando gli “assessorati alla cultura” esprimono il loro impegno nell’organizzazione di sagre, intrattenimenti, “notte bianche”, nella spettacolarizzazione dei luoghi e delle comunità. Cosa si fa crescere così, cosa si eleva, cosa si onora?

La cultura è ormai una gran macchina congegnata per l’ostentazione o il profitto, per l’aggiornamento o la frode, ma soprattutto per la distrazione o per il gioco d’azzardo dei guadagni dell’industria culturale⁹.

La confusione di cultura e intrattenimento accompagna lo svuotamento della parola e va di pari passo con la confusione che domina lo spazio della creatività, dove ogni ghirigoro, ogni pennellata e ogni segno puerile sono proclamati arte, ogni rumore musica, ogni lallazione poesia e ogni scritto letteratura.

Per riprendere la suggestione di Tamaro, lo smarrimento di un valore orientante della cultura ci riconsegna a quello stato di tribalismo dal quale aveva segnato l’uscita.

4. La barbarie non è alle porte. È nel cuore del nostro tempo ed è penetrata ormai da molti decenni. E non si nota più attraverso le sue esasperazioni, le punte dell’iceberg – Auschwitz e la Kolyma, lo stadio di Santiago e la Cambogia di Pol Pot... – ma nella volgarità che infetta il linguaggio di tutti i giorni, nella mala educazione che avvelena i rapporti tra le persone e tra le persone e i luoghi dove vivono e la loro storia. Friedrich Nietzsche intravedeva il deserto che cresce¹⁰, oggi si faticherebbe a vederlo, perché è già entrato nella filigrana delle cose e, come ciò che è banale e quotidiano, non fa notizia.

La scuola che dovrebbe essere argine per la barbarie, ne è intrisa come dell’acqua può esserlo una spugna. E quando la barbarie è penetrata nel cuore dell’impero, allora forse è giunto il tempo di fare rinascere il *Vivarium* di Cassiodoro e la *Montecassino* di Benedetto; e perché la barbarie è nel cuore del nostro mondo e il giorno che ci è dato è breve, allora non c’è tempo da sciupare con le piacevolezze dell’erudizione e con la cultura ridotta a sfoggio e passatempo, e – se non vogliamo consolarci pensando che dopo di noi sarà il diluvio; così fa chi si trastulla con la fine del mondo imminente – neppure indulgiando con l’industria dell’intrattenimento e della distrazione. In questo tempo serve cultura, quella che prende cura, che eleva, che aiuta ad allinearsi

⁹ Zolla, 1971: 202.

¹⁰ Nietzsche, 1883-1885: parte IV, 2.

con l'ordine magistrale delle cose, che serve a ricomporre un cosmo deflagrato nella relatività e nell'indifferenza (nascosta sotto la maschera della tolleranza), come è nell'intimo della sua natura e come, attraverso lo scavo etimologico, la radice della parola che la dice ci rivela.

E pensando a queste cose, alla distanza tra ciò che si dice cultura e il suo significato profondo, a come persone istruite volentieri si smarriscano tra astrazioni, dettagli, cineserie e tempeste agitate in una tazza di tè, mi tornano al cuore alcune parole che Florenskij ha lasciato nei suoi *bilanci* e volentieri mi cucio addosso come un abito modesto ma dignitoso:

Io che sono un uomo, non trovo motivo di tormentarmi in cerimonie cinesi che si spiegano come pure e semplici convenzioni e che non danno alcun contributo alla conoscenza. Io non ho né tempo né forza di studiarli, perché la vita non aspetta. La vita esige attenzione e sforzo: vivere una vita non è come passeggiare in un campo. Ecco, se si vuole fare un bilancio, io, che sfiorisco nella prima metà di questo XXI secolo¹¹, non voglio caricarmi del peso delle vostre controversie prive di azione, delle vostre incertezze e perfezionismi. Le vostre costruzioni saranno magnifiche, tanto magnifiche quanto un tempo era l'etichetta presso il re Sole; ma a me, che cosa importa di questo, che cosa importa delle vostre finezze, e delle finezze di Versailles? La mia casa è piccola, la mia vita è breve, e la mia misura è quella dell'uomo. Senza amarezza e senza ira, ubbidendo semplicemente alle esigenze della vita e della mia responsabilità verso la vita, io volto le spalle alla vita intesa come puro divertimento e vivo come ritengo giusto¹².

Bibliografia

Berdjaev, Nikolaj A.

O kul'ture. Ed. cons.: *Sulla cultura*, in N. Berdjaev, *Pensieri controcorrente*, a cura di Adriano Dell'Asta, Milano, La casa di Matriona, 2007: 83-97.

Bulgakov, Sergej N.

1930 *Dogmatičeskoe obosnovanie kul'tury*. Ed. cons.: *I fondamenti dogmatici della cultura*, a cura di Maria Campatelli, Roma, Lipa, 2006: 77-84

Evdokimov, Pavel N.

1972 *Théologie de la beauté*. Ed. cons.: *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, a cura di p. Giuseppe da Vetralla, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990.

¹¹ Con le parole «che sfiorisco nella prima metà di questo XXI secolo» qui sostituisco le originali di Florenskij (nota successiva) che scriveva «uomo diciamo degli anni Quaranta del XX secolo».

¹² Florenskij, 1922/2003: 102.

Florenskij, Pavel A.

1921 *Kul'turnoo-istoriceskoe mesti i preposylki christianskogo miroponimanija*. Ed. cons.: *La concezione cristiana del mondo*, trad. e cura di Antonio Maccioni, Bologna, Pendragon, 2011.

1922 *Itoqi*. Ed. cons.: *Bilanci*, in P.A. Florenskij, *Il valore magico della parola*, trad. e cura di Graziano Lingua, Milano, Medusa, 2003: 93-103.

Garbini, Riccardo

2007 *Che cos'è la cultura*, in Aa.Vv., *Contaminazioni. Studi sull'intercultura*, a cura di Dario Costantino, Milano, Franco Angeli: 25-36.

Nietzsche, Friedrich

2007 *Also sprach Zarathustra*. Ed. cons.: *Così parlò Zarathustra*, a cura di Giorgio Colli, trad. di Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1977.

Panikkar, Raimon

1979 *Culto y secularizaciòn. Apuntes para una antropologia liturgica*. Ed. cons.: R. Pannikar, *Opera omnia*, vol. IX, *Mito, simbolo, culto*, a cura dell'Autore e di Milena Carrara Pavan, Milano, Jaca Book, 2008.

Tamaro, Susanna

2010 *Tribalità e cultura* [2010], in *L'isola che c'è. Il nostro tempo, l'Italia, i nostri figli*, Torino, Lindau, 2011: 115-118.

Zolla, Elémire

1971 *Che cos'è la tradizione*, Milano, Bompiani.

La persistenza di Montesquieu: interpretazioni e letture novecentesche*

di Giovanni Galli
(Università di Bologna)

Montesquieu is widely known as one of the most important and influential authors of the French Enlightenment. The anthology of collected essays reviewed below, Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu, edited by Domenico Felice, finds its name from one of the Montesquieu's books entitled, De l'esprit des lois, written in 1748. Many authors from the twentieth century have studied different issues about Montesquieu's opus maius. Some of the main arguments they discuss, like the method of his work and its relation with the Aristotelian empirical enterprise, or the differences between the claims of his thinking and that of Rousseau and many other, are now presented inside this collection of essays. It could be a useful guide for those who would like to start the study of Montesquieu's ideas.

Keywords: *Montesquieu, H. Arendt, R. Aron, I. Berlin, N. Bobbio, F. Chabod, S. Cotta, J. Starobinski*

È notorio che le opere maggiori di Montesquieu (1689-1755) hanno ottenuto molta attenzione nel dibattito internazionale degli ultimi due secoli e mezzo: assai utile ad attestarlo, per ciò che riguarda il Novecento, è *Lo spirito della politica*, recente volume che riunisce scritti di Hannah Arendt (1906-1975), Raymond Aron (1905-1983), Isaiah Berlin (1909-1997), Norberto Bobbio (1909-2004), Federico Chabod (1901-1960), Sergio Cotta (1920-2007) e Jean Starobinski (n. 1920)¹, dedicati a temi e questioni direttamente tratti dall'opera del filosofo borlese.

* Nota critica ad Aa.Vv., *Lo spirito della politica. Letture di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Milano-Udine, Mimesis, 2011, pp. 277.

¹ Di H. Arendt, si ripropongono *Legge e potere*, in Ead., *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (1953), a cura di S. Forti, «MicroMega», (1995), n. 5, pp. 93-108; *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di M. Magrini, Milano, Edizioni di Comunità, 1966, pp. 166-173 e 205-217; *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* (1953), in Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di Paolo Costa, Milano, Feltrinelli, 2008², pp. 128-130 e 132; *Comprensione e politica (le difficoltà del compren-*

Il curatore della silloge, Domenico Felice², nell'introduttiva *Nota ai testi* (pp. 9-10), offre al lettore un'avvertenza importante relativa al termine-chiave *spirito*: esso è da intendersi «come sinonimo di *rapporto*, come ciò che *lega* gli uomini tra loro» (p. 10)³. Questa nozione rappresenta il *Leitmo-*

dere) (1954), ivi, pp. 115-118. Di R. Aron, viene presentato *Le tappe del pensiero sociologico* (1967), tr. it. di A. Devizzi, Milano, Mondadori, 1972, pp. 35-74. Di I. Berlin, invece, *Montesquieu* (1956), in Id., *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, a cura di H. Hardy, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi, 2000, pp. 195-240. Di N. Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea* (1986), in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, pp. 607-618. Di F. Chabod, si ripubblicano *I caratteri politici dell'Europa nel pensiero del Machiavelli* (1956), in Id., *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 403-406; *Storia dell'idea di Europa*, Bari, Laterza, 1961, pp. 82-107 (cap. IV). Di S. Cotta, viene ristampato *Separazione dei poteri e libertà politica*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 voll., Milano-Udine, Mimesis, 2010, vol. I, pp. 209-236 (si tratta della versione migliorata e bibliograficamente aggiornata di *Montesquieu e la libertà politica*, incluso 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). Di J. Starobinski, *Montesquieu* (1994²), tr. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2002, pp. 113-132 (cap. VI). All'interno dello *Spirito della politica*, sono stati imposti nuovi titoli ai saggi selezionati, facendo eccezione solo per il contributo di Bobbio; nel caso di due o più testi di uno stesso autore, essi risultano raccolti sotto un'unica e complessiva intitolazione editoriale. Nelle pagine che seguono, utilizzeremo i titoli scelti nel volume recensito.

² Tra i libri che questo studioso ha dedicato al *Président*, si segnalano: *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000; *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 (circa tale monografia, cfr. P. Venturelli, *L'Esprit des lois e la modernità: note a proposito di un recente volume su Montesquieu*, «La Cultura», a. XLVI [2008], fasc. 3, pp. 495-504); in collaborazione con G. Cristani, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, Bologna, Clueb, 2006; *Los orígenes de la ciencia política contemporánea. Despotismo y libertad en el Esprit des lois de Montesquieu*, a cura di P. Venturelli, tr. castigliana di A. Hermosa Andújar, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012. Sempre per quanto riguarda il pensiero del filosofo di La Brède, oltre ad aver curato le opere collettive *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005 (su questo libro, cfr. P. Venturelli, *Considerazioni sui lettori di Montesquieu [XVIII-XX secolo]*, «Montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», [2009], n. 1, pp. 129-186), e *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., Felice sta coordinando l'edizione italiana degli scritti montesquieuiani che apparirà, sotto il titolo di *Opere (1721-1754)*, nella collana "Il pensiero occidentale" della casa editrice Bompiani di Milano. Egli è inoltre *editor* della rivista e biblioteca elettronica «Montesquieu.it» (<<http://www.montesquieu.it>>). Negli ultimi anni, Felice ha anche curato le seguenti edizioni italiane di testi francesi settecenteschi: Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, Pisa, Ets, 2011; con P. Venturelli, P.-L. Moreau de Maupertuis, *Elogio di Montesquieu*, con un saggio di C. Rosso, Napoli, Liguori, 2012; con R. Campi, Voltaire, *Dizionario filosofico integrale*, 2 voll., Milano, Bompiani (collana "Il pensiero occidentale"), in corso di pubblicazione.

³ Sull'idea di *rapport*, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953 (rist. anast., con nuova pref. dell'autore e postfaz. di J.P. Mayer, New York, Arno Press, 1979), specie pp. 335-336. Circa il concetto di *esprit*, si può vedere Id., *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 8 ss. Spende diverse considerazioni su tale concetto anche Arendt, nelle pagine incluse nella raccolta di cui stiamo parlando: si veda *infra*.

tiv del volume, non meno che di buona parte delle concezioni montesquieuiane. Significativo al riguardo, nel contributo di Arendt, è il passaggio in cui, a partire dalla classica distinzione tra la «natura del governo [...] e il suo principio» (p. 195), ella afferma di voler aggiornare il concetto di *esprit général*, descrivendolo proprio come «ciò che unisce la struttura del governo al principio d'azione corrispondente» (*ibid.*), un'idea, questa, che trasparirà anche nel *Volksgeist* di Herder (1744-1803) come nel *Weltgeist* di Hegel (1770-1831).

Nel primo saggio presentato nel volume, *Un nuovo Aristotele* (pp. 11-41), Berlin si sofferma sulla matrice aristotelica del capolavoro di Montesquieu, *L'Esprit des lois* (1748)⁴. Il principio-guida dell'etica aristotelica, la *metriotes*, la moderazione, è virtù-chiave della morale e della visione politica del Bordoiese⁵. Inoltre l'attenzione per i dati offerti dall'esperienza, l'esame di singoli casi e il «metodo aneddótico» (p. 19) rivelano l'empirismo condiviso da entrambi. L'interesse del pensatore settecentesco si concentra sull'*empeiria*: «benché vada dichiaratamente in cerca di leggi generali», sostiene Berlin, «Montesquieu si smarrisce nella concretezza dei particolari» (*ibid.*), al punto che Helvétius (1715-1771) gli rimproverava «le meticolose descrizioni di tante, troppe, specie di errori e aberrazioni umane» (p. 27). Tali «descrizioni» do-

⁴ Riguardo al carattere aristotelico dell'impostazione metodologica di Montesquieu, cfr. anche D. Felice-D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea. Mappa minima per orientarsi in Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Bologna, Clueb, 2012, pp. 245-258: 245-247.

⁵ Intorno al grande tema della moderazione nel *Président*, cfr. soprattutto R. Derathé, *La Philosophie des Lumières en France: Raison et Modération selon Montesquieu*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. VI (1952), fasc. 3 (ossia, il n. 21 complessivo), pp. 275-293; W. Kuhfuß, *Mäßigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Theorie Montesquieus*, München, Fink, 1975; Id., «Moderation». *Die Ideologisierung eines politischen Begriffs im Französischen*, «Romanische Forschungen», vol. LXXXVII (1975), pp. 442-481; Id., *La notion de modération dans les Considérations de Montesquieu*, in A. Postigliola (a cura di), *Storia e ragione. Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*, Atti del Convegno (Napoli, 4-6 ottobre 1984), Napoli, Liguori, 1987, pp. 277-292; C. Spector, *Montesquieu et l'histoire: théorie et pratique de la modération*, in B. Binoche-F. Tinland (sous la direction de), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75; G. Benrekassa, *Modération*, in *Dictionnaire électronique Montesquieu*, <http://w7.ens-lsh.fr/egerstenkorn/lodel/dicmont_test/lodel/index.php?id=477>, cpvv. 1-8 (on line dal 15 febbraio 2008); G. Cristani, *L'esprit du législateur*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 681-691 (una prima versione del testo, intitolata *L'esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell'Esprit des lois*, è in D. Felice [a cura di], *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2009, pp. 199-210). Preziose argomentazioni in merito sono espone anche da S. Cotta sia nel libro *Il pensiero politico di Montesquieu*, cit., specie pp. 55-56, sia nel saggio inserito nella raccolta di cui stiamo parlando (vedi *infra*), soprattutto pp. 139 e 159-160; ma cfr. pure D. Felice-D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., pp. 246, 255-256.

cumentano la natura e la vita di vari tipi di governo, e vengono riportate con l'intenzione di fornire strumenti per condurre azioni politiche nel migliore dei modi. L'orizzonte condiviso da Aristotele e Montesquieu risulta così caratterizzato dall'inestricabile legame tra scienza e prassi che fa maturare nel *Président* la convinzione della possibilità di «regolare e moderare [...] quasi ogni cosa» (p. 34). Lo studio scientifico e la «moderazione etico-politica»⁶, infatti, «sono sempre strettamente connessi in lui, senza che si confondano mai, nel senso che egli delinea il proprio ideale di governo solo dopo un'acuta e accurata indagine conoscitiva»⁷. Questo nesso inscindibile lo porta dapprima a «coniugare le istanze ineludibili della *necessità* con quelle ben più nobili della *libertà*»⁸, e poi a dare una definizione di libertà, che si configura come l'unica condizione per cui risulta possibile alimentare la giustizia sulla quale si basano le leggi in una «società razionale» (p. 35). In una società di tal genere la libertà coincide con «il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono»⁹.

Nel suo scritto *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali* (pp. 43-92), Aron si mostra propenso ad attribuire a Montesquieu la paternità del pensiero sociologico¹⁰. Le argomentazioni sviluppate dall'interprete si muovono su due piani: il Bordolese «è ancora un filosofo classico», ma ha riscritto «il pensiero politico classico in una concezione globale» (p. 91). La domanda-guida di Aron è la seguente: «in quale disciplina rientra Montesquieu?» (p. 43). Se è infatti indubbio che quest'ultimo si interessi ad innumerevoli ambiti del sapere, l'intellettuale liberale propone senz'indugio di farlo rientrare a pieno titolo nel campo della sociologia: «sembra a me che l'intenzione dell'*Esprit des lois* sia manifestamente quella che io chiamo intenzione sociologica» (p. 44). La prima idea sociologicamente rilevante consiste nella necessità di «cogliere, dietro il succedersi apparentemente accidentale degli eventi, le cause profonde che li spiegano» (p. 45). Aron ci for-

⁶ D. Felice-D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., p. 246.

⁷ G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2005⁶ (1990¹), p. 83.

⁸ D. Felice-D. Monda, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., p. 246.

⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., tr. it. e cura di S. Cotta, Torino, Utet, 1965, vol. I, p. 273 (XI, 3).

¹⁰ Una posizione, questa, per molti aspetti non dissimile da quella di Cotta, il quale la argomenta soprattutto nella sua capitale monografia *Montesquieu e la scienza della società*, cit. Su Aron interprete del Bordolese, cfr. M. Iofrida, *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 839-865. Già Auguste Comte (1798-1857), Hippolyte Taine (1828-1893) ed Émile Durkheim (1858-1917), fra gli altri, si erano interrogati a fondo sul ruolo di Montesquieu nella nascita della scienza sociologica: si vedano G. Lanaro, *Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu*, ivi, pp. 551-567; R. Pozzi, *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*, ivi, pp. 611-626; C. Borghero, *Durkheim lettore di Montesquieu*, ivi, pp. 671-711.

nisce poi un'altra idea «fondamentale», secondo la quale «possiamo organizzare la diversità degli usi e dei costumi e delle idee, riducendoli ad un ristretto numero di tipi» (*ibid.*). Il passaggio dalla teoria politica alla sociologia è dettato quindi dal metodo stesso del celebre filosofo settecentesco. Per dare rilievo all'interpretazione sociologica dell'opera, Aron ritiene possibile descrivere l'*Esprit des lois* come strutturato in tre grandi àmbiti: «i primi tredici libri [...] svolgono la ben nota teoria dei tre tipi di governo, cioè quella che noi chiameremmo una sociologia politica»; la «seconda parte», che «va dal libro XIV al XIX», «è dedicata alle cause materiali o fisiche [...], all'influenza del clima e del terreno sugli uomini, sui loro costumi e sulle loro istituzioni»; «la terza parte, che va dal libro XX al XXVI, studia, successivamente, l'influenza delle cause sociali (commercio, moneta, numero degli abitanti, religione) sugli usi, i costumi e le leggi» (p. 46). L'intellettuale liberale vede così nell'intera opera l'intreccio di «una sociologia della politica» e di «uno studio sociologico delle cause, le une fisiche e le altre morali, che agiscono sull'organizzazione delle società» (*ibid.*), un intreccio che viene ad attribuire massima importanza alla funzione delle leggi, interpretate da Montesquieu alla stregua di un *rapport* di diversi elementi tra loro.

Nell'analisi che Chabod propone all'interno del saggio *La nascita dell'idea di Europa* (pp. 93-117) si affronta il nocciolo centrale del pensiero montesquieuiano, ossia l'amore per la libertà e il corrispettivo odio nei confronti del dispotismo, i quali riflettono lo stato dell'organizzazione politica europea: «Il *corps politique de l'Europe* è caratterizzato, infatti, dal fatto fondamentale di non conoscere il *despotisme asiatique* all'interno, e di poter essere ripartito in molti Stati, senza grandi imperi come quelli asiatici» (p. 93). Qui viene descritta la posizione del *Président* circa il problema, sollevato dal conte di Boulainvilliers (1658-1722), dell'origine della monarchia e del diritto pubblico francesi; secondo l'interpretazione di quest'ultimo, com'è noto, la libertà dei Germani deve intendersi come il principale elemento genetico e propulsore di tale monarchia. A sostenere una posizione alternativa è Jean-Baptiste Dubos (1670-1742), il quale si mostra persuaso che non siano stati i Franchi, di stirpe germanica, a modellare la struttura istituzionale e giuridica della monarchia francese, ma piuttosto i Romani. Montesquieu, con sguardo «antiassolutista» (p. 114), vede nel tardo Impero romano, ormai in declino, un sinistro esempio di dispotismo e, avvicinandosi alla prospettiva di Boulainvilliers, dirige la sua «ammirazione» verso «l'antica libertà germanica» e la sua simpatia «verso quel Medioevo [...] in cui quella libertà aveva prosperato» (*ibid.*)¹¹. Al contra-

¹¹ Su questi temi, cfr. U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., vol. II, pp. 641-677. Ma si veda anche M. Bravi, *Montesquieu, le invasioni barbariche e le ripercussioni del diritto germanico sulla storia politica della monarchia francese*, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*, cit., pp. 197-243.

rio Voltaire (1694-1778), «avverso a quel Medioevo che per lui rappresenta la decadenza», afferma che «la libertà dei Germani [...] è la barbarie dominante il mondo» (p. 115)¹². Accanto a ciò, dall'esame di Chabod emerge l'immagine di un Montesquieu che inneggia all'Europa e disprezza l'Asia, realtà culturali, economiche e sociali i cui tratti peculiari egli ha delineato fin dalle sue giovanili e fortunatissime *Lettres persanes* (1721), e che lo studioso italiano sintetizza felicemente con parole che ben restituiscono il forte eurocentrismo e occidentalismo del pensatore di La Brède: «libertà contro dispotismo, attività incessante contro *nonchalance*, pigrizia, mollezza; progresso portentoso delle scienze, della tecnica, contro tradizionalismo, immobilità; vita di società europea, brio e gaiezza contro isolamento, gravità, melanconia degli Asiatici» (p. 116). Ma non sono da nascondere le ombre della politica del Vecchio Continente. Infatti l'Europa, per quanto riguarda «i rapporti internazionali» che intrattiene, stimola facilmente «la ripugnanza per le continue guerre» e «la repulsione per i metodi della conquista brutale» (p. 103), vale a dire per le inclinazioni imperialistiche della sua politica. Un'altra caratteristica che getta discredito sul Vecchio Continente è l'uso che i potenti fanno del «diritto pubblico», considerandolo quasi una «scienza che insegna ai principi sino a che punto essi possano violare la giustizia senza danneggiare i propri interessi» (*ibid.*). Questi aspetti negativi vengono ricondotti al «modo con cui i governanti europei cercano di applicare, soprattutto nelle relazioni internazionali, le massime della esecrabile “ragion di Stato” [...] difetto, insomma, di applicazione dovuto alla corruttela degli uomini» (p. 104). Compito dell'Illuminismo è proprio trovare una soluzione a questi problemi, compito che giustifica tutta l'impresa del secolo dei Lumi, volta a «“riformare” l'andamento delle cose» (*ibid.*). Però solo un territorio come quello europeo, caratterizzato da «istituti fondamentali della vita politica» (*ibid.*) indescrivibili senza fare riferimento alla libertà, ha potuto ospitare quell'insieme di eventi e trasformazioni a cui si dà il nome di Illuminismo.

Nel contributo di Bobbio, *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea* (pp. 119-129), viene messo in evidenza come la classificazione delle diverse forme di governo approntata dal Bordolese sia in debito con la tassonomia dei governi o delle costituzioni elaborata da Aristotele (384/383-322 a.C.). La lettura condotta dal filosofo del diritto torinese mostra Montesquieu quale teorico di una dottrina dei tipi di governo destinata a segnare profondamente l'identità europea, la cui essenza Benedetto Croce (1866-1952) ritenne di poter riassumere in una «religione della libertà» (p. 129). La libertà diventa un'*ideologia*

¹² In merito alle convergenze e alle divergenze esistenti tra le concezioni di Montesquieu e quelle di Voltaire, cfr. da ultimi D. Felice, *Introduzione a Voltaire, Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, cit., pp. 5-45; P. Venturelli, *Qualche considerazione su un illustre lettore di Montesquieu, Voltaire*, «SIFP», <<http://sifp.it/pdf/MIA%20NOTA%20al%20COMMENTAIRE%20di%20Voltaire.pdf>> (on line dal 4 luglio 2012), pp. 1-15.

nella misura in cui, «se la storia è storia della libertà, il compimento di questa storia è avvenuto in Europa» (p. 124). Nell'ambito di questa ideologia, il concetto di progresso svolge un ruolo primario. Infatti l'*Esprit des lois*, oltre a descrivere «le più assurde e crudeli miserie morali e istituzionali» dell'epoca di Montesquieu, «si proponeva [...] pur senza farsi troppe illusioni circa i risultati ottenibili in concreto, quelle possibili via d'uscita che, nei secoli successivi, hanno [...] fornito all'Occidente talune delle sue basi assiologiche più solide e durevoli»¹³. Ma se la fine della prima guerra mondiale ha segnato il declino della struttura assiologica occidentale, risulta «altrettanto vero che il tramonto della ideologia europea è avvenuto soprattutto dopo la seconda» (p. 128). Così Bobbio connette l'attitudine europea all'amore per la libertà con la *Schuldfrage*, il «dilemma della colpevolezza», affiorato a metà del secolo scorso di fronte alle conseguenze del nazismo e al processo di decolonizzazione, ossia rispetto alle aberrazioni legate all'eurocentrismo e alla convinzione della supremazia di un popolo sugli altri.

Quello che è molto probabilmente il più sistematico interprete novecentesco, per lo meno entro il contesto culturale italiano, del pensiero montesquieuiano, Cotta¹⁴, offre nel suo studio, intitolato *Per una concezione dialettica del bene comune e della libertà* (pp. 131-161), un'illustrazione dell'idea di «libertà politica»¹⁵. Questo vero e proprio cardine dell'*Esprit des lois* viene

¹³ D. Monda-D. Felice, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea*, cit., p. 247.

¹⁴ A proposito di Cotta interprete di Montesquieu, cfr. il volume collettivo (curato da B. Romano) *Sergio Cotta (1920-2007). Scritti in memoria*, Milano, Giuffrè (collana "Quaderni della «Rivista internazionale di filosofia del diritto»", n. 7), 2010, con particolare riguardo ai contributi di S. Armellini (*Cotta lettore di Montesquieu: l'esprit général e il diritto per l'uomo*, pp. 65-80), Th. Casadei-D. Felice (*Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, pp. 247-275), M.A. Cattaneo (*Sergio Cotta studioso di Montesquieu: religione e diritto naturale*, pp. 277-284), A. Punzi (*Dialettica della ragion giuridica*, pp. 717-747: 721, 734-738 e 742) e F. Tessitore (*Sergio Cotta storico della filosofia del diritto*, pp. 929-947: 933-939). Sul tema, è utile anche *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta*, intervista (a cura di M. Cotta e D. Felice) pubblicata in appendice a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 893-905.

¹⁵ La libertà politica è uno dei due rami nei quali Montesquieu suddivide il tema più generale della libertà. Quest'ultima si presenta come un fattore di primaria importanza del suo pensiero: anzi, si può dire, «costituisce una sorta di sottofondo di tutta l'opera del Nostro» (p. 137). Un ulteriore aspetto da notare è che la libertà, come scrive Cotta, «ha una qualità fondamentale: quella di essere pervasiva e perfezionatrice in ogni campo» (*ibid.*). Per indagare questo ambito, Montesquieu si occupa di due specifici tipi di libertà: la libertà filosofica e la libertà politica. La libertà filosofica si configura come l'esercizio della propria volontà, ossia è libertà pura che non si traduce in una condizione civile; la libertà politica, invece, riguarda la relazione che ogni individuo intrattiene col proprio Stato, ma nell'*Esprit des lois* non si precisa se questo tipo di libertà giochi un ruolo importante esclusivamente in rapporto con la costituzione o con la sicurezza del cittadino. È indubbio però che la libertà politica possa realizzarsi solo all'interno di un governo moderato. Non può essere unicamente la moderazione a dotare un governo moderato di legittimità e dignità politica: sono i diversi poteri, distinti e indipendenti a garantire queste condizioni

studiato sul banco di prova della costituzione inglese come un «dittico a due tematiche: quella *costituzionale* della separazione dei poteri [...] e quella *civile* della sicurezza dei cittadini» (p. 158). Quale forma di governo può generare e garantire la libertà politica? Ad un livello iniziale, cioè prima di prendere in esame il tipo particolare di governo, viene la *forma-Stato*, che Cotta suddivide in tre generi: «Impero [...]; Stato-Nazione; Federazione (o, meglio, Confederazione)» (p. 134). Seguono le tre forme di governo: Monarchia (tradizionale e costituzionale), Dispotismo, Repubblica (democrazia e aristocrazia). L'attenzione riservata alla libertà politica e alla Monarchia costituzionale, riconducibile alla «novità [...] del sistema inglese prospettato da Locke nel *Second Treatise*» (p. 137), è suscitata dal desiderio montesquieuiano di prescrivere le caratteristiche del governo temperato, in linea con la moderazione, «citata di continuo come principio correttivo», di cui il Bordoiese si fa «*maieuta*» (p. 159). La libertà politica viene allora a configurarsi come la conseguenza della «condizione paritetica di poteri diversi» ai quali «appartiene di principio piena parità quanto alla libertà di agire» (*ibid.*): si tratta di uno degli assunti classici del pensiero e della tradizione liberale che poi si innerva nei governi costituzionali e pluralistici degli ultimi due secoli.

La vera libertà non può comunque essere disgiunta dalla sicurezza: come dimostra infatti Starobinski nel suo *Uniformità e diversità* (pp. 163-180), non basta un principio costituzionale per salvaguardare la libertà, ma occorre anche rafforzare i limiti imposti alla libertà individuale in quanto principio di soddisfazione dei desideri dell'individuo. Egli riconosce, a differenza di Cotta, più punti di contatto che di incompatibilità tra l'opera di Montesquieu e quella di Rousseau (1712-1778)¹⁶. Ma una notevole divergenza si può rilevare nella mi-

politiche. Diversamente da Locke, Montesquieu riconosce a ciascun potere la stessa importanza, «a causa della diversità di ciascuno di essi quanto a concetto, a motivata ragion d'esserci, a funzione, a efficacia» (p. 151). La condizione di equivalenza produce un «intrinseco contrasto» tra i poteri, «che si rinnova costantemente» ed è «radicato nelle reali diversità di competenze, prospettive e obiettivi implicati nell'esercizio del potere politico» (*ibid.*). Per questa ragione, Cotta definisce la concezione montesquieuiana della libertà come *dialettica*.

¹⁶ Cotta ha preso più volte in esame le posizioni del Ginevrino, non mancando sovente di mettere in risalto la distanza che intercorre fra molte di esse e le concezioni montesquieuiane: si vedano, in particolare, i suoi articoli *Filosofia e politica nell'opera di Rousseau*, «De homine», a. III (1964), fasc. 2, pp. 293-310; *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, «Giornale di metafisica», a. XIX (1965), fasc. 1, pp. 1-21; *Rousseau. L'insufficienza della politica*, «Il Veltro», a. XXII (1978), fasc. 2, pp. 235-246 (i tre contributi sono ora raccolti in S. Cotta, *I limiti della politica*, intr. di G. Marini, Bologna, il Mulino, 2002, rispettivamente pp. 225-245, 263-284 e 285-299). Per ulteriori approfondimenti su questi temi, cfr. P. Janet, *Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau*, in Id., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Alcan, 1887³, pp. 465-477; M.A. Cattaneo, *Le dottrine politiche di Montesquieu e Rousseau*, Milano, La Goliardica, 1964; Id., *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; V. Recchia, *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'«Esprit des lois»*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. I, pp. 67-108. È poi da sottolineare che Paolo

tizzazione, tipica del secondo, di «certi atti fondamentali della soggettività» (p. 163), nella santificazione del contratto sociale e nella sacralizzazione dei «sentimenti politici» (p. 166), tutti elementi che fanno pensare, nell'interpretazione di Starobinski, ad un dogmatismo politico che troverà poi una fedele incarnazione nella figura storica di Robespierre (1758-1794). La prima discordanza, allora, sta nel tentativo rousseauiano di ricondurre l'ambito teologico all'ambito politico, operazione, questa, evitata senza indugio dal *Président*. La seconda discordanza riguarda una diversa visione dello spazio sociale: se esso è per Montesquieu continuamente mediato da un gioco di poteri, per Rousseau invece si tratta di uno spazio «omogeneo e trasparente, *unificato* grazie ad una volontà pressoché unanime» (p. 173). Da notare, a questo proposito, il rifiuto da parte del Ginevrino della divisibilità dei poteri, nucleo, invece, della teoria di Montesquieu. Secondo Rousseau, il potere è indivisibile, oltre che assoluto e inalienabile, perché è costituito dalla sovranità del popolo. Solo la totalità del popolo che agisce di concerto può disporre del potere, che si traduce come espressione della *volonté générale*. Questa è la volontà del popolo, un insieme compatto di cittadini che non ammette partizioni al proprio interno, perché unificato dalla volontà comune. Il gruppo sociale e politico che viene a formarsi è un tutto unico e omogeneo, nel quale la volontà di ciascun cittadino è la stessa. Così, in quanto espressione della volontà generale, il popolo acquista potere legittimo e sovranità. Questo modello, molto complesso e irto di contraddizioni, trova spazio all'interno di una tradizione contrattualista che vede esclusa l'opera di Montesquieu, il cui metodo empirico e la cui dimensione assiologica sfuggono alla metafora del contratto, preferendo lo strumento dell'osservazione e del confronto.

Nel rapporto tra la legge e il potere, «a partire da Platone», si gioca «la definizione della natura dei vari tipi di governo» (p. 181): così scrive Arendt in *Per una filosofia del limite* (pp. 181-218), il saggio scelto per la parte conclusiva della raccolta. Questo titolo si riferisce espressamente, come ha avuto modo di illustrare in anni recenti Thomas Casadei¹⁷, alla concezione della legge come «limite e confine» del potere (p. 191). Lo studio della legge, declinato in questi termini, nella trattazione arendtiana si alimenta dello stesso panorama concettuale entro cui Montesquieu, «il pensatore che ha riconosciuto la *pluralità* come condizione fondamentale dell'esistenza politica, un principio chiave

Prodi, nell'ambito di un discorso ampio e ricco di suggestioni, ha di recente individuato nel Bordonese e nel Ginevrino gli alfieri di due importanti, ma pressoché inconciliabili, proposte di sviluppo dello Stato moderno affiorate nei decenni centrali del XVIII secolo: mentre il primo patrocina una concezione incardinata sul dualismo tra coscienza e legge, l'ideale del secondo assume contorni tendenzialmente monistici; cfr. P. Prodi, *Monoteismi e religioni politiche*, «il Mulino», (2011), fasc. 2, pp. 191-208: 196-199.

¹⁷ Th. Casadei, *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit., t. II, pp. 805-838.

questo anche nel quadro di pensiero complessivo della Arendt¹⁸, ha elaborato le sue opere. La limitazione o l'imbrigliamento del potere è proprio l'obiettivo perseguito dal *Président* nell'*Esprit des lois*. Il filosofo francese, infatti, «è il solo pensatore ad aver utilizzato un concetto di potere assolutamente estraneo alla tradizionale categoria mezzo-fine» (p. 192), e riesce ad usare questo diverso concetto di potere grazie alla «grande scoperta che il potere *non* è indivisibile» (*ibid.*). La sua geniale scoperta della tripartizione del potere deriva, secondo Arendt, da una costante «preoccupazione per l'azione umana, come fenomeno centrale dell'intera sfera politica» (*ibid.*). Ne consegue che, per una politica virtuosa, cioè per una politica che possa dirsi agli antipodi del dispotismo, caratterizzato «dalla paura e dall'assenza di legalità (*lawless*)»¹⁹, occorrono azioni virtuose; ma Montesquieu vede sia nella virtù sia nella ragione «poteri piuttosto che semplici facoltà» (p. 200). In quanto poteri, anche virtù e ragione devono sottostare, in modo tale da potersi conservare e accrescere, «alle stesse condizioni che governano la conservazione e l'accrescimento del potere» (*ibid.*), poiché, secondo la prospettiva del filosofo settecentesco, chi detiene il potere tende ad abusarne. Queste condizioni che governano il potere sono le leggi, e Arendt al riguardo nota che Montesquieu è «l'unico pensatore politico moderno precedente alla Rivoluzione americana ad aver inteso e definito la legge nel suo antico significato strettamente romano di rapporto (*rapport*), relazione che sussiste fra diverse entità»²⁰. Dunque solo una relazione legittima, dettata dalle leggi, tra i poteri, articolati nei termini descritti dal Bordoiese, può garantire una difesa alla tendenza del potere di subordinare a sé la società e tutte le parti in gioco nella vita politica.

La raccolta si chiude con una sorta di *Ringkomposition*: alcune pagine di Arendt, infatti, focalizzano l'attenzione su quella costanza metodica che conduce il *Président* a lavorare sulla teoria anche in vista della *prassi*, come ricorda bene Berlin nel saggio posto in apertura.

Questo volume, arricchito da un'utilissima appendice curata da Piero Venturelli (pp. 219-277), mediante la quale il lettore può usufruire di un'analitica cronologia della vita e degli scritti di Montesquieu, è dunque un libro che, grazie ad una mirata selezione di saggi, permette di avvicinarsi con maggiore consapevolezza critica ai temi più importanti dell'opera del celebre Bordoiese, un pensatore del passato che ha avuto un ruolo decisivo nel segnare la riflessione filosofico-politica del secolo scorso e che continua proficuamente a dialogare con il nostro presente.

¹⁸ Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002 (2004²), t. II, pp. 625-673: 632.

¹⁹ Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit., t. II, p. 628.

²⁰ Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, cit., t. II, p. 645.

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 virtud 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*.

3, 2011

Platone e il governo misto, di *Giuseppe Cambiano*. - La costituzione mista in Polibio, di *John Thornton*. - 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 Focchi*. - *Elogio di Montesquieu* (a cura di Domenico Felice e Piero Venturelli), di *Pierre-Louis Moreau de Maupertuis*. - *Spirito delle leggi* (dai *Quesiti sull'Enciclopedia*, 1771) (a cura di Domenico Felice), di *Voltaire*. - Divagazioni su temi voltairiani: gusto, stile, lusso, ironia, di *Riccardo Campi*. - L'«invenzione» della complementarità del pensiero federalista di Kant e Hamilton in Italia, di *Corrado Malandrino*. - Filosofia, politica, letteratura: Jean-Paul Sartre, 1938-1946, di *Eliasa Reato*. - Qualche considerazione sulle *Pensées* di Montesquieu, di *Fabiana Fraulini*.

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 maiuscolo. 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.

