

Numero 6 - 2014

montesquieu.it

montesquieu.it



Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni

Numero 6 - 2014

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

Crítica y teoría del poder en Aristóteles (Análisis del libro II de la *Política*)

STEFANO SIMONETTA

L'Europa cristiana del Duecento e la "Grande paura" tartara

FABIANA FRAULINI

Disciplina della parola, educazione del cittadino.
Analisi del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* di Albertano da Brescia

JUAN JOSÉ MARTÍNEZ LÓPEZ

Montesquieu y la ciencia de la sociedad: política y complejidad

CORRADO OCONE

Il liberalismo pluralistico di Montesquieu

PAOLO ROMEO

Legge-rapporto e relativismo in Montesquieu

VOLTAIRE

Ringraziamento sincero a un uomo ricco di carità (1750)
(a cura di Domenico Felice)

MARC HERSANT

«Accidenti al dettaglio»: Voltaire, lo storico impaziente

ROMINA MARTINELLI

Totalitarismo morbido in Günther Anders

MARCO GOLDONI

Il repubblicanesimo e la questione del potere costituente

GAETANO ANTONIO GUALTIERI

«Scrivere per agire». A proposito di Voltaire, *Dizionario filosofico* (Milano, 2013)

GIANLUIGI GOGGI

Voltaire filosofo. A proposito di Voltaire, *Dizionario filosofico* (Milano, 2013)

€ 20,00

ISSN 2037-5115



CB 5277



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 2014
da Studio Rabbi Bologna



Indice

- 1 ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR
Crítica y teoría del poder en Aristóteles (Análisis del libro II de la *Política*)
- 23 STEFANO SIMONETTA
L'Europa cristiana del Duecento e la “grande paura” tartara
- 27 FABIANA FRAULINI
Disciplina della parola, educazione del cittadino.
Analisi del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* di Albertano da Brescia
- 57 JUAN JOSÉ MARTÍNEZ LÓPEZ
Montesquieu y la ciencia de la sociedad: política y complejidad
- 113 CORRADO OCONE
Il liberalismo pluralistico di Montesquieu
- 123 PAOLO ROMEO
Legge-rapporto e relativismo in Montesquieu
- 139 VOLTAIRE
Ringraziamento sincero a un uomo ricco di carità (1750)
(a cura di Domenico Felice)
- 145 MARC HERSANT
«Accidenti al dettaglio»: Voltaire, lo storico impaziente
- 159 ROMINA MARTINELLI
Totalitarismo morbido in Günther Anders
- 211 MARCO GOLDONI
Il repubblicanesimo e la questione del potere costituente
- 241 GAETANO ANTONIO GUALTIERI
«Scrivere per agire». A proposito di Voltaire, *Dizionario filosofico* (Milano, 2013)
- 247 GIANLUIGI GOGGI
Voltaire filosofo. A proposito di Voltaire, *Dizionario filosofico* (Milano, 2013)

Crítica y teoría del poder en Aristóteles (Análisis del libro II de la *Política*)

di Antonio Hermosa Andújar
(Universidad de Sevilla)

This article attempts to demonstrate that Book II in Aristotle's Politics is not simply pars destruens in Aristotelic doctrine. The author has reconstructed the first theory of power in history by gathering, ordering and systematizing the diverse critics to Plato or Faleas, as well to the constitutions of Crete, Lacedaemonia and Cartago.

Keywords: *Aristotle, Politics, Power, Constitution*

Aristóteles interrumpe brevemente la exposición de su doctrina política iniciada en el libro anterior para proceder a la crítica tanto de ciertas reconocidas teorías como de ciertas constituciones prestigiosas en su tiempo. La obra de Platón, de Faleas e Hipódamo de Mileto es sometida a la escrutadora mirada aristotélica con análoga intensidad a como lo son las normas que rigen la convivencia de laconios, cretenses o cartagineses. El resultado del análisis se desparrama en una amplia serie de observaciones susceptibles de recogerse en un único haz intelectual que conformaría una genuina teoría del poder, en más de un respecto la primera de la historia.

El centro común en el que convergen las líneas de las diversas críticas parciales, que es a la vez el problema que está en el centro de la reflexión política aristotélica, lo constituye la cuestión de la conservación de la polis. Se trata, pues, de un problema eminentemente político, aunque no falten en él, como no puede ser menos, ni consideraciones pragmáticas, prevalentes en algunos sofistas – Trasímaco, Calicles y en otro sentido Gorgias¹ –, ni disquisiciones

¹ Acerca de la crítica por el Sócrates platónico de la conexión entre injusticia y utilidad desarrollada por Trasímaco, véase Platón, *República*, 347b (hasta el final del libro I). Por otra parte, en *Gorgias* (455a) refuta la idea de Gorgias de que el retórico tenía la última palabra en todas las *técnicas*, incluida la relativa «a lo justo y lo

morales, predominantes en Platón. La conservación es problema porque lo genuino de la naturaleza no es preservar por sí sola lo que nace, y porque tampoco la inercia es mucho más fuerte al respecto; o porque ni la tradición, ni las costumbres, ni la virtud misma, abandonadas a su propia suerte, llegarían más lejos en ello que el azar. La polis se conserva merced a la existencia de un instrumento concebido para tal fin, un instrumento del que ante todo se busca la eficacia y que da pruebas de la misma cuando, como se celebra a propósito de la constitución de Cartago, se atrae la fidelidad del pueblo al tiempo que ahuyenta sediciones y tiranos².

Antes de entrar en materia, y a fin de precisar conceptos, conviene recordar que la cuestión de la conservación de la polis es cualitativamente distinta, aunque no enteramente separable, de la cuestión de la estabilidad de los diversos regímenes políticos, problemática ésta en verdad subsumida en la anterior. Al no establecer ninguna conexión inmanente entre el régimen político y la sociedad – Aristóteles no es Montesquieu³ –, es decir, al considerar la polis como la única unidad política posible, cada uno de los tipos, rectos o no, de régimen que la conforme aspira naturalmente a preservarse, debiendo proveer los medios al respecto. Si dicha provisión surte efecto, el régimen se habrá garantizado su estabilidad: y con ella también la de la propia polis, mas sólo en la medida en que la política transcriba en su seno la dominación social vigente. Pero el genio de Aristóteles va mucho más allá: observando la tendencia general de los pobres a abolir los privilegios y la de los notables a conservarlos; observando las tendencias disgregadoras particulares que cada régimen suma a las anteriores, y su resultado de permanente inestabilidad; es decir, observando cómo, a fin de cuentas, la preservación de la polis gira sin cesar en la peonza de los cambios constantes de régimen, y que nada seguro deriva de semejante danza, Aristóteles se pregunta si no existirá un orden ajeno a tanta incertidumbre, en el que el devenir exija cambios, sí, pero éstos no exijan convulsiones; un orden, por lo demás, cuya estructura refleje a la vez la constitución de la naturaleza humana y las fuerzas ontológicamente constitutivas en la sociedad, pero que refleje su autonomía respecto de ambas en la sabia y peculiar

injusto», más tarde retomada por Calicles en ese mismo texto (a partir de 481b). Cf. también *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2002.

² *Política*, 1272b.

³ Cf. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1979, I. III.

disposición y combinación de las mismas: en su organización. La parte sustancial, y más perenne, de la *Política* es la respuesta a tal pregunta⁴: y en el libro II queda por completo apuntada (y aun algo más, como se verá al final del presente trabajo). La *pars destruens* es, pues, como siempre, *pars construens*. Una vez precisada la salvedad expuesta podemos sin más dilación entrar en lo que será nuestro objetivo, a saber, determinar la teoría del poder que Aristóteles va diseminando en la doble crítica mencionada.

La conservación de la polis no era obra ni del azar, ni de la naturaleza, ni de la moralidad en cualesquiera de sus formas; bien mirado, no era tampoco el resultado del ejercicio espontáneo de ninguna voluntad, ya fuese individual, grupal o colectiva. Sin duda ésta estaría presente, pero sólo satisfaciendo ciertos requisitos sería poder, es decir, medio para el fin prescrito. Sólo su inclusión en un orden determinado garantiza su legitimidad y su eficacia, un hecho que de por sí es señal del grado de autonomía – vale decir: de tecnificación – alcanzado por aquél; ese *poder* alcanzado por el orden, ese poder encarnado en cierto orden, pone una serie de condiciones a los administradores del mismo: condiciones que afectan tanto a su titularidad como a su ejercicio. Ahora bien, si ello significa que no todo orden es válido porque no todo orden cumple con aquéllas, no es menos cierto que la eficacia del mismo depende a su vez de otras condiciones, materiales unas e intelectuales las otras: éstas le capacitan para no actuar en vano, aquéllas le permitirán no actuar en vano, es decir, realizar dicha capacidad.

Toda polis estará en estado precario, ningún poder será por completo efectivo, si no se regula la propiedad. La pobreza, por ejemplo, como señala al pasar revista crítica a los defectos de la constitución laconia, se basta y sobra para, mostrando la falacia de la igualdad cuando ésta prescinde de su aspecto material⁵, humillar con

⁴ El problema, como se ve, es totalmente político y dista un mundo de esa simplista reducción a la que se ha visto sometido el pensamiento político clásico, por tantos y durante tanto tiempo considerado un mero siervo de la ética.

⁵ La idea es la misma que más de dos milenios después llevará en el mundo moderno a uncir los que llamaría derechos sociales a los derechos políticos al objeto de que éstos, además de vigencia, lograran efectividad (para las conflictivas relaciones entre ambos tipos de derechos, cfr. E. Anchustegui Igartua, *Republicanismo político y ciudadanía social*, «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», 2012, nº 27, pp. 62-77).

ello la *democracia*; así, la originaria intencionalidad democrática de las comidas en común⁶, uno de los vehículos ideados en pro de la concordia social por el legislador, no puede llevarse a cabo ante la imposibilidad del pobre de acudir a ellas debido a la incapacidad de costearse él mismo su parte del ceremonial⁷. Una comida pública sazónada con indignancia sólo puede aparear, por tanto, una indigestión política. Y la pobreza también tiene que ver, insiste Aristóteles, con la propiedad. No es que el estagirita atribuya a una causa social lo que durante milenios se ha considerado una maldición divina o, en cualquier caso, un hecho natural – Aristóteles no es Marx⁸ –, pero sí afirma que una racional posesión de los recursos es posible, y que ésta debe tener un sentido, que es el de la formación y señorío de la clase media, la clase *democrática* por excelencia: la que hace posible la existencia de la *politeia* o «república» merced a su comportamiento moderado y liberal a un tiempo⁹.

Demos, con todo, un paso atrás. Las últimas palabras nos han hecho ver que la cuestión de la propiedad – al menos tal y como su casuística es desplegada en el libro II – no es únicamente, ni siquiera de modo principal, una cuestión económica, sino, antes que nada, moral. En su crítica del comunismo platónico Aristóteles había apostado por el «sistema actual», caracterizado por la simbiosis de los dos extremos: el régimen privado de la propiedad y el uso común de los bienes, siguiendo la amigable máxima de los pitagóricos, proporcionaría a los propietarios y a la sociedad los elementos mejores de los dos sistemas antitéticos. Una vez hecha tal apuesta, el paso siguiente consistiría en delimitar el monto de la posesión adquirible por cada ciudadano, a fin de impedir el surgimiento de diferencias conflictivas entre ellos. De Platón recuerda sin comentarios su aceptación en *Las Leyes* de una diferencia de un quintuplo en la posesión como máximo legal permisible. De Faleas, en cambio, reprueba su aspiración a nivelar

⁶ Como es sabido, esta intencionalidad es un reflejo derivado del estrecho vínculo que las comidas públicas producían entre los comensales, cuya significación primordial fue religiosa, según nos mostró Numa Denis Fustel de Coulanges (*La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1992, pp. 114-116).

⁷ *Política*, 1271a.

⁸ *El Capital*, t. I, Barcelona, Grijalbo, 1976; véase el cap. 23.

⁹ *Política*, 1265a. Véase al respecto S. Vida, *La política aristotelica e l'elogio della medietà*, «Montesquieu.it – Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni», 2010, n° 2, pp. 5-42.

completamente las posesiones. El desarrollo argumental demuestra que aquél silencio es crítico cuanto la voz.

Si alzamos la perspectiva al objeto de abrazar en una visión de conjunto la doctrina aristotélica de la propiedad pronto nos aperebiremos de la complicación de la misma al introducirse un argumento más: el demográfico. De Platón y Faleas, como de la constitución de Laconia, se censura que el discurso sobre la propiedad haya hecho caso omiso del número de nacimientos, ausencia en sí suficiente para invalidarlo. En efecto, ¿de qué serviría nivelar la propiedad, como quiere Faleas, si a éstos no se les fija asimismo un tope?¹⁰. Un mayor número de hijos disminuye la cantidad poseída, y si aquél aumenta de manera desmedida muchos ricos terminarán pobres y, como los que ya lo son, se harán revolucionarios: ¡todos los caminos conducen a la política, según se ve! Por otro lado, tampoco vale nivelar cuando no se especifica el nivel, que ha de ser el medio: y si en su interior se aceptan diferencias, el techo, según se indicara, es el que permite un uso moderado y liberal de las riquezas. La moralidad, en suma, ha hecho acto de presencia en un ámbito, el económico, donde sociología y política ya convivían en sólida interacción.

Lejos de ser mero convidado de piedra, la moralidad desempeña el rol de primer actor. Argumento basilar en su confutación del comunismo platónico era que éste disminuía el campo de la virtud y de la felicidad que aparee. Aparte el hecho de que la división de intereses inherente al reconocimiento de la propiedad privada deja sin argumentos a quienes se alzaban contra la desigual posesión de bienes cuando la propiedad era común, aquélla suponía en sí misma una gran «felicidad», pues es una suerte de prolongación del natural amor que cada uno profesa por sí mismo – diferenciado netamente por Aristóteles tanto del egoísmo como de la codicia – y, por otra parte, permite el goce de ser generoso con amigos o extraños. Por lo demás, puntualiza, comunismo y nivelación de bienes partían de un presupuesto erróneo:

¹⁰ *Mutatis mutandis* aquí tenemos la primera versión de la idea que, desarrollada más tarde por Thomas Robert Malthus, llevaría a la creación de la demografía como ciencia, al tiempo que rompe con el mito del progreso lineal en pleno siglo del progreso al asociar futuro y hambre para la humanidad debido a que los nacimientos se multiplican en progresión geométrica en tanto los alimentos lo hacen en progresión aritmética (cf. *An Essay on the Principle of Population*, Middlesex, Penguin Classics, 1985). Asociación ésa a la que la tecnología alimentaria actual ha privado de su carácter fatal.

creer que el tropel de males que sacuden la vida social se producen por obra y gracia de la propiedad privada en exclusiva, cuando la causa última de los mismos es puramente antropológica: la «maldad humana». La etiología del mal, en cambio, es mucho más abigarrada, y en su descripción el brillo del genio vuelve de nuevo a refulgir como pocas veces en la historia. El mal, asegura, no es sólo producto de la necesidad, sino también de la lucha de intereses que cruza la sociedad de parte a parte, del conflicto de valores aireado en esa lucha, e igualmente de la persecución a ultranza del placer: de una serie de objetos que el cuadro axiológico de la comunidad reputa valiosos, pero que el autor de la *Política* califica sobre todo de innecesarios. Así, mientras la ambición de los ricos disputará por evitar la nivelación, la codicia de los pobres le hará frente por imponerla: y será la bandera del honor la enarbolada por ambos bandos durante el combate. Del mismo modo, la afloración de deseos cuyo único objetivo es el placer de satisfacerlos conduce sin remisión al conflicto entre esas máquinas. Hobbes, aquí, no queda tan lejos.

La naturaleza humana, su maldad, es pues el punto en el que debería concentrar sus esfuerzos la obra reformadora, en lugar de hacerlo en los – vanos – parches propuestos. Se requieren leyes y educación si el objetivo consiste en revitalizar la sociedad, remedios que vayan hasta las raíces en lugar de andarse por las ramas. De ahí que el recetario completo contra la policromía del mal social, resumido en la crítica a Faleas, incluya «fortuna y trabajo moderados» en el capítulo de la tenencia de bienes, «templanza» frente al juego de ambiciones y «filosofía» si en la búsqueda de placer se aspira a lo que se debe, o sea, a «disfrutar de sí mismos»¹¹.

La ciudad nueva, por tanto, exige hacer frente al conflicto social mediante ese tríptico de medidas esbozado, y no sólo una mera reforma en la organización de la propiedad. Ahora bien, la implantación del mismo, que de otro lado no es sino un aspecto del ordenamiento total de la polis, requiere lo que el todo del que es parte, o sea, de un saber capaz de determinar el complejo institucional que velará por la seguridad, tanto interna como exterior, de aquélla. Es precisamente la falta de un saber tal uno de los vacíos más clamorosos dejados sea por la teoría que por la práctica políticas, y la que explica esa mezcla bizarra de razonamientos que nada tienen que ver entre sí – como, por

¹¹ *Política*, 1267a.

ejemplo, el vínculo platónico entre comunismo de bienes y unidad de la polis –, la ceguera a la hora de definir los fines de la sociedad, la inadecuación entre medios y fines – al respecto, el desarrollo del ejemplo platónico recién citado se revelaría singularmente significativo –, la insuficiente presencia de elementos necesarios a la construcción del buen orden – como las medidas relativas a las relaciones de la ciudad con sus vecinas, apenas explicitadas en Platón o inexistentes en Faleas –, la sobra de aquéllos – no toda virtud se relaciona con la guerra: uno de los reproches que Pericles¹² le hacía a la constitución de Esparta¹³ recuperado ahora por Aristóteles –, la propia incoherencia interna o la falta del matiz que aclare la posición adoptada – también aquí Platón hace al caso, como Hipódamo, o la constitución de Cartago, etc. –, y un sinfín de errores o medias verdades más que nos queremos ahorrar.

El foco de la crítica hace converger sus rayos en el mismo centro: ni la teoría ni la práctica políticas han sabido delimitar su objeto con precisión, y menos aún aquélla que ésta. En el segundo caso, en efecto, y pese a defectos sustanciales, por acción u omisión, algunas constituciones han demostrado una cierta claridad en sus objetivos y eficacia en sus medios, y si todas las enumeradas supieron atraerse la adhesión de los ciudadanos, fue la de Cartago, con todo, la que llevó su experiencia institucional más cerca del modelo. La teoría, por el contrario, anduvo más lejos del mismo, tanto a causa del número de problemas dejados de lado, como de los no debatidos, o bien por la falta de integración de las disposiciones establecidas. Platón, se ha visto, es un caso en sí: no sólo inunda su metafísica construcción social de «consideraciones ajenas» a la política¹⁴; no sólo el edificio es arrancado finalmente del suelo por la especulación – también en *Las Leyes*, donde la menor tasa de ingredientes utópicos diseminados no acaba con el carácter utópico de su ideal¹⁵ –, sino que al pasar del

¹² Cfr. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 38-41.

¹³ Sobre la misma véase el capítulo *Esparta*, de Mose I. Finley en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1977, pp. 248-249; cf. también el capítulo *Revolución en Esparta* de William G. Forrest en *Los orígenes de la democracia griega. La teoría política griega entre el 800 y el 400 A.C.*, Madrid, Akal, 1988, pp. 105-121.

¹⁴ Esta crítica es bastante más radical de la edulcorada alusión que nos hace Carnes Lord al respecto en su cap. *Aristóteles* (en L. Strauss - J. Cropsey, *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 1993), p. 137.

¹⁵ Baste con recordar las pretensiones que, en relación con los individuos, el recto legislador debe tener (*Las Leyes*, 634a) o, pasando por alto el nuevo orden

conjunto a los detalles la irracionalidad no ha hecho más que estrecharse, al punto que el resultado parece obra de la ciencia del azar. Así, el objetivo asignado a la polis, establecer la unidad de los ciudadanos, ignora tanto la naturaleza humana – cree posible suprimir las pasiones en lugar de mejorarlas – como la naturaleza de la ciudad, de la que no ha percibido su diferenciación cualitativa de otras formas de comunidad naturales: miope ante los efectos de la educación legal, que sólo llega a reformarla, nunca a revolucionarla, por lo primero, es también, como consecuencia, miope no sólo ante la nivelación por lo bajo a que conduce la proclamada unidad, sino igualmente al hecho de que la unidad de la polis no puede prescindir de la pluralidad de valores e intereses. Por lo demás, vanas serán las pesquisas en pos de las consideraciones sobre el por qué y el cómo de la obediencia de los súbditos, como tantas otras ya mentadas. Si el lector añade al cuadro un factor más, a saber, que el crítico es, nada menos, el inventor de la sociología política merced a las preguntas formuladas en sus indagaciones, sabrá hacerse una más cabal idea de la distancia solar que media entre la visión de uno y la del otro; o por decirlo de otro modo, de por qué, al hablar de política, en ciertos aspectos Aristóteles es aún nuestro contemporáneo y Platón se quedara donde está.

La nueva ciencia concibe, pues, la conservación de la mejor polis posible como una tarea científica, fruto del descubrimiento de nuevas potencialidades del viejo instrumento del poder, que ahora se presenta en sociedad bajo un aspecto por entero remozado: tanto, que la organización de dicha polis puede concebirse como una función de las propiedades de aquél. Son escasas, por no decir nulas, las alusiones a la cuestión de la titularidad del poder en el capítulo que analizamos, en tanto son abundantes las relativas a su ejercicio. Empezaremos nuestro quehacer con un concepto que, en una democracia directa, como es el caso, abraza ambas dimensiones: el de participación. Rebasaríamos sin duda el marco en el que hemos decidido permanecer si explicitáramos la íntima conexión de tal concepto con el de libertad, del que constituye una de sus manifestaciones – la otra será vivir como se quiera: y las dos serán desarrolladas en libros ulteriores¹⁶ –, pero ese vínculo aquí no expresamente formulado va dejando pistas aquí y allá, por lo que

constitucional, recordar el procedimiento ideado para su reforma por ese órgano de algo más que tenebrosas resonancias que es el «Consejo Nocturno» (952a).

¹⁶ *Política*, VI, 1371b. Participación, aquí, es gobernar, sí, pero por turno.

resulta rastreable en algunas de las consecuencias derivadas de otras afirmaciones, éstas sí claramente presentes. Con todo, no las seguiremos.

Las observaciones sobre la obra de Hipódamo de Mileto, así como sobre las constituciones de Laconia, Creta y Cartago, contienen más de un punto en común, y principal entre ellos, sin duda, es la afirmación del vínculo existente entre la participación política del pueblo y la perdurabilidad del orden constitucional, es decir, el mantenimiento de la polis. Aristóteles, lo veremos después, no se muestra partidario de que cualquiera pueda acceder a cualquier cargo público, ni siquiera cualquiera de los miembros de una clase que monopolice el ejercicio de tal o cual magistratura. De ahí su crítica, por citar un ejemplo, del eforado laconio, cuyos miembros son – todos, necesariamente – de extracción popular, con lo cual las posibilidades de que alguno de ellos sea pobre son grandes, y de que ese pobre esté, justo por eso, corrompido son máximas; o lo que es lo mismo, las posibilidades, en semejante tesitura, de evitar la venalidad de los cargos es prácticamente nula. Pero sí se muestra partidario, y decidido, de la participación.

Su función es siempre la misma, pero su significado es aún superior a ésta. El ejercicio de tal actividad es la garantía de la adhesión al régimen de la clase que en él encuentra un lugar para ella, porque es el único medio que posee para realizar su interés. Es también el solo modo de que se le acredite su valor para la ciudad. Ejercer sus derechos políticos significa eso precisamente: el reconocimiento público tanto de sus intereses particulares como del carácter necesario de su actividad para la supervivencia de la entera comunidad. La contrapartida, decimos, es la adhesión al régimen, o, lo que viene a ser lo mismo en la práctica, más garantías de conservación de la polis. A ello se refiere Aristóteles en la totalidad de las referencias alusivas a dicho concepto. Ya mencione a cada categoría por su nombre – agricultores, artesanos, etc. –, como en sus observaciones a Hipódamo, ya las agrupe en el demos y hable de ellas al unísono, como en los demás casos, la referida ecuación no deja de estar presente.

Con todo, decíamos, el significado de la participación rebasa su función. En efecto, en un pasaje bastante contrario a la constitución cartaginesa, y al que más tarde se dará una valoración plena, Aristóteles señala, frente a la acumulación de cargos aplaudido por aquélla, que una mayor presencia en las instituciones de las diversas clases es a la

vez *politikóteron* y *demotikóteron*, esto es, «más constitucional» y «más popular»¹⁷. Y esa autonomía aquí aludida del primer rasgo frente al segundo, esa autonomía del derecho frente al hecho, de la ordenación política frente al orden social, viene a subrayar y explicar contemporáneamente por qué, en un comentario a la constitución cretense, había llegado a decir que la aquiescencia del pueblo al régimen no era señal de buena constitución, puesto que no participaba del mismo (los *kósmoi*, a diferencia de los éforos, no se extraían entre los de su clase)¹⁸. Vale decir: que aunque su función sea igualmente cumplida sin ella – mantener al pueblo adicto al régimen –, la ausencia de participación popular es un claro indicio de irracionalidad en el sistema constitucional – como lo sería de ineficacia si Creta, no siendo una isla, viera cómo el mar no la aísla de la corrupción (*ibidem*).

Por lo demás, la idea de la harto probable rebelión del pueblo contra un régimen que al no permitirle participar en su interior le garantiza su desafecto hacia él, es la consecuencia necesaria de una visión de la sociedad que encierra a las diferentes clases que la integran en compartimentos estancos, separadas por un foso de ideas, valores, intereses y necesidades mutuamente enfrentadas entre sí, y que sólo la común defensa de los mismos en las instituciones habilitadas al respecto permite cruzar, al impedir que estallen al tocarse. La diferenciación extrema entre tales clases impide a una *estar presente por* otra, razón por la cual cada decisión política sería considerada por la clase ausente como la prolongación de su hegemonía por la clase que la adopta, es decir, como otro atentado más contra ella. Se comprende que en situación semejante no se hubiera de esperar a Hegel para afirmar que la cantidad se volvería calidad. En cambio, será esa misma satisfacción de los intereses, inherente según Aristóteles al hecho de la participación, lo que evite, no que las diferencias sociales generen conflictos políticos, pero sí su crisis bélica¹⁹. Participar lleva consigo,

¹⁷ *Política*, 1273b.

¹⁸ *Política*, 1272a. Cf. F. Geschnitzer, *Historia social de Grecia. Desde el periodo micénico hasta el final de la época clásica*, Madrid, Akal, 2005, p. 94.

¹⁹ Con ello, por otro lado, nos situamos en el inicio de la carrera que acabará llevando a Maquiavelo a considerar los *tumulti* como el fundamento de la libertad romana, que es el anticipo, a su vez, de la consideración del pluralismo como fundamento de la democracia (cfr. *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, l. I, capp. 3 y 4). Sobre los *tumulti* en Maquiavelo véase el reciente libro de G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, Roma, Bulzoni, 2011; cf. también O. Höffe, *Aristoteles*, Munich, C.H. Beck, 1996, pp. 262-263; J. Álvarez Yagüez, *Aristóteles: peri demokratías. La cuestión de la*

por tanto, la garantía de su eficacia (la historia, tampoco la ateniense, nunca fue tan optimista como el estagirita, pero éste tenía derecho, por lo menos, a creer ser lógico). Hay una consecuencia más; en su actividad política cada clase no deja de defenderse a sí misma, según hemos repetido. Las decisiones, dependiendo del órgano que las tome, podrán ser más o menos favorables a una de ellas o a alguno de sus miembros, pero el hecho de que se les pida cuentas a éstos, y el hecho de que aquéllos respondan a intereses diversos, y de que incluso algunas deban ser ya una negociación entre puntos de vista – es decir: intereses – opuestos, como es el caso de la asamblea republicana, conduce a la posibilidad de que puedan ser irracionales, pero también a la posibilidad de que puedan ser mínimamente arbitrarias: una suerte de equilibrio de poderes, de poder que frena el poder, resulta consustancial a la participación política de las clases: la patente de la fórmula, se sabe, será de Montesquieu, pero el mecanismo empezó a componerse en el mundo clásico: Aristóteles desde luego, y Polibio aún más²⁰.

El compromiso que el poder había contraído con la preservación de la polis lo ha llevado por el momento a imponer dos exigencias: por un lado, a establecer una serie de condiciones, tanto materiales como intelectuales; por el otro, a determinar la participación de todas las clases – libres, se entiende – constitutivas de la sociedad. Pero al llegar aquí parecía haber embocado el camino de la contradicción, pues esta última demanda coexistía con otra que prohibía que todos pudieran ejercerlo. ¿Cómo es posible conciliar ambas posiciones? Es el turno del mérito, la nueva propiedad sacada de la chistera de sus atributos: y el aparente nudo gordiano no queda siquiera en paradoja. Gracias a él, el poder hace convivir en su seno a todos los que deben participar de él, que son todos, con todos los que deben ser elegidos para ciertos cargos, que son todos los que tienen méritos para ello, es decir, unos pocos. Pero antes de continuar, notemos el presupuesto sobre el cual ejerce el mérito su soberanía: una subdivisión de la materia del poder en diversos cuerpos, una cierta proliferación de órganos con su distribución funcional consiguiente; no sabemos, al menos no todas, las competencias adscritas a cada uno de ellos, pero sabemos, al menos, que el poder ha vuelto a imponer su criterio en aras de la eficacia final:

democracia, «Isegoría», 2009, n° 41, p. 85.

²⁰ Polibio, *Historias*, l. VI.

necesita dividirse, repartirse, para rendir. Luego, a lo largo del proceso de su ejercicio, ya hará cooperar a sus diversas partes, ya equilibrará sus distintos miembros. Sabemos también algo de la naturaleza de éstos: unos serán – total o parcialmente – colectivos, unipersonales los otros. Y como por lo que se sabe se deduce, cabe asimismo pensar que aquéllos sean mayoritariamente los destinados a la participación indiscriminada, y éstos a la meritoria (aunque Aristóteles avanza algo más: a propósito de la constitución de Cartago²¹ resalta sin criticar que el pueblo, en ciertas circunstancias, adopta igualmente resoluciones decisorias: otro caso más de cualidad hecha a base de cantidad, como hará ver en un libro ulterior, en uno de los pasajes de mayor relevancia en la historia del pensamiento político). Hemos vuelto, pues, al mérito.

Cuando el poder impone al mérito en el cargo depone del mismo varias creencias y otras tantas naturalezas: la de que el rico es poder: o el noble, o el bondadoso, o el potente, o la tradición, o la herencia, o la casta, o, incluso, la misma ambición, respecto éste que censura paradigmáticamente en los espartanos²², etc. Depone también algunas consecuencias: la tiranía unas veces, la venalidad otras, la irresponsabilidad siempre. El mérito es, pues, una vuelta de tuerca más en el proceso de tecnificación de la política. No obstante, conviene añadir que el merecedor no es sólo un profesional político sin más; su acceso al cargo se debe, cierto, a su idoneidad para el mismo, pero aquella concentra una serie de cualidades no estrictamente técnicas que le han otorgado ya el prestigio social que, como una fuerza ciega, debe impulsarle hasta aquél sin que sea necesario ningún procedimiento electivo formal al respecto: el mérito, cabría decir, lleva consigo la elección. Así de terminante suena al menos la sentencia emitida por Aristóteles en una de sus observaciones acerca de la constitución laconia²³. Pero no es menos cierto que el merecedor del cargo, que en cierto sentido coincide con el virtuoso moral, una vez en él debe demostrar su valía técnica en el ejercicio del mismo: y es esa valía, o

²¹ *Política*, 1273b.

²² *Política*, 1271a. El mérito, como se sabe, era uno de los rasgos destacados por Pericles como característicos de la democracia ateniense en su célebre *Oración Fúnebre*, que nos ha llegado a través de Tucídides. A su modo, Platón también lo había establecido al adjudicar por pura lógica el ejercicio de la *techné* política al conecedor de la misma, el filósofo. Es la única y *casual* coincidencia entre dos modos de pensar la democracia tan antitéticos.

²³ *Política*, 1271a.

por mejor decir, las consecuencias – la buena *administración*: el buen gobierno – derivadas de ella, lo que juzgando el conjunto de la actividad, lo técnico y lo *político*, se indicará como virtud política. Resumiendo: el poder se vuelve ético en sus efectos al actuar técnicamente como tiene que actuar. Es decir, que Aristóteles nunca hubiera dado por buena la tesis con la que Crispo Salustio remata – en palabras antológicas que bajo la máscara de la defensa del poder personal de Tiberio esconden su genuina intención, la de salvar su vida – su razonamiento ante Livia, a saber, que «la lógica del poder es ésta: las cuentas salen cuando se rinden a uno solo»²⁴.

Pero el poder, llevando el mérito al cargo, adquiere alguno más; no sólo que se le deba llamar virtuoso por ser como tiene que ser, sino por las consecuencias políticas y sociales traídas consigo. Aristóteles se revela plenamente consciente de las primeras, pero no así de las segundas. Es lo que se pone de manifiesto, por una parte, en su elogio de la constitución cartaginesa, cuando indica que a la realeza se asciende por la escala del mérito, y que éste, al no ser hereditario, sustrae el cetro al monopolio de una determinada familia²⁵, impidiéndole convertirse en dinastía. Y es lo que se pone de manifiesto, por la otra, en su silencio sobre su incidencia social; el topo de la meritocracia, en efecto, al no tener su sede en ninguna clase específica, sino en individuos específicos, va zapando el carácter monolítico con el que antes las clases se cerraban entre sí y unas a otras: el mérito va abriendo fisuras en los antaño bloques compactos y por ellas emerge sin ningún pudor, y sin ningún caparazón de casta, el sujeto individual.

El mérito, visto en profundidad, parece una suerte de oráculo por cuyo trámite el poder pregona en parte cómo es y vaticina en parte cómo quiere que se le use. Lo dice todo como criterio de elección a los cargos públicos²⁶ – e incluso dice aún más cuando se le consulta para una ulterior reelección. Acerca de éstos, de las personas que los ejercen,

²⁴ Tácito, *Anales*, I-6.

²⁵ Aristóteles, *Política*, 1272b.

²⁶ Lo cual, dicho sea de paso, permite su coexistencia con el acceso a las magistraturas por motivos en absoluto meritocráticos, como es el hecho *físico* de ser ciudadano, es decir, un sujeto libre en un orden democrático, tanto si se habla de magistraturas que den cabida a la totalidad de los ciudadanos como cuando se debe gobernar por turno (1261a) (cf. M. Schofield, *Aristotle: An Introduction*, en C. Rowe - M. Schofield [eds.], *Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 318).

y aun de su desempeño, aunque incompleta, suponen una fuente inagotable de información. Su sola presencia en el marco constitucional aboga en contra de la posible acumulación de los mismos, e igualmente contra su carácter vitalicio. Aclaremos que no existe un desacuerdo de principio entre aquél y estos dos advenedizos del poder – análogamente a como tampoco contravienen necesariamente el principio de participación. Adscribir de forma definitiva ciertos cargos a determinadas personas, o declarar acumulables algunos de ellos, ni significa que los demás hayan prescindido del mérito como escala de acceso, ni que dejen de ser personas meritorias las que ostentan más de uno – ni, a menos que sea Platón quien haga la constitución²⁷, tampoco que los nuevos propietarios no pudieran compartir poder con los participantes en las asambleas. Pero en la práctica sí puede darse el desacuerdo que cierta teoría aprueba, y desde luego se da asimismo con los principios superiores expuestos aquí. Y es un hecho, sentencia Aristóteles, que no debe darse. A decir verdad, asentar el principio distributivo del poder para más tarde, en su ejercicio, tolerar el monopolio o la reunificación total o parcial de las partes divididas suena a belicosa declaración de incongruencia.

Así pues, con su preferencia por el mérito, el poder hizo profesión de fe contra la acumulación de los cargos y contra su desempeño vitalicio. La primera va haciendo hueco a la tiranía en la delgada red de equilibrios en los que se sustenta la inmortalidad de la ciudad ideal, es decir, le va cavando la fosa (que será cada vez más profunda cuanto más cargos se junten, y que será definitiva cuando los haya juntado todos: pues, en tal caso, además, el monopolista del poder adquirirá el que le faltaba: la condición de vitalicio. He ahí al tirano, o lo que es igual: una concentración ilimitada de poder que, de nuevo, se ha vuelto *persona*: desnuda manifestación de arbitrio: he ahí, en fin, el momento en que el poder, como dirá más tarde Mendelssohn, tendrá la ventaja de ser coherente²⁸). El juicio de Aristóteles contra la acumulación era tajante, y no sólo porque anulaba la política según él entendía que ésta debía ser: significaba al mismo tiempo una afrenta antropológica, pues la naturaleza humana funciona – en ello Aristóteles es Platón – según el principio de función específica, lo que significa que cada uno puede hacer bien una cosa sola. El acumular, por tanto,

²⁷ *Política*, 1264b.

²⁸ *Jerusalén*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 43.

rompe las reglas de la especialidad, lo que significa, con otras palabras, que la antropología ha lanzado contra ella su anatema antes aún de que lo haga la política. Con anterioridad a la entidad del daño que haga, ya se sabe, al menos, que será ineficiente. Abolirla constituirá, pues, el mandato lógico que el estagirita dará a la constitución cartaginesa²⁹.

De manera similar, abolir el carácter vitalicio de los cargos es el mandato que dará tanto a Platón – ya se lo ha dado –, como a la constitución laconia³⁰; los miembros del consejo de ancianos, cierto, no se corresponden con los gobernantes queridos por el autor de *La República*, pero aunque lo fueran, aunque destilaran virtud por los cuatro costados, seguiría siendo defectuosa la regla que lo estableciera. Un cargo vitalicio no es una acumulación de cargos, pero sí una acumulación de *cargo*; es en el tiempo lo que aquella en el espacio, y aunque las consecuencias, en principio, no son las mismas, sí pueden al final asemejarse: un cargo atribuido de por vida a una sola persona, aunque sea meritoria, priva a otros méritos mayores del acceso al mismo. Como priva a determinadas personas, las reelegibles, de que a los méritos que de consuno pusieron virtud y técnica para llevarlas hasta ahí, no se les añade el reconocimiento público a los nuevos méritos contraídos en el ejercicio del cargo – técnicos: y por ende virtuosos – que motivarían su reelección.

Digamos algo más al respecto. Aquél doble *No* impuesto por el poder en el ordenamiento, aquella dúplice negativa del cargo a dejarse monopolizar temporal o espacialmente, ayudan a configurar sus señas de identidad técnicas, a emanciparlo de las personas que lo están ocupando en un determinado momento; proceso ése coincidente con el de despersonalización de las instituciones, que viene a realzar su grado de objetivación y termina por imponer nuevos tributos, ya sea a quienes lo detentan, ya sea al modo en que lo ejercen, como pasamos a mostrar. Un grado más de dicho proceso lo proporciona el argumento con el que Aristóteles remata su rechazo del cargo vitalicio, que por su

²⁹ *Política*, 1273b. Al respecto, cf. J. Teixidor, *Los cartagineses entre Aristóteles y Polibio*, en A. González Blanco - J.L. Cuchillos Illari - M. Molina Martos (coords.), *El mundo púnico. Historia, sociedad, cultura*, Murcia, Biblioteca Básica Murciana, 1994, pp. 131-139; J.B. Tsirkin, *Carthage and the Problem of Polis*, «Rivista di Studi Fenici», 1986, n° 2, pp. 129-141; F. Quesada Sanz, *En torno a las instituciones militares cartaginesas*, en B. Costa - J. H. Fernández (eds.), *Instituciones, Demos y Ejército en Cartago*, Eivissa, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 2009, pp. 143-174. Y, naturalmente, Polibio, *Historias*, VI, 50-51.

³⁰ *Política*, 1270b, 1271a. Véase también aquí Polibio, op. cit., VI, 48-49.

singularidad y carácter revolucionario se constituye en uno de los momentos-cumbre de su teoría, y que se sustancia en una crítica frontal del venerable sistema gerontocrático³¹. Los cargos no deben ser vitalicios porque la vejez llega a la mente tanto como al cuerpo. Nótese lo que Aristóteles proclama en esa frase. Los ancianos, por probos que puedan ser, al perder parte de sus facultades pierden la capacidad de llevar a cabo las funciones que les fueron encomendadas. Los ancianos, pues, no deben gobernar. La mente envejece con el tiempo, los achaques de la edad se convierten en achaques del cargo y la salud – conservación – de la ciudad se deteriora y periclita. De otro modo: la eficacia del poder depende de su acción constante sobre la ciudad, pero cuando se confunde tan estrechamente con las personas que lo detentan los años van sembrando de debilidad las fuerzas de dicha constancia. Es la juventud del poder la única que debe ser eterna, pues eterno es el fin del que se nutre, no la de quienes lo administran, meros ejecutores que se alternan en los cargos mientras éstos gozan la alternancia. Es esa eterna, inmarcesible juventud de que goza al despersonalizarse, uno de sus momentos de gloria, donde se sabe próximo a la perfección. Sin duda, su infinitud está constituida, medida, por la sucesión de las personas que lo usan, y su valor depende de la capacidad de éstas: pero no lo es menos que mientras él dura, el cargo se alterna y las personas pasan, y que es su eficacia el metro del mérito de aquéllas. Y no sólo: las hace trabajar para él por lo que valen en relación con él, por lo que valen en relación con las funciones que él les asigna, y no por lo que valen en sí, por lo que valen moralmente – aunque, en la práctica, la eficacia acabe virtuosa; como tampoco por lo que sienten o piensan sobre las demás cosas, y ni siquiera se interesa si son felices o no mientras son poderosos.

En cuanto al modo de ejercer el poder, es otra vez en las reflexiones acerca de la constitución espartana donde hallamos momentos estelares. En ella los éforos hacen lo que no deben hacer, esto es, ejercer un control absoluto sobre los asuntos más importantes, modo ése de actuar que les acerca peligrosamente al de los tiranos³².

³¹ Homero, en la *Ilíada*, nos da sobrados ejemplos de su vigencia y funcionamiento, como cuando por boca de Menelao se pide a Príamo «que sancione los juramentos en persona, ya que sus hijos son insolentes y desleales», lo que se explica en última instancia así: «Los sentimientos de los jóvenes siempre flotan en el aire» (III, vv. 105-108).

³² *Política*, 1270b.

Luego, contra ese desempeño ilimitado y omnímodo en el cargo vendrán también argumentos morales, pero el primero, el que vale incluso contra los hombres probos que detenten un poder susceptible de ejercerse de tal forma, es político – como política es también la consecuencia de alguno de los argumentos éticos: el relajamiento moral del que tantos de ellos hacen ostentación, en efecto, priva al detentador del poder (es decir: al poder) de su valor ejemplarizante, hurto ése que resta fe a la obediencia. Con todo, hay remedios legales contra eso, y aunque Aristóteles acentúe en su argumentación más el lado moral que el jurídico, ello se debe probablemente a que está reprobando el quehacer de hombres concretos – los miembros del consejo de ancianos, en este caso, tan símiles sin embargo a los éforos –, tan proclives al favoritismo por haber aceptado los favores de la corrupción. Tales remedios son, por un lado, la responsabilidad del que ejerce el cargo – tributo inmanente a su carácter *electivo*, que en la presente constitución Aristóteles resolverá dictando en contra de que lo sean ante los éforos: y que, en la nueva, resolverá fijando en la asamblea popular la sede desde donde exigir la rendición de cuentas³³. Y por el otro, la legalidad: los éforos, en efecto, no deberían fallar según su criterio, sino según «la palabra escrita y las leyes»³⁴. No se teme sólo el querer ocasional de un ser generalmente corrupto a causa de la miseria de su condición; es decir, no es al malo al que se teme: se teme igualmente que el justo actúe sólo según su arbitrio.

Los conceptos de responsabilidad, delimitación y legalidad, entretejidos, forman, junto al antevisto de participación, la red de garantías que protege al ciudadano de los abusos en los que el poder suele saldar su ejercicio. Pero Aristóteles, en su búsqueda de la organización que preserve a la ciudad del conflicto que destruye, idea nuevas medidas con las que plantar cara a los retos sociológicos que la desafían. Bien mirado, ya la participación era una de ellas – Spinoza, alumno excelso, saldrá bien ilustrado del aula –, pues no había razón para dejar fuera del gobierno de la comunidad a la mayor parte de sus miembros, sobre todo cuando, tras impedirle la defensa política de sus intereses, se pretendía su adhesión en aras de la concordia. Pero el

³³ No será mucho más preciso – Aristóteles no es Constant –, pero el principio, al menos, sí queda firmemente establecido; de paso, digamos que el potencial prevaricador aristotélico no lo tendrá tan fácil como el del politólogo suizo para salir indemne de sus actos delictivos.

³⁴ *Política*, 1271a. La idea se repetirá a propósito de la constitución cretense (1272b).

nuevo poder no se contentaba con eso. Quería eficiencia, y ésta no se contentaba con hacer justicia a una clase: especialmente porque si no se eliminaban ciertos fenómenos sociales propios de numerosas ciudades griegas, la medida anterior hubiera quedado probablemente como la última reliquia de un mundo lleno de buenas intenciones.

El concepto aristotélico de *politeia* es posiblemente el más ambicioso esfuerzo realizado en el mundo heleno por reconducir la heterogénea gama de poderes sociales hacia un único centro de imputación que abocara en un único sistema regulador. El intento no saboreará las mieles del triunfo, pues no conseguirá conducir su tensión unificadora hasta el trono de una única soberanía – Aristóteles no es Hobbes. Empero, los frutos obtenidos en su esfuerzo serán inmensos. La seguridad jurídica no tolera, afirma aquél, que la doctrina de Hipódamo acepte la presencia en la comunidad de hombres armados por su cuenta, porque las armas acabarán siendo en ella los únicos derechos políticos, y quienes no las poseen acabarán integrando las reservas de esclavos. Se trata de una nueva versión de desigualdad material, cuya existencia, en cualquiera de sus manifestaciones, destierra, antes o después, tanto la igualdad como la libertad política de la ciudad³⁵. Con similar rotundidad fallará contra el ordenamiento cretense, en el que la aristocracia identifica el hecho con el derecho al imponer la fuerza como ley: al sustituirla por su arbitrio cuando quieren. En un genial fragmento que hubiera firmado Madison, Aristóteles delata cómo las facciones configuran un interés especial al margen del general, y cómo esa conducta, abocando a la suspensión de la labor del gobierno, es semilla de futuras conflagraciones sociales. Una corona normativa será el tocado de dicho razonamiento: un régimen así, como el cretense, se dirá «constitucional», pero se trata más bien de una «oligarquía tiránica»³⁶.

Falta un último punto por considerar (faltaría aún otro más si Aristóteles hubiera hecho justicia a Platón dejando algunas acotaciones sobre el problema de la transición política). En nuestro análisis del

³⁵ *Política*, 1268a. Lo que, por cierto, equivaldría asimismo a desterrar la justicia de la misma, dada su conexión intrínseca con aquella (1261a). Véase J. Roberts, *Justice and the Polis*, en Rowe-Schofield (eds.), op. cit., p. 352 (una asociación tan estrecha en Aristóteles que, como dice el propio Rowe, es desde esa base desde donde Aristóteles enfoca la cuestión del reino ideal: cf. p. 374).

³⁶ *Política*, 1272b.

poder pasamos de puntillas sobre la cuestión de su naturaleza para detenernos en la de su ejercicio. El motivo ya lo dijimos. Pero nada se ha dicho todavía de una de las cuestiones más candentes y omnipresentes en la historia del pensamiento político: la del fundamento. Que suele confundirse con la del absoluto. ¿Existe esa fundamentación para la polis ideal aristotélica? La respuesta es no, y cabría por ende tenerla por revolucionaria de no ser por dos razones muy distintas. Una de ellas – quizá no sea extemporáneo traerla a colación aquí – es que, como bien ha demostrado Arendt, hasta las revoluciones mismas se han buscado su absoluto, han construido su propia religión. La otra es que, entre Herodoto y Jenofonte, Aristóteles había encontrado un precedente en Tucídides. A diferencia de la historia contada por aquéllos, especialmente por el primero, el magno notario de la guerra del Peloponeso sólo vio causas humanas en el mundo humano. Este, de pronto, se vio más ancho y más solo una vez desaparecidos los dioses de las acciones de los hombres: también más grande, más libre y más abierto – con menos héroes pero más *heroico*, cabría decir –, pero más turbio e incierto en cuanto menos religioso. Aristóteles recogería dignamente la antorcha de esa herencia al enviar, como parece harto probable, toda consideración acerca del oro divino presente en las almas de los gobernantes platónicos³⁷, al limbo de «consideraciones ajenas» con que la doctrina del maestro embarullaba la ciencia política.

Ahora bien, se puede entrar en el reino del absoluto por una puerta lateral, que las tiene. Es lo que desde siempre, y durante milenios, ha hecho el grueso de la teoría iusnaturalista – no sólo ella, a decir verdad –, que se valía del expediente de la ley natural para acabar dando el poder unas veces a los dioses y otras a su concentrado, al monopolista por excelencia: a Dios. Aristóteles también habla de las leyes, y de la justicia cuando trata de ellas. ¿Es ése el absoluto errante? Aborda el asunto en sus disquisiciones sobre el tratamiento dado por Hipódamo de Mileto a la reforma legal, y que constituyen otro hito más para el pensamiento. Resumiendo al máximo el de Aristóteles es menester concluir que ningún absoluto es posible, ni siquiera en el mejor régimen, el de los «libres e iguales». En efecto, pese a ver en la

³⁷ *Política*, 1264b. Una exposición de la crítica general desarrollada por Aristóteles frente a Platón el lector puede encontrarla en < http://espaceeducatif.ac-rennes.fr/jahia/webdav/site/espaceeducatif/groups/PHILOSOPHIE_Webmestres/public/Formation/PolGall.pdf >.

polis la comunidad perfecta, el fin-naturaleza del hombre, y pese a creer en la perfección de esta comunidad mejor, vale decir, que existe la mejor forma real para la materia social, sin embargo prescinde de todo absoluto, comprendido el de la justicia (platónica, la cual tenía, como se sabe, otro mayor que el suyo detrás: el del bien). Aquélla, para ser, necesita el antídoto de una cierta dosis de injusticia, de lo contrario se destruiría. ¿Cómo se llega a semejante paradoja? La pregunta inicial era más técnica: ¿deben cambiarse las leyes? Puesto que hay historia, y la historia es progresiva, incluso desde el punto de vista del conocimiento, es preciso reconocer que hay leyes, las más antiguas, que son toscas e injustas; puesto que en la historia se cambia, es preciso reconocer que son insuficientes. Es decir: es preciso reconocer que el cambio es preciso. ¿Cuánto preciso? ¿Hay criterios para medirlo? Sí: el valor de lo ganado cambiando; si es mucho, se deberá cambiar: mas si es poco será mejor aceptar el error, la afrenta, del gobernante y de la ley, porque el cambio continuo crearía una idea fija: la de la inutilidad de las leyes; y un sentimiento inmóvil: su consecuente desprecio. Medicina homeopática en el ámbito de la justicia, pues: ciertas dosis de injusticia garantizan la eficacia y el respeto de la ley³⁸. He ahí la paradoja necesaria por la que pasa la conservación de la comunidad. Porque, en último término, de eso se trata, como se habrá notado. Aquélla exige el cambio de leyes porque éstas van perfeccionándose con el tiempo, si bien requiere asimismo un cierto procedimiento en el cambio: medir, de acuerdo con el fin supremo – consigo misma, pues –, el ritmo y la intensidad del cambio. El poder que preserva la ciudad ha encontrado un instrumento más en las leyes, del mismo modo – y por repetir, más comprensiblemente aquí, cierta alusión anterior – que la nueva ciencia que lo estructura debe basarse más en la razón que en la tradición (son muchas más las enseñanzas presentes en el razonamiento abreviado, pero baste enumerar éstas).

³⁸ *Política*, 1268b, 1269a. La medida, como se ve, es lisa y llanamente revolucionaria. No sólo implica rebajar la ley de las cimas olímpicas en las que generalmente ha morado, sino que exige violar la letra para mantener su espíritu, o si se prefiere: deja de ser inteligible sin su complemento, lo ilegal, y por ende fuerza a lo injusto a formar parte de lo injusto. Aún estamos lejos, cierto, pero aquí se ha embocado ya, bien que con intenciones distintas, el camino que, en su *perfección*, llevará a un Maquiavelo a demandar circunstancialmente la violencia en aras de la seguridad del Estado (una medida con futuro, pues a ella se apuntan incluso ideólogos cristianos de la política, según tuvimos ocasión de poner de relieve en nuestro texto *Maquiavelo en Saavedra Fajardo. Las sombras de la virtud*, «Res Publica», 2008, n° 19, pp. 207-208).

Para concluir. Sin entrar en las profundidades de los conceptos referidos, ni exponer con mayor detalle su conexión sistemática, para lo cual hubiéramos debido recurrir al conjunto de la doctrina aristotélica, cosa que estaba fuera de nuestro proyecto³⁹; sin entrar en ello, decimos, sí hemos querido al menos reconstruir la teoría del poder que se obtiene de articular el conjunto de consideraciones dispersas en su crítica de una parte significativa de la teoría y la práctica políticas de la época. Para eso, por lo demás, nos ha hecho falta explorar en algún caso el subsuelo de los supuestos y ampliar en otros el recorrido hasta las consecuencias. Los intentos han confluído en una teoría inmanente del poder que tiene en el objetivo de la conservación de la polis su valor supremo y su meta final: tarea que lleva a cabo a través de un complejo proceso de tecnificación creciente, materializada en una organización constitucional que lo divide en diversos órganos, unos colectivos y otros individuales, que requiere la participación de todas las clases en la vida política – actividad que se realiza en los primeros – y su complemento con el acceso a los segundos con base en el mérito; una teoría que aspira a definir un poder en grado de proporcionar seguridad jurídica a los ciudadanos gracias tanto a su ejercicio constante cuanto al hecho de ejercerse responsablemente por individuos que se alternan en los cargos, que no los acumulan y que se limitan a las atribuciones determinadas por la legalidad; e igualmente, porque aspira a suprimir todas las condiciones materiales, sociológicas o económicas, que le impiden hacer lo que debe hacer. Al final, con su ejercicio, esa técnica se vuelve normativa porque el único modo que tiene el poder de ser eficaz es organizarse como quiere la justicia (rasgo éste apenas insinuado); aunque, eso sí, sin confundirse con ella: no hay justicia sin cierto poder autónomo; aquél, en suma, presupone determinadas propiedades para ser eficaz, que ni la voluntad *soberana* misma podría eliminar, por cuanto son precisamente la condición de su supervivencia.

En nuestra exposición hemos dejado entrever tanto algunas críticas a la doctrina aristotélica – que sean las clases en lugar de los individuos el componente ontológico último de su polis, que las clases sean monolíticas (aunque, recuérdese, el mérito empezaba a fracturar esos bloques) –, fallas que están presentes por doquier, y no sólo en el

³⁹ De haberlo hecho creemos que nos habría resultado factible rebatir la rotunda afirmación de Mose I. Finley de que «nunca existió en Atenas una teoría articulada de la democracia» (en *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1981, p. 134) o, cuando menos, matizarla lo suficiente para levantar dudas sobre la misma.

libro analizado⁴⁰. También hemos apuntado que la mayor parte de las ideas aquí lanzadas tendrán un desarrollo y una conexión sistemática posterior, aunque algunas son mencionadas sólo aquí (por ejemplo: nada se dirá en el resto del texto de quién debe proceder a la reforma legal). Falta quizá por señalar que si Aristóteles se hubiera demostrado enteramente coherente con la doctrina apenas esbozada, por fuerza hubiera debido reconsiderar sus ideas sobre algunas de las piezas más celebradas de su doctrina: el concepto de virtud, la función de la educación, las especulaciones acerca del régimen ideal y, por cierto, su tipología de las formas de gobierno.

⁴⁰ No hemos podido tomar siquiera en consideración, al centrarnos en este libro, otras igualmente tributarias de la doctrina, como el hecho de considerar la polis el único objeto de reflexión política, algo en realidad común al pensamiento griego en general, como bien señala Christian Meyer (*Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin, Goldmann Verlag, 1976, p. 399).

L'Europa cristiana del Duecento e la "Grande paura" tartara

di Stefano Simonetta
(Università Statale di Milano)

Ho incontrato per la prima volta Davide Bigalli nell'inverno del 1990, in una pagina del manuale (il Fumagalli-Parodi, uscito presso Laterza l'anno precedente) sul quale stavo preparando la parte istituzionale dell'esame di Storia della filosofia medievale: giovane studente di Filosofia, ancora a metà del mio percorso di studi quadriennale, non potevo in alcun modo immaginare che quell'esame mi avrebbe cambiato la vita – avrei poi scelto il mestiere di medievista – e che un decennio più tardi Davide ed io saremmo diventati prima colleghi e poi amici.

Quando alcuni suoi allievi mi hanno chiesto se avrei voluto scrivere qualcosa in occasione del suo settantesimo compleanno, la memoria mi ha riportato immediatamente a quella parentesi seguendo la quale ero potuto risalire – in uno degli scaffali della biblioteca del nostro Dipartimento che ospitava (e ospita ancora oggi) i libri donati da Mario Dal Pra – allo studio in questione, *I Tartari e l'Apocalisse*, in cui, come si evinceva dalle poche righe citate nel capitolo del manuale dedicato a Ruggero Bacone, veniva ricostruita una delle "Grandi paure" che periodicamente hanno contraddistinto la storia europea, ossia quella determinata dalla crescente pressione delle orde mongole lungo i confini orientali del nostro continente nei decenni centrali del XIII secolo. Ho quindi deciso di riprendere in mano quelle pagine di Davide, dopo averne lette molte altre, e di vedere quale impressione mi facessero, a tanti anni di distanza: il risultato è una sorta di recensione scritta a oltre quattro decenni dalla pubblicazione del libro (che, a sua volta, è una rielaborazione della tesi di laurea discussa da Bigalli all'Università di Firenze).

Lo scopo del libro, reso evidente dal sottotitolo (*Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone*), consiste nel descrivere il peculiare contesto storico al cui interno fiorì una riflessione francescana nella quale la spinta verso un rinnovamento radicale del sapere, della società e della Chiesa si saldava alla consistente presenza

di spunti millenaristici. In particolare, il grande progetto enciclopedico ideato da Ruggero Bacone e impostato, a livello metodologico, nei suoi tre celebri *opera* (*Opus Majus*, *Opus Minus*, *Opus Tertium*), affonda le sue radici nella convinzione che la cristianità debba dotarsi degli strumenti, innanzitutto culturali, indispensabili per affrontare lo scontro finale con le forze dell'Anticristo, il cui approssimarsi pare trovare crescente conferma in una serie di indizi fra i quali spicca – appunto – l'irresistibile avanzata tartara, giunta a minacciare l'assetto della cristianità dopo aver totalmente sconvolto il continente euroasiatico, dal Mar del Giappone al Mar Nero.

Bigalli si impegna perciò in una mappatura esaustiva delle chiavi interpretative cui l'Occidente cristiano sottopone le conquiste mongole, attingendo alle fonti più diverse (dalle cronache alle relazioni di missionari e diplomatici) per mostrare come assai spesso esse siano lette in una prospettiva escatologica che conferisce loro una posizione precisa nella *historia salutis*. Al contempo, il suo studio ci offre una ricognizione sulle reazioni emotive provocate dall'espandersi dell'impero dei Mongoli in un'Europa costretta a prendere coscienza della propria fragilità in maniera traumatica e a riflettere sulla graduale perdita di compattezza politica, sociale e perfino religiosa che aveva accompagnato il declino del sistema vassallatico-beneficiario.

Di fronte ai timori e alle inquietudini suscitate dal pericolo tartaro, si avverte con sempre maggior forza l'esigenza di superare divisioni e fratture che minano l'unità dell'Occidente latino; e il volume di Bigalli mostra come in un contesto simile sia la Chiesa di Roma a proporsi quale unico centro di potere davvero in grado di realizzare tale obiettivo e di assumere la guida della *respublica christianorum*, ponendosi alla testa delle iniziative militari e diplomatiche nei confronti dei Mongoli. Nel farlo, nell'avanzare con rinnovato vigore pretese di *plenitudo potestatis* che si traducono nell'accentuazione e nell'accentramento dell'autorità papale, la curia pontificia si sforza di subordinare a sé gli ordini mendicanti e di trasformarli in docili strumenti del proprio progetto politico, ma deve fronteggiare la resistenza di una parte del movimento francescano che, specie in Inghilterra (e segnatamente a Oxford), sotto l'influsso del gioachimismo, considera improcrastinabile una profonda riforma spirituale – ispirata al modello della Chiesa delle origini – la cui urgenza è messa in relazione al presunto avvicinarsi della fine dei tempi profetata da Daniele e dall'Apocalisse.

Al disegno e all'azione di pontefici quali Gregorio IX e Innocenzo IV, che muovono da una lettura del fenomeno mongolo sostanzialmente scevra da curvature apocalittiche, si contrappone così l'atteggiamento di coloro nella cui riflessione istanze di *renovatio* e attese escatologiche sono strettamente intrecciate, come avviene in Adamo Marsh e – più tardi – in Bacone. Quest'ultimo, tuttavia, trova un interlocutore prezioso in Clemente IV, la cui elezione (1264) pare offrire un'opportunità per il superamento del contrasto appena descritto; ed è la figura di Guy Foulques a suscitare in frate Ruggero la speranza di poter dare attuazione al suo sogno di palingenesi, inducendolo a sottoporre al pontefice i «rimedi» con i quali pensa che la *christianitas* possa ritrovare l'unità perduta e affrontare con successo le prove supreme da cui è attesa, in quella che si annuncia come la fase conclusiva della vicenda terrena dell'umanità. Le pagine che Bigalli dedica a questi due uomini, papa Clemente e maestro Ruggero, sono fra le più belle del libro, specie per la maniera magistrale in cui descrivono la riorganizzazione sapienziale del mondo cristiano (e, in ultima analisi, dell'intero genere umano) che Bacone ritiene possibile operare grazie al lavoro congiunto di una nuova tipologia di intellettuali e della guida pastorale di Clemente.

Oltre quarant'anni dopo essere stato concepito, *I Tartari e l'Apocalisse* continua a costituire un modello di riferimento insuperato per chiunque intenda ricostruire il modo in cui dottrine escatologiche e proposte concrete di riforma si rimandano vicendevolmente, come in un gioco di specchi, in una porzione cospicua dell'ecclesiologia politica tardomedievale. E a raccontare quella particolare “età dell'angoscia” che fu la metà del Duecento.

Disciplina della parola, educazione del cittadino.
Analisi del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* di Albertano
da Brescia*

di Fabiana Fraulini
(Università di Bologna)

Between the 12th and the 13th century the institutional evolution that took place in the Italian Communes determines a change into the communicative practices. This phenomenon was accompanied by a new consideration of speech. This paper examines the Liber de doctrina dicendi et tacendi, written by Albertanus of Brescia in 1245. According to this author, in order to guarantee common good and civil harmony, the power of language to affect both society and individuals requires rules and regulations that lead people to an ethical use of the speech.

Keywords: *Albertanus of Brescia, Italian Communes, Medieval Rethoric, Political Thought*

I. *Una nuova disciplina della parola: retorica e politica nei comuni italiani*

La riflessione sulla lingua, la cui disciplina e custodia risultano fondamentali per il raggiungimento della salvezza eterna – «La morte e la vita sono nelle mani della lingua» [*Prov.* 18.21] –, ha accompagnato tutto il pensiero medievale. Le parole degli uomini, segnate dal peccato, devono cercare di assomigliare il più possibile alla parola divina, di cui restano comunque un'immagine imperfetta. Prerogativa della Chiesa, unica depositaria della parola di Dio, il dispositivo di valori e di norme che disciplina la parola viene, tra il XII e il XIII secolo, messo a dura

* Negli ultimi anni si è assistito ad una fioritura di studi su Albertano da Brescia e, soprattutto, sul suo *Liber de doctrina dicendi et tacendi* (1245). In questa sede, verranno esposte alcune tesi discusse nella letteratura critica più recente. Ringrazio Riccardo Fedriga e Silvana Vecchio per l'attenta lettura di una prima versione del presente contributo.

prova dai cambiamenti avvenuti nell'articolazione sociale e nei bisogni culturali e religiosi delle collettività.

Lo sviluppo, nelle università, del sapere scolastico, fondato sulla *quaestio* e sulla *disputatio*, unitamente alla predicazione degli ordini mendicanti e alla crescente importanza dei mestieri nati dallo sviluppo del diritto e delle istituzioni cittadine, determinano una rinnovata attenzione alla disciplina della lingua, che non rimane più rinchiusa all'interno dei circuiti ecclesiastici, ma viene rivendicata dai ceti emergenti per i quali la parola è «veicolo culturale e strumento professionale» che «garantisce il prestigio e la competenza»¹.

Nella civiltà comunale, la disciplina e la custodia della parola si legano indissolubilmente all'ambito politico. Il mutamento delle pratiche della comunicazione e la conseguente riflessione sulla lingua vanno infatti di pari passo, nel *Regnum Italicum*, con la più significativa evoluzione istituzionale vissuta dalle città comunali, il passaggio dai governi consolari ai governi podestarili. Tra il 1180 e il 1220-1230, gli apparati consolari vengono di frequente sostituiti da un podestà forestiero, chiamato in città per un mandato di durata annuale e coadiuvato nell'esercizio del governo da un sistema di consigli che segna un allargamento della base sociale delle istituzioni cittadine.

In questo sistema politico-sociale, il nesso fra politica e retorica risulta strettissimo, tanto che si può parlare a pieno diritto di un movimento di «politicizzazione della parola, o comunque di chiara rilevanza sociale dell'atto di parlare»², movimento nel quale il possesso di una parola disciplinata, corretta, e retoricamente efficace diviene regola generale di comportamento, e base dell'educazione del cittadino. L'emergente organizzazione politica comunale si appoggia infatti in maniera determinante sulle pratiche della scrittura e dell'oralità. Il podestà, simbolo e garante dell'unità cittadina, per adempiere al suo ruolo di mediatore fra gli interessi delle varie parti (individui, famiglie,

¹ C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987, p. 95. Su queste nuove forme di oralità, si rimanda a J. Le Goff - J.C. Schmitt, *Nel XIII secolo. Una parola nuova* (1979), in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino, Sei, 1985², pp. 307-331; J. Le Goff, *Alle origini del lavoro intellettuale in Italia. I problemi del rapporto fra la letteratura, l'università e le professioni*, in *Letteratura italiana*, direzione di A. Asor Rosa, vol. I (*Il letterato e le istituzioni*), Torino, Einaudi, 1982, pp. 649-679.

² E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, «Quaderni storici», N.S., 63 (1986), pp. 687-719: 688.

consorterie e fazioni), deve possedere una scienza della politica professionale della quale la retorica costituisce lo strumento imprescindibile. Inoltre, lo sviluppo di un sistema di consigli, assemblee cittadine e comunali, organi di governo, commissioni, permette di coinvolgere nella discussione politica un numero più cospicuo di cittadini rispetto a quanto accadeva in precedenza, e viene a costituire un potente incentivo a elaborare pratiche di eloquenza rispondenti alle esigenze del confronto politico, mentre gli scambi e le relazioni diplomatiche favoriscono la diffusione dell'oratoria di ambasciata.

Allo stesso tempo, il bisogno di un maggior controllo delle attività politiche, congiuntamente allo sviluppo dell'autocoscienza dell'organismo comunale, porta ad un notevole incremento di produzione di atti scritti e ad una grande opera di raccolta della documentazione precedente in forme nuove: si tratta della cosiddetta «rivoluzione documentaria»³. Infine, gli ordini mendicanti sviluppano diverse tecniche della predicazione, tali da risultare al tempo stesso flessibili ed efficaci, adatte ai differenti tipi di uditori cui i sermoni sono rivolti.

Di fronte a queste svariate esigenze, si avvia un processo di «frammentazione della retorica»⁴, ossia di specializzazione e divisione di codesta arte in varie forme di retorica applicata, ciascuna rispondente a precise esigenze pratiche: «l'epistolografia dell'*ars dictandi*»⁵,

³ G. Milani, *I comuni italiani*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 75. Sulle pratiche della scrittura in ambito comunale, si vedano inoltre F. Bruni, *L'ars dictandi e la letteratura scolastica*, in *Storia della civiltà letteraria italiana*, direzione di G. Barberi Squarotti, vol. I (*Dalle origini al Trecento*, 1990), t. I, Torino, Einaudi, pp. 155-210; E. Artifoni, *Città e Comuni*, in Aa.Vv., *Storia medievale*, Roma, Donzelli, 1998, pp. 363-386.

⁴ L'espressione è di Brian Vickers: *Storia della retorica* (1989), tr. it. di R. Coronato, Bologna, il Mulino, 1994, p. 285.

⁵ Precettistica della scrittura epistolare. Sull'*ars dictandi*, si vedano E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in P. Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Roma, Publications de l'École française de Rome, 1994, pp. 157-182; Id., *Sapientia Salomonis. Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les dictatores italiens (première moitié du XIII^e siècle)*, in R.M. Dessi - M. Lauwers (a cura di), *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice, 1997, pp. 291-310; F. Bruni, *L'ars dictandi e la letteratura scolastica*, cit.; A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 31-40 (cap. VII: *Le artes dictandi*).

l'eloquenza laica e civile dell'*ars concionandi*⁶, la retorica della versificazione delle *poetriae*, e infine l'eloquenza religiosa della predicazione»⁷.

Ciò che avviene nell'ambito comunale non può tuttavia essere ridotto ad una semplice moltiplicazione di tecniche e strumenti retorici funzionale a ruoli pratici. Sulla spinta di un funzionamento delle istituzioni che necessita di un'intensificazione delle pratiche comunicative, il sistema stesso del sapere viene riorganizzato intorno alle dottrine e alle pratiche della parola: retorica e politica risultano così strettamente congiunte⁸. Uno degli aspetti fondamentali di questo processo di riorganizzazione del sapere intorno alla retorica è il nuovo atteggiamento degli uomini di lettere.

Tra il XII e il XIII secolo, si era diffusa presso i maestri del *dictamen* una concezione della retorica che si potrebbe definire "sapienziale": un sapere elitario e virtuosistico, dai risvolti teologici, riservato a una casta ristretta di *litterati* e precluso agli indotti⁹. Questo

⁶ La *concio* può essere definita come «un'allocuzione a scopo esortativo, di argomento civile e di oggetto vario, per lo più concernente la pace, la guerra o la discordia intestina, tenuta di fronte a un pubblico ampio, nel contesto di un'assemblea o di spazi aperti come una piazza o un campo di battaglia» (E. Artifoni, *Una forma declamatoria di eloquenza politica nelle città comunali [sec. XIII]: la concione*, in L. Calboli Montefusco [a cura di], *Papers on Rhetoric, VIII [Declamation]*, Roma, Herder, 2007, pp. 1-27: 6). Cfr., inoltre, E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, «Quaderni medievali», 35 (1993), pp. 57-78.

⁷ E. Artifoni, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit., p. 164. Sui vari generi della retorica medievale, in questa sede solamente accennati, si rimanda agli articoli di Artifoni sopra citati, nonché a P. Cammarosano, *L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII^e - XIV^e siècle)*, «Bibliothèque de l'école des chartes», 158 (2000), pp. 431-442; B. Vickers, *Storia della retorica*, cit., pp. 285-331 (cap. IV: *La frammentazione medievale*); A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica*, cit. Sulla predicazione, cfr. *infra*, nota 65.

⁸ Sul rapporto retorica-politica nei comuni, cfr. E. Artifoni, *Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento*, in M. Baldini (a cura di), *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, Atti del convegno (Signa, 23-24 febbraio 2001), Signa, Allegri, 2002, pp. 23-36; C. Segre, *La prosa del Duecento*, in Id., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Milano, Feltrinelli, 1976², pp. 13-47.

⁹ «On voulait présenter l'*ars dictaminis* comme une doctrine élevée et difficile, riche de secrets inouïs, dont la connaissance pouvait unir maîtres et élèves dans un heureux cercle d'hommes d'élite: la réemploi d'un matériel d'origine biblique donnait à l'opération une charge aggressive d'autorité, comme si le texte était soutenu par une voix qui parlait aux hommes depuis une dimension indiscutable, par définition» (E.

atteggiamento si esprimeva in una dura critica verso quelle forme di comunicazione politica – ad esempio, la concione – che stavano diventando prerogativa di laici colti entrati in quegli anni, a seguito delle trasformazioni politiche, a far parte dei nuovi assetti istituzionali.

Verso la metà del XIII secolo, a questa idea dei *litterati* come depositari di una sapienza esclusiva inizia a sostituirsi una nuova concezione dell'impresa culturale, intesa come una redistribuzione collettiva del sapere all'interno delle città, avente come scopo la formazione del cittadino. Teorizzata da uomini estranei al contesto universitario, esponenti delle amministrazioni comunali, quest'idea, imperniata sulla convinzione dell'educabilità dell'uomo attraverso la cultura e l'insegnamento, si esprime in volgarizzamenti dal latino e nella stesura di trattati didattici e opere enciclopediche, scritti sovente in volgare, o in un latino paratattico lontano dai virtuosismi caratteristici dello stile dei dettatori. In queste opere, si sviluppa una riflessione sulla parola, incentrata sul rilancio della cosiddetta «dottrina delle circostanze (*circumstantiae locutionis*)». Strumento necessario per disciplinare e custodire la parola, la dottrina delle circostanze, che si riassume nel versetto «*quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras* (ricerca chi sei tu parlante, che cosa dici, a chi, perché, come e quando parli)», identifica gli atti di locuzione come relazioni variabili fra un soggetto parlante, un oggetto, un pubblico, un contesto e una tecnica¹⁰. L'analisi delle relazioni presenti nell'atto della *locutio*,

Artifoni, Sapientia Salomonis. *Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les dictatores italiens [première moitié du XIII^e siècle]*, cit., p. 293). Oltre a quest'articolo, si vedano, sempre di Artifoni: *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit.; *Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento*, cit.; *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 2004, pp. 195-216: 215-216.

¹⁰ «La lista delle circostanze risale alla retorica greca, che la tramanda a quella latina, la quale a sua volta la trasmette all'*ars rhetorica* medievale» (C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, in E. Becchi [a cura di], *Storia dell'educazione*, Scandicci, La Nuova Italia, 1987, pp. 165-179: 176). Sulla dottrina delle circostanze, si rimanda a C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 73-102 (cap. III: «*Quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras*»); E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, cit., p. 75; Id., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit., pp. 170-172.

consentendo d'intervenire prima che la parola sia pronunciata, vincola l'atto del parlare ad una serie di norme, che vanno a costruire una disciplina etica della parola. Le circostanze costituiscono quindi uno strumento flessibile per quanti, in società, debbano prendere la parola. Ci troviamo di fronte ad una visione della retorica incentrata sull'aspetto comunicativo e collettivo, ormai lontana dalla concezione propria dei dettatori.

II. *I trattati morali di Albertano da Brescia*

L'opera che maggiormente rappresenta questa nuova visione della retorica è il *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, composto nel 1245 da Albertano da Brescia.

Sulla vita di quest'autore le notizie sono scarse¹¹, e spesso ricavate dai riferimenti presenti nelle sue opere. *Causidicus*¹², come

¹¹ Diversa è la posizione di James M. Powell: «Although previous writers have stressed the paucity of documents available for a study of Albertanus, he is surprisingly well-documented for a person of his station» (J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 2). Per notizie sulla vita di Albertano, cfr. A. Checchini, *Un giudice nel secolo decimoterzo: Albertano da Brescia* (1912), in Id., *Scritti giuridici e storico-giuridici*, 3 voll., Padova, Cedam, 1958, vol. I (*Problemi di metodologia e di teoria generale del diritto*), pp. 185-235; A. Graham, *Albertanus of Brescia*, in C. Kleinhenz (a cura di), *Medieval Italy: An Encyclopedia*, 2 voll., New York - London, Routledge, 2004, vol. I, pp. 9-11; P. Guerrini, *Albertano da Brescia*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960, p. 669; M. Pastore Stocchi, *Albertano da Brescia*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970, pp. 96-97.

¹² Sul significato del termine *caudicus*, col quale Albertano designa se stesso, non vi è accordo fra gli studiosi. Carla Casagrande, riprendendo l'analisi di Aldo Checchini (*Un giudice nel secolo decimo terzo: Albertano da Brescia*, cit., pp. 190-192), parla di «esperto di legge, professionista di formazione giuridica che può prestare la sua opera come giudice, come avvocato, come consigliere, come funzionario dei pubblici poteri» (C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, cit., p. 168). Opponendosi a tale interpretazione, Powell accoglie invece la definizione data da D.M. Walker (*The Oxford Companion of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1980, cit. in J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., p. 11, nota 1) dei *causidici* come «not scholarly lawyers and indeed rather despised legal learning but orators knowing only enough law to understand the advice they got from the juriconsults». A proposito di questa posizione, Paola Navone (*Introduzione ad Albertano da Brescia, Liber de doctrina*

egli stesso si definisce nei suoi trattati, Albertano è tra i protagonisti della politica cittadina dell'Italia comunale. Dopo aver compiuto gli studi, probabilmente a Bologna o a Padova, nel 1226 partecipa, in qualità di ufficiale del podestà di Brescia Rambertino dei Rambertini, alla conferma dei patti giurati della lega stretta dalle città lombarde a Mosio contro Federico II. Durante la guerra contro l'imperatore, gli è affidata, nel 1238, la difesa del castello di Gavardo, ma viene fatto prigioniero e condotto nelle carceri di Cremona, dove compone il primo dei suoi trattati morali, il *Liber de amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vite*. Rimesso in libertà, torna in patria, e partecipa attivamente alla vita politica del comune. Nel 1242 è a Genova come *assessor* (consulente legale) al seguito del podestà Emanuele Maggi, suo conterraneo. Non si hanno più notizie di lui dopo il 1253.

La produzione letteraria a noi nota di Albertano si compone di cinque sermoni, di forte impianto religioso, databili tra il 1243 e il 1253 e rivolti alle corporazione dei causidici¹³, e da tre trattati didattico-

dicendi et tacendi: la parola del cittadino nell'Italia del Duecento, a cura di P. Navone, Firenze, Sismel - Ed. del Galluzzo, 1998, p. XXIII, nota 3) obietta che Paolo Guerrini (*Albertano da Brescia*, cit.) riporta che Albertano è iscritto al collegio dei giudici di Brescia, e ciò implicherebbe necessariamente una formazione giuridica dell'autore duecentesco. Da tali punti di vista si discosta Enrico Artifoni (*Prudenza del consigliere. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia [1246]*, cit., p. 201), il quale, messa in rilievo la difficoltà di determinare con esattezza il significato della parola in un «universo lessicale che di fatto era allora in via di decantazione», sostiene che «è molto probabile che i due vocaboli di giudice e causidico siano sinonimi in quanto alle funzioni esercitate e riflettano una situazione lessicale ancora mobile, anteriore alla prevalenza esclusiva del termine *iudex* che si verificherà nella seconda metà del secolo: fatto sta che i giudici o causidici possono svolgere, a seconda dei momenti, l'attività di avvocato, di giudice, e appunto di fornitore di *consilia*». Frances Andrews (*Albertano of Brescia, Rolandino of Padua, and the Rhetoric of Legitimation*, in I. Alfonso - H. Kennedy - J. Escalona [a cura di], *Building Legitimacy. Political Discourses and Forms of Legitimation in Medieval Societies*, Leiden, Brill, 2004, pp. 319-339: 327), dopo aver esaminato alcune delle posizioni sopra esposte, conclude che «his career reflects the typical combination of arms and administration of a city professional. He [...] certainly had some understanding of civil law and was a good public speaker – both as a *causidicus* and as a preacher – and indeed must have been an expert in the art of persuasion».

¹³ Uno dei sermoni viene pronunciato da Albertano davanti ad una riunione dei notai e dei causidici di Genova nel 1243 (*Sermone inedito di Albertano giudice di Brescia*, a cura di L.F. Fè d'Ostiani, Brescia, Favoni, 1874); gli altri quattro, rivolti ai causidici

morali, cui l'autore bresciano deve la propria fama. Nel primo trattato ad aver visto la luce, il già citato *De amore* (1238), l'autore bresciano, tramite l'analisi dei quattro oggetti dell'amore umano (Dio, il prossimo, i beni corporei e i beni incorporei), affronta la questione dei rapporti sociali e familiari, dando vita ad un'etica strettamente legata all'ambiente comunale. Al *Liber de doctrina dicendi et tacendi* (1245), dedicato specificamente alla costruzione di un'etica della parola, segue il *Liber consolationis et consilii*¹⁴ (1246), racconto allegorico sotto forma di dialogo tra Melibeeo e la moglie Prudenza. Quest'ultimo trattato è incentrato sul tema consiliare, ossia sulla corretta valutazione dei pareri e dei consigli, la quale viene individuata come via maestra per il raggiungimento di una buona condotta dal punto di vista tanto morale quanto sociale¹⁵.

di Brescia, sono probabilmente da lui pronunciati durante le riunioni della loro confraternita che si svolgevano nella chiesa francescana di San Giorgio martire (*Sermones quattuor*, a cura di M. Ferrari, Lonato, Fondazione Ugo da Como, 1955). Allo studio del ruolo delle confraternite cui Albertano appartiene, nonché alla sua attività di predicatore laico si è dedicato J.M. Powell in *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 90-106 (cap. V: *Congregatio Nostra. The Role of the Confraternity in the Formation of the Professional*). Sul fenomeno confraternale nei comuni italiani, si rimanda a M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna, Clueb, 2006; G. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia, Queriniana, 1978; R. Rusconi, *Tra movimenti religiosi e confraternite in Italia*, in J. Delumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, cit., pp. 331-347.

¹⁴ Attualmente, esiste l'edizione critica di uno solo dei tre trattati, il *Liber de doctrina dicendi et tacendi* (Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, cit. [d'ora in poi: *De doctrina*]). Per gli altri due trattati, si fa riferimento alle seguenti edizioni: *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vite*, ed. S.L. Hiltz, Ph. D. Diss., University of Pennsylvania, 1980; *Liber consolationis et consilii ex quo hausta est fabula de Milibeeo et Prudentia*, ed. Th. Sundby, Havniae, 1873. Per quanto riguarda i sermoni, cfr. *supra*, nota 13. Varie edizioni dei testi di Albertano sono presenti nel sito < <http://freespace.virgin.net/angus.graham/Albertano.htm> >.

¹⁵ Alcuni studiosi, al contrario, interpretano il *Liber consolationis et consilii* come trattato sulla vendetta. Cfr. A. Checchini, *Un giudice nel secolo decimo terzo: Albertano da Brescia*, cit., pp. 223-235; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 74-89 (cap. IV: *The Attack on the Vendetta*); J.-C. Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale* (2003), tr. it. di A. Pasquali, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 400-404.

Questi trattati, ciascuno dei quali dedicato ad uno dei figli, Vincenzo, Stefano e Giovanni¹⁶, si inseriscono entro un ampio progetto pedagogico unitario, di volta in volta applicato a temi in via di definizione a quel tempo nell'etica comunale. Mentre in ambito comunale si diffondono i cosiddetti «trattati preumanistici sul governo cittadino ad uso del podestà» – letteratura politica che analizza quali forme di governo e quali virtù dei governanti siano necessarie affinché la comunità politica possa raggiungere la concordia e la pace, presupposti indispensabili per la gloria e la grandezza¹⁷ –, nei testi di Albertano l'attenzione è rivolta ad un «momento politico anteriore, preliminare a quello professionale: l'educazione del cittadino nella *res publica* comunale»¹⁸. Il *causidicus* bresciano ritiene infatti che le azioni del singolo assumano senso solo nel loro legame con il consorzio sociale, e cerca pertanto di costruire un'etica della cittadinanza finalizzata allo sviluppo di un'ordinata convivenza civica¹⁹.

L'impostazione didattica dei trattati emerge anche dallo stile utilizzato. In opposizione alle raffinate scelte stilistiche tipiche del *dictamen*, Albertano, preoccupato della responsabilità morale della parola, impiega una prosa latina piana e semplice, in cui l'autore si annulla nelle citazioni costringendo il lettore a concentrarsi solo sulle *auctoritates* legate fra loro in una monotona paratassi: uno «stile basso,

¹⁶ «Da un lato la dedica familiare aveva antecedenti in una lunga tradizione letteraria, e d'altro canto serviva a sancire, come un ideale passaggio di consegne, la devozione alle generazioni successive di un tesoro enciclopedico, che Albertano percepiva, al pari di un patrimonio, come una conquista e un'acquisizione personale» (E. Artifoni, *L'arte di essere cittadini. L'educazione sociale nell'età dei Comuni*, «Storia e dossier», 21 [1988], pp. 15-19: 17).

¹⁷ Cfr. Q. Skinner, *Virtù rinascimentali* (2002), tr. it. parz. di C. Sandrelli, Bologna, il Mulino, 2006; M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza di governo tra XIII e XVII secolo* (1992), Roma, Donzelli, 1994, pp. 3-48 (cap. I: *L'acquisizione del linguaggio della politica*).

¹⁸ E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, cit., p. 702.

¹⁹ Cfr., su questo aspetto, oltre agli articoli di Artifoni sopra citati, D. Romagnoli, «*Disciplina est conversatio bona et honesta*: anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam», in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Atti del convegno (Bologna, 7-9 ottobre 1993), Bologna, il Mulino, 1994, pp. 507-537: 525-529.

o, meglio, non stile»²⁰, che allontana la parola da ogni virtuosismo retorico per recuperarla nel suo valore morale.

III. // Liber de doctrina dicendi et tacendi

L'importanza sociale del parlare e del tacere regolato è il punto intorno a cui ruota l'elaborazione teorica di Albertano. Il linguaggio, in quanto strumento che esprime le relazioni tra i membri della comunità, è strettamente connesso con la dimensione politica. Il potere della lingua di influenzare la società e gli individui implica la necessità di norme e prescrizioni che guidino gli individui ad un uso etico della parola, in vista del bene comune e della concordia civile. Albertano cerca di rispondere a queste esigenze tramite la stesura del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, opera nella quale il tema del parlare e del tacere trova una compiuta teorizzazione.

Questo trattato, dedicato al figlio Stefano, è contraddistinto da una struttura ordinata, articolata, secondo il modello delle *circumstantiae locutionis*, in sei capitoli, ognuno riservato all'analisi di una delle particelle che compongono il versetto *quis, quid, cui dicas, cur, quomodo, quando requiras*. I capitoli si sviluppano in affermazioni brevi e concise, ciascuna delle quali è seguita da citazioni autorevoli che la confermano. Albertano, in questo modo, inserisce le proprie dottrine nel solco rassicurante della tradizione, utilizzando passi delle *Sacre Scritture* e di autori classici e medievali²¹ per sostenere e corroborare le proprie asserzioni.

²⁰ G.C. Alessio - C. Villa, *Il nuovo fascino degli autori antichi tra i secoli XII e XIV*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, direzione di G. Cavallo, P. Fedeli e A. Giardina, vol. III (*La ricezione del testo*), Roma, Salerno Editrice, 1990, pp. 473-511: 506. Oltre a questo contributo, si vedano, sullo stile dei trattati, C. Villa, *I classici*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, direzione di G. Cavallo, C. Leonardi ed E. Menestò, vol. I (*La produzione del testo*), t. I, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 479-522; Ead., *Progetti letterari e ricezione europea di Albertano da Brescia*, in F. Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, Atti del convegno (Brescia, 19-20 maggio 1994), Brescia, Grafo, 1996, pp. 57-67: 59-61.

²¹ Sulle *auctoritates* cui fa riferimento Albertano, si rimanda a P. Navone, *Introduzione a De doctrina*, pp. XXXVIII-XLIV.

Il testo si apre con un prologo contenente le intenzioni dell'autore. Dopo l'*invocatio*, Albertano esplica le motivazioni che l'hanno condotto alla composizione del trattato:

Poiché molti sbagliano nel parlare e non vi è nessuno che sia in grado di domare del tutto la propria lingua, secondo la testimonianza di san Giacomo, che disse: «La natura delle bestie feroci e dei serpenti e degli uccelli e di tutti gli altri animali è stata domata e addomesticata dalla natura umana, la propria lingua invece nessuno può domarla», per questa ragione io, Albertano, mi sono preso l'incarico di esporre per te, Stefano, figlio mio, una breve dottrina del parlare e del tacere, compendiata in un solo versetto²².

Tuttavia, poiché le parole racchiuse nel versetto sono dense di significato e al contempo universali, e l'universalità genera scarsa chiarezza, Albertano si propone di spiegare ogni singola circostanza sulla quale il figlio, ogniqualvolta voglia parlare, dovrà riflettere. L'atto del parlare presuppone infatti un'attenta introspezione che deve precedere ogni uso del linguaggio: «quando desideri parlare devi iniziare da te stesso, sull'esempio del gallo, che, prima di cantare, si percuote tre volte con le ali. Pertanto all'inizio del tuo discorso, prima che lo spirito generi parola sulla tua bocca, ricerca te stesso ed ogni singolo vocabolo di questo versetto, analizza cioè te stesso e non interrogarti una sola volta, ma ripetutamente»²³.

Dopo il breve proemio, inizia il trattato.

3.1. *Quis: riflessione del parlante su se stesso*

La prima circostanza analizzata, *quis*, impone a colui che parla un'attenta riflessione su se stesso. Per un corretto uso del linguaggio, il

²² *De doctrina*, prologo, 2-4: «Quoniam in dicendo multi errant nec est aliquis qui linguam suam ad plenum valeat domare, beato Jacobo hoc testante, qui dixit: "Natura bestiarum et serpentum ac volucrum et ceterorum domatur et a natura humana domita sunt, linguam autem suam nemo domare potest", ideo ego, Albertanus, brevem doctrinam super dicendo atque tacendo uno versiculo comprehensam tibi, filio meo Stephano, tradere curavi».

²³ *De doctrina*, prologo, 8-9: «Tu igitur, fili karissime, cum loqui desideras a temet ipso incipere debes, ad exemplum galli, qui antequam cantet cum alis ter se percutit. In principio itaque dicti tui, antequam spiritus ad os tuum verba producat, te ipsum et omnia verba in hoc versiculo posita requiras, id est inquiras te ipsum et a te ipso non solum queras, sed iterum queras».

parlante dovrà infatti interrogarsi su chi egli sia e se il discorso sul quale vuole intervenire gli si addica oppure no; dovrà prestare attenzione a non rimproverare un altro per qualcosa di cui egli stesso potrebbe essere rimproverato; dovrà riconoscere la propria esperienza o inesperienza in merito all'argomento di cui vuole parlare. Propria del saggio è la capacità di valutare queste condizioni e di prediligere, eventualmente, il silenzio. La scelta del silenzio costituisce un esercizio di controllo morale che consente al sapiente di intervenire, prima che la parola venga pronunciata, sulle conseguenze intrinsecamente connesse all'uso del linguaggio: lo stolto è colui che non sa parlare, perché non sa tacere.

La pratica della parola ha ripercussioni non solo sul parlante, ma sull'intera comunità di appartenenza: fondamentali risultano quindi le conseguenze che una parola indisciplinata può determinare. Per questo motivo, Albertano si sofferma in particolare su due aspetti che il parlante è tenuto a valutare prima di profferire parola: il suo stato d'animo, e il possibile effetto del suo parlare. Chi si trova in preda all'ira, o a qualche turbamento interiore, deve tacere. La pericolosità dell'ira è un tema che ricorre più volte nel corso del trattato. Peccato capitale, elemento di disgregazione dei rapporti sociali, l'ira può avere effetti nefasti sulla collettività, andando ad intaccare la concordia e la pace, fondamenti del vivere associato²⁴. L'ira e l'impulsività, impedendo un corretto discernimento del vero dal falso, non si accordano con la ragione, che deve guidare il parlante nell'analisi degli effetti del parlare: «alcune cose infatti che all'inizio sembrano buone avranno un effetto negativo»²⁵. Per evitare la pericolosità insita nel cattivo uso del linguaggio determinato dall'impulsività o dall'ira, è necessaria una riflessione accurata dell'opportunità del parlare. «Se dunque ti coglie il dubbio se le parole che vuoi dire siano o no portatrici di un buon effetto, devi tacere piuttosto che parlare»²⁶, soprattutto perché le parole, una volta dette, non si possono più richiamare indietro: «le parole infatti sono quasi come frecce: è facile

²⁴ Sull'ira, cfr. C. Casagrande - S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 54-77.

²⁵ *De doctrina*, I, 33: «Nam quedam ab initio videntur bona que malum effectum sunt habitura».

²⁶ *De doctrina*, I, 36: «Si autem in verbo quod dicere velis dubium appareat utrum bonum effectum sit habiturum an non, silere debes potius quam dicere».

scoccarle, è difficile estrarle»²⁷. Occorre pertanto pronunciarle con molta cautela e prudenza: «perciò nei casi dubbi è meglio tacere piuttosto che parlare, così come nelle situazioni dubbiose è meglio non fare piuttosto che fare»²⁸. Compare qui un concetto che risulta basilare per la teorizzazione dell'autore bresciano: la corrispondenza tra *dire* e *fare*. Il passaggio dal campo della parola al campo dell'azione è una delle peculiarità del testo di Albertano, il quale, come vedremo, pone la dottrina del parlare disciplinato a fondamento della costruzione di un'etica della cittadinanza comunale.

3.2. Quid: *la parola del cittadino*

La trattazione della circostanza *quid* analizza l'elenco di tutte le parole da evitare e delle parole da dire. La parte iniziale del capitolo si sviluppa secondo una serie di coppie antinomiche. La prima partizione, fondamentale, prende in esame il vero e il falso: «al di sopra di ogni altra cosa bisogna infatti onorare la verità»²⁹, che avvicina gli uomini a Dio. Nonostante il valore religioso della verità, la prospettiva che più interessa Albertano resta quella del rapporto individuo/società, e delle conseguenze della verità/falsità sul piano sociale.

La verità, infatti, non solo dev'essere «semplice» e «pura»³⁰, ma deve essere «tale che ti si creda, altrimenti potrebbe essere presa per menzogna e valere come falsa affermazione»³¹. All'interno di una repubblica cittadina italiana del Duecento, ossia in una «società di interconoscenza, stretta da reti di solidarietà costituite da parentela, amicizia e vicinanza, per il cui funzionamento era indispensabile godere di una buona fama»³², la perdita di credibilità connessa alla

²⁷ *De doctrina*, I, 39: «Verba enim sagittis sunt quasi similia: facile emittuntur, difficile extrahuntur». «Il campo metaforico parola/dardo, di ampia diffusione, è ambivalente: positivo, perché i *verba* saettati 'centrano' il bersaglio; negativo e disciplinare, perché, come le frecce, non si possono più richiamare e vanno dunque scoccati con cautela» (E. Artifoni, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, cit., p. 705).

²⁸ *De doctrina*, I, 41: «Unde in dubiis melius est tacere quam dicere, sicut et in factis dubiis melius est non facere quam facere».

²⁹ *De doctrina*, II, 4: «Super omnia enim veritas est colenda».

³⁰ *De doctrina*, II, 17: «Veritatem ergo puram dicas et simplicem».

³¹ *De doctrina*, II, 21: «Et talem veritatem dicas quod tibi credatur, alioquin pro mendacio reputaretur et vicem falsitatis optineret».

³² E. Artifoni, *Segreti e amicizie nell'educazione civile dell'età dei comuni*, «Micrologus», 14 (2006), pp. 259-274: 260. Cfr., inoltre, Id., *Preistorie del bene*

mendacium risulta deflagrante per l'individuo, il quale viene isolato dal contesto sociale.

Essere sinceri, tuttavia, non basta: «Devi dunque dire la verità in modo tale che il tuo dire abbia valore di giuramento e non ci sia nessuna differenza tra la tua semplice affermazione e il giuramento»³³. Il richiamo alla sacralità del giuramento è particolarmente significativo in un ambito nel quale questa pratica, che lega gli uguali tramite un contratto orale solenne, costituisce il fondamento giuridico e sociale del comune, assicurando la concordia civile. L'importanza del giuramento quale pilastro della società comunale è ben riassunta da queste righe di Paolo Prodi:

il giuramento è la base contrattuale generale non solo per i patti di soggezione e associazione ma per i casi della vita quotidiana, matrimoni, doti, testamenti e negozi che si espandono a causa dei rinascenti commerci [...]. [G]ià nella prima metà del secolo XI i giuramenti collettivi hanno acquistato all'interno delle città in sviluppo una duplice valenza: da una parte lo sviluppo di un sistema di pacificazione tra fazioni, gruppi di famiglie, consorterie con la partecipazione di congiuratori secondo il diritto germanico e il riconoscimento di autorità arbitrali capaci di dirimerne la controversie; dall'altra la costituzione, all'interno stesso dei gruppi sociali e della associazioni di mestiere (gilde), di poteri e impegni regolamentari e personale per la difesa e il rispetto degli interessi di gruppo e di categoria. Il comune, in sostanza, quali che siano gli eterni dibattiti sulle sue origini, nasce come istituzione di pace fondata su un tessuto di molteplici e collettivi giuramenti che tendono a integrarsi faticosamente, dando luogo a nuovo potere e a nuovo diritto³⁴.

comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento, in Aa.Vv., *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*, Atti del convegno (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2012, pp. 63-87: 78.

³³ *De doctrina*, II, 12: «Ita ergo veritatem loqui debes ut dictum tuum habeat pondus iurisiurandi et nichil intersit inter tuam simplicem assertionem et iusiurandum».

³⁴ P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 116-117. Sul giuramento, cfr. C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 266-275.

Tramite una parola corretta e misurata viene così mantenuta e rinnovata la concordia civile posta in essere dal giuramento.

Prima di passare all'analisi delle altre coppie (utile/vano, razionale/irrazionale, parole dolci/dure, parole gentili/mordaci, parole belle/turpi, parole chiare/ambigue), Albertano ricorda che «come non devi dire cose contrarie alla verità, allo stesso modo non devi neppure farle»³⁵. Ritorna qui l'attenzione per il fare, strettamente legato al dire.

Conclusa l'analisi delle parole necessarie a mantenere la concordia e salvaguardare così l'ordinamento sociale, l'autore passa ad affrontare, mediante lo studio di un elenco di parole da evitare, le conseguenze che parole non misurate possono produrre sulla comunità politica. Ampio spazio, in particolare, è dedicato alle parole aggressive, e, soprattutto, alle parole che pongono i cittadini gli uni contro gli altri: «ricerca di non dire né fare nulla di offensivo o di oltraggioso»³⁶. Oltre al richiamo al legame tra il dire e il fare, per cui tra il dire qualcosa di offensivo e il fare qualcosa di offensivo non pare vi siano differenze sostanziali, si riscontra, nelle argomentazioni di Albertano, una seria preoccupazione per gli effetti di tali parole nel contesto cittadino: «Infatti le offese e gli oltraggi sono talmente pericolosi che non solo nuocciono a ciascuno singolarmente, ma persino un regno per gli stessi motivi può subire talvolta distruzioni e sconvolgimenti»³⁷. Per gli autori comunali, primaria è la preoccupazione per la concordia, che sola può garantire la pace, fondamento della grandezza del comune. Nulla infatti è più dannoso in una città della *divisio*, la presenza di fazioni all'interno della città, la quale, antepoendo interessi particolari al *bonum commune*, minaccia di distruggere la vita della collettività³⁸.

³⁵ *De doctrina*, II, 19: «Et sicut non debes dicere contra veritatem, ita nec facere».

³⁶ *De doctrina*, II, 60: «Requiras ne quid iniuriosum vel contumeliosum dicas vel facias».

³⁷ *De doctrina*, II, 68: «Iniurie namque et contumelie tam pessime sunt ut non solum cuilibet singulariter noceant, sed etiam regnum propter ea destructionem et mutationem quandoque patiatur». Sulla *contumelia*, cfr. C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., p. 321.

³⁸ Su questi temi, si vedano Q. Skinner, *Virtù rinascimentali*, cit., pp. 58-65; P. Costa, *Bonum commune e partialites: il problema del conflitto nella cultura politico-giuridico medievale*, in Aa.Vv., *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*, cit., pp. 193-216; F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, il Mulino, 2003; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 16-36

Oltre alle parole offensive, sono estremamente pericolose per l'ordine sociale anche le parole irridenti: «da un lato un nemico, se si sente irriso, potrebbe venire senza indugio a parole e fatti con te: d'altra parte, a nessuno fa piacere essere irriso e pertanto l'amore tra coloro che sono amici diminuisce»³⁹. Generando liti e discordie, le parole oltraggiose, offensive e irridenti sono estremamente nefaste per i rapporti sociali, in quanto vanno ad intaccare le fondamenta stesse del vivere civile. È dunque indispensabile non solo evitare queste parole, ma anche opporsi a chi voglia dire o recare offesa. Altre parole da rifuggire sono quelle superbe, intimamente connesse alla *contumelia*; al contrario, l'*humilitas* è strettamente legata alla *sapientia* e alla *gloria*. Più brevemente sono trattate le ulteriori parole da evitare: quelle fraudolente e quelle oziose⁴⁰.

Prima di concludere il capitolo con il riassunto di quanto detto («Sia pertanto ogni tua parola vera, efficace, non vana, razionale, dolce e amabile, gentile e non mordace, bella e non turpe o malvagia, non oscura o ambigua, non sofisticata, non ingiuriosa né sediziosa, non irridente, né dolosa, non superba né oziosa»⁴¹), Albertano sente l'esigenza di sottolineare nuovamente la corrispondenza fra il dire e il fare: «non è nemmeno pensabile che noi possiamo compiere azioni lesive della nostra pietà, del nostro buon nome e del nostro pudore e, in

(cap. I: *The Structure of Violence in Albertanus's Brescia*) e 107-120 (cap. VI: *The Causes of Violence*); J.-C. Maire Vigueur, *Cavalieri e cittadini. Guerra, conflitti e società nell'Italia comunale*, cit.; F. Franceschini - I. Taddei, *Le città italiane nel Medioevo. XII e XIV secolo*, Bologna, il Mulino, 2012, pp. 201-244 (cap. VI: *Solidarietà, conflitti, progetti di disciplinamento*).

³⁹ *De doctrina*, II, 78: «Inimicus autem propter irrisiones de se factas tecum cito ad verba perveniret ac verbera; cuilibet autem irrisio de se facta displicet ita quod amor inter eos minuitur».

⁴⁰ «[I]l *verbum otiosum* è un parola inutile; non giova né a chi parla né a chi ascolta, non dà frutti, soprattutto non produce alcun vantaggio per la salvezza dell'anima o la crescita della fede. Inutile e non necessaria, la parola oziosa non ha alle spalle alcuna ragione di essere pronunciata; non risponde né alle esigenze del corpo né a quelle dell'anima e, anche se non nuoce al primo, finisce inevitabilmente per danneggiare la seconda, di cui disperde e dissipa i frutti spirituali» (C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., p. 426).

⁴¹ *De doctrina*, II, 89: «Sit itaque verbum tuum verum, efficax, non inane, rationabile, dulce et suave, molle et non durum, pulcrum et non turbe vel malum, non obscurum vel ambiguum, non sophisticum, non iniuriosum nec seditiosum, non irrisorium, non dolosum, non superbum nec otiosum».

generale, contrarie ai buoni costumi, così come recita la nostra legge; non dobbiamo pertanto neppure dire cose siffatte»⁴².

3.3. Cui: *amico e nemico*

La terza parte del trattato è dedicata all'espressione *cui*. L'analisi della circostanza *cui* si articola intorno alla bipartizione fondamentale tra parlare ad un amico e ad un nemico, trattandosi di campi retti da modalità comunicative diverse⁴³.

All'amico si parla «bene e rettamente», ma con un'avvertenza: bisogna prestare attenzione a non rivelargli cose di tale natura che, se egli dovesse diventarti nemico, tu possa temere che siano divulgate. Il segreto, protagonista principale di questo capitolo, viene trattato secondo due casi: se sia, cioè, un segreto sul quale non si vuole o non si può ricevere consiglio, oppure se si abbia la necessità di avere un parere. Nel primo caso, in mancanza dell'esigenza di ricevere un consiglio, il segreto non va rivelato a nessuno, neppure all'amico: «È infatti più sicuro tacere piuttosto che chiedere a un altro di tacere»⁴⁴. Al contrario, «se volessi avere un parere su un segreto, confidalo a uno che sia veramente amico, fedele, fidato e riservato»⁴⁵. La capacità di custodire i segreti è sia la prova del vigore dell'amicizia sia la condizione perché l'amicizia possa nascere, e risulta essere uno dei perni dell'educazione civile e dei costumi della città⁴⁶. Al nemico, invece, prosegue Albertano, non devi parlare molto e non devi rivelargli i segreti, neppure nel caso in cui tu decidessi di riconciliarti con lui, perché «il fumo dell'odio è sempre latente nel petto del

⁴² *De doctrina*, II, 90: «quod omnia facta que pietatem, extimationem, verecundiam nostram ledunt et, ut generaliter dicam, contra bonos mores fiunt nec nos facere posse credendum est, ut lex nostra dicit, ergo nec ea dicere debemus».

⁴³ E. Artifoni, *Segreti e amicizie nell'educazione civile dell'età dei comuni*, cit., p. 267-268.

⁴⁴ *De doctrina*, III, 14: «Nam tutius est tacere quam ut taceat alium rogare».

⁴⁵ *De doctrina*, III, 16: «Si autem de secreto consilium habere volueris, amicissimo fideli et probato atque secreto illud committas». Sul tema del *consilium*, si rimanda ai saggi raccolti in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit.

⁴⁶ E. Artifoni, *Segreti e amicizie nell'educazione civile dell'età dei comuni*, cit.; Id., *Amicizia e cittadinanza nel Duecento. Un percorso (non lineare) da Boncompagno da Signa alla letteratura didattica*, in I. Lori Sanfilippo - A. Rigon (a cura di), *Parole e realtà dell'amicizia medievale*, Atti del convegno (Ascoli Piceno, 2-4 dicembre 2010), Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2012, pp. 9-30.

nemico»⁴⁷. In generale, «con tutti, infine, occorre parlare e agire con cautela, poiché molti di quelli che crediamo amici sono nei fatti nemici»⁴⁸.

Dopo queste riflessioni sul legame tra amicizia e segreto, il resto del capitolo tratta brevemente di un'altra coppia di contrari (saggio/stupido), e riporta l'elenco delle persone con le quali è meglio non parlare: l'irrisore, il linguacciuto o loquace, il cinico, il malevolo, l'ubriaco e la donna di malaffare. Infine, Albertano si raccomanda di tenere in debita considerazione, prima di parlare, a che tipo di uditorio ci si rivolge.

3.4. Cur: *i professionisti della parola in ambito comunale*

Sancita l'imprescindibilità della derivazione di ogni accadimento da una causa, Albertano indica una corrispondenza tra le quattro cause aristoteliche (efficiente, materiale, formale e finale) e le cause per cui si parla. In realtà, la corrispondenza è solo esteriore, dal momento che le cause del parlare elencate da Albertano non sono riconducibili allo schema da lui richiamato, ma si rapportano tutte alla *causa finalis*⁴⁹.

Le cause finali del parlare possono essere: il servizio divino, il guadagno personale, il servizio ad un amico. Si può parlare a favore di un amico, purché non si dica né si faccia nulla che possa sconfinare nella colpa. La trattazione più interessante, tuttavia, è quella che l'autore bresciano dedica alle altre due cause: il servizio divino, «come fanno i frati Predicatori e i Minori», e il guadagno personale, «come fanno i causidici e gli altri oratori»⁵⁰. L'argomentazione di Albertano, affiancando il guadagno personale al servizio di Dio e al bene dell'amico, vuole essere un tentativo di difendere i causidici e gli altri professionisti della parola dalle accuse di “vendita della lingua” rivolte loro dai chierici, i quali ritenevano che la “lingua” fosse una grazia, un

⁴⁷ *De doctrina*, III, 23: «Vapor enim odii semper latet in pectore inimici».

⁴⁸ *De doctrina*, III, 30: «Cum omnibus denique caute loquendum et faciendum est, quia multi creduntur amici qui re vera sunt inimici». Al tema del *consilium*, che deve essere guidato dalla virtù della prudenza, è specificamente dedicato il *Liber consolationis et consilii*. Per l'analisi di questo tema nell'opera di Albertano, si veda E. Artifoni, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, cit.

⁴⁹ P. Navone, *Introduzione a De doctrina*, p. XXXIV.

⁵⁰ *De doctrina*, IV, 7-8: «Pro Dei servitio, ut faciunt fratres Predicatores et Minores. Pro humano commodo, ut causidici et alii oratores faciunt».

dono di Dio, un privilegio concesso agli uomini, e come tale non potesse essere venduto⁵¹. Albertano risponde alle accuse non negandole, ma sostenendo la liceità del pronunciare parole per il proprio guadagno personale. Nella società mercantile del XIII secolo, si assiste ad una rivalutazione dell'attività economica e del guadagno che ne è il fine⁵². Albertano difende quindi la posizione dei professionisti comunali e la loro capacità di ottenere un interesse economico dalle loro attività: il profitto non è peccato, se è circoscritto entro limiti precisi che ne determinano l'utilità non solo per il soggetto laborioso, ma anche per la comunità. Per essere legittimo, è opportuno che il guadagno sia: «nobile», vale a dire non acquisito con disonore; «moderato», quindi non eccessivo; «comune», cioè comprendente «il guadagno nostro e l'altrui»⁵³. Inoltre, occorre che non sia dannoso per gli altri, e in particolare che non sia acquisito approfittando dell'indigenza del povero⁵⁴. L'attenzione per il bene comune della collettività resta così il discrimine che garantisce la legittimità dell'attività economica e del profitto entro la comunità cittadina⁵⁵.

⁵¹ C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., p. 95; C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, cit., p. 178.

⁵² Si rimanda, in particolare, a P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009; R. Greci - G. Pinto - G. Todeschini, *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2005; M. Iuffrida, *Il bene comune nei teologi francescani*, in Aa.Vv., *Il Bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*, cit., pp. 131-148; J. Le Goff, *Alle origini del lavoro intellettuale in Italia. I problemi del rapporto fra la letteratura, l'università e le professioni*, cit.

⁵³ *De doctrina*, IV, 11-17: «Debet enim esse pulcrum et non turpe [...]. Debet etiam esse commodum moderatum [...]. Debet etiam esse [...] commune, id est cum commodo nostro et alieno».

⁵⁴ In merito all'attenzione che Albertano dedica al tema della povertà (il quale viene sviluppato soprattutto nei sermoni), cfr. J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 95-98.

⁵⁵ Sulla legittimazione dell'«utile» nel pensiero di Albertano, si è soffermato approfonditamente Oscar Nuccio: cfr. i suoi *Albertano da Brescia: razionalismo economico ed epistemologia dell'azione umana nel '200 italiano*, Roma, Università degli Studi di Roma «La Sapienza» – Dipartimento di teoria economica e metodi quantitativa per le scelte politiche, 1997; *I trattati ed i sermoni di Albertano da Brescia: fonti inesplorate dell'«umanesimo economico»*, in F. Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, cit., pp. 95-155.

Albertano non si limita però a questa argomentazione razionale: la sua trattazione, infatti, si tinge di una vena polemica. Gli stessi chierici, ricorda il *causidicus*, parlano «in primo luogo per servire Dio, secondariamente per il loro guadagno»⁵⁶, dovendo vivere dei proventi dell'altare, come comanda il diritto canonico. «Tuttavia», nota l'autore bresciano, «alcuni chierici invertono le motivazioni, facendo ciò che non dovrebbero, perché parlano in primo luogo per il guadagno personale e per ottenere consistenti prebende e solo secondariamente per il servizio divino»⁵⁷. Albertano con il suo testo cerca così di «legittimare la parola del causidico come parola autorevole e necessaria, degna compagna della parola, già autorevole e necessaria, dell'uomo di Chiesa»⁵⁸: egli si fa portatore delle esigenze di riconoscimento sociale e religioso delle figure professionali emergenti, *causidici* e professionisti della parola, appartenenti a ceti cittadini colti e sempre più consapevoli del proprio ruolo sociale.

3.5. Quomodo: *aspetti tecnici della parola*

Stabilito che con il “come” si ricerca la misura, il quinto capitolo analizza i cinque punti nei quali è necessario ricercare la misura per ben parlare.

Il primo – e più ampio – punto concerne la *pronuntiatio* (declamazione). Essa dev'essere caratterizzata da compostezza tanto della voce quanto dei movimenti del corpo e della lingua, nonché dal modo di pronunciare le parole, esente da difetti di dizione: le parole «siano pronunciate a labbra serrate, con uguale intonazione, lentamente e chiaramente, in modo che ciascuna lettera sia articolata secondo il proprio suono e ogni parola sia abbellita col suo legittimo accento, e l'orazione non sia urlata con smodato rumore, né risulti interrotta dall'ostentazione»⁵⁹. L'*oratio* va adattata ai luoghi, ai temi, alle cause e alle circostanze: infatti, «alcune cose devono essere dette con

⁵⁶ *De doctrina*, IV, 21: «principaliter pro Dei servitio, secundario pro suo commodo».

⁵⁷ *De doctrina*, IV, 25: «Quidam tamen clerici causam convertunt, quia principaliter dicunt verba pro humano commodo et pro bonis prebendis et secundario pro Dei servitio, quod facere non deberent».

⁵⁸ C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 94-95.

⁵⁹ *De doctrina*, V, 12: «[verba] pressim et equaliter et leniter et clare pronuntiata, ut suis quoque littere sonis enuntientur et unumquodque verbum legitimo accentu decoretur, nec immoderato clamore vociferetur nec ostentationis causa frangatur oratio».

semplicità, altre rese persuasive con la citazione autorevole, altre esposte con tono indignato, altre addolcite con argomenti commoventi, in modo che voce e orazione si accordino sempre alla loro causa»⁶⁰.

Grande attenzione è riservata da Albertano anche alla postura del corpo e all'atteggiamento. Infine, egli sottolinea che non bisogna dimenticare le differenze tra argomenti "umili", "medi" e "importanti": «Mentre argomenti umili devono essere pronunciati in modo attenuato, quelli appassionati vanno esposti con foga, quelli medi con stile misurato. Se trattiamo argomenti importanti dobbiamo parlare in stile elevato, se trattiamo argomenti umili parliamo con semplicità, se gli argomenti da trattare sono di livello medio esprimiamoci con giusto equilibrio»⁶¹.

Il secondo e il terzo punto, trattati insieme, concernono «la prontezza e la ponderazione (*velocitas et tarditas*)». Nell'ambito del trattato, solamente in questo luogo Albertano riconosce che vi sono delle differenze tra il "dire" e il "fare". Nel parlare, nel giudicare e nei pareri è infatti necessaria la ponderazione, al fine di riflettere e controllare ciò che si sta per dire. Una volta presa una decisione, essa va messa in atto senz'indugio: «nell'agire dopo una decisione devi esercitare prontezza»⁶², prontezza che non deve tuttavia risolversi in fretta, la quale può anzi ostacolare il compimento dell'opera. Il discorso di Albertano, ribadendo la necessità di un'attenta meditazione nei vari ambiti comunicativi – giudicare, dare consigli, parlare – seguita dalla prontezza dell'azione, torna qui a spostarsi dal piano retorico al piano morale.

Il quarto punto concerne la quantità (*quantitas*): è bene non dire troppe cose, per non cadere nel *multiloquio*, poiché «nel molto parlare non manca la colpa»⁶³.

⁶⁰ *De doctrina*, V, 14: «Nam alia simplicitate narranda sunt, alia auctoritate suadenda, alia cum indignatione depromenda, alia miseratione flectenda, ita ut vox et oratio semper sue cause convenient».

⁶¹ *De doctrina*, V, 18-19: «Dicenda quoque sunt summissa leviter, incitata graviter, inflexa moderate. Cum magna dicimus granditer profenda sunt, cum parva dicimus subtiliter, cum mediocria temperate».

⁶² *De doctrina*, V, 44: «In faciendo autem post deliberationem velocitatem exercere debes».

⁶³ *De doctrina*, V, 50: «In multiloquio non deest peccatum». Sul *multiloquio*, si veda C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, cit., pp. 407-423 (cap. XIX: *Multiloquium*).

Infine, è necessario ricercare la misura nella qualità del parlare dal momento che, ribadendo quanto si può leggere in altri luoghi del trattato, «principio dell'amicizia è il parlare bene, mentre l'inizio delle discordie sta nel dire male»⁶⁴.

3.6. Quando: *le pratiche comunicative nella società comunale*

La sesta e ultima parte del trattato si concentra sul problema del tempo. Nel parlare, risulta fondamentale la scansione tra parole e silenzi. Il parlante è tenuto ad attendere il momento opportuno per esprimersi, e dunque anche per rispondere a domande. Ogni cosa dev'essere detta a tempo e a luogo: per aiutare il figlio, Albertano analizza le varie occasioni del parlare, offrendoci così una panoramica delle tecniche comunicative proprie della società comunale.

La predicazione degli ordini mendicanti⁶⁵ – i quali, per fronteggiare l'avanzata degli eretici, portano la parola di Dio nelle città e nelle campagne – è la prima pratica ad essere affrontata in questa parte. Nel predicare, si dovrà prima «esporre il significato storico, successivamente quello allegorico, in terzo luogo quello tropologico»⁶⁶.

Viene poi affrontata la comunicazione epistolare, che si divide in cinque momenti: il saluto, l'esordio, l'argomento, la richiesta, la conclusione. Questa partizione della lettera fu formalizzata, nel corso del XII secolo, in una dottrina condivisa che influì in maniera determinante sull'oratoria pubblica⁶⁷.

⁶⁴ *De doctrina*, V, 59: «Principium amicitie est bene loqui, male dicere vero est exordium inimicitiarum».

⁶⁵ Sulla predicazione, si rimanda a C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze, Sansoni, 1974; Id., *La predicazione*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare*, direzione di P. Boitani, M. Mancini e A. Vàrvaro, vol. II (*La circolazione del testo*), Roma, Salerno Editrice, 2002, pp. 405-431; M.G. Muzzarelli, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2005; R. Rusconi, *La predicazione: parole in chiesa, parole in piazza*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, cit., vol. II (*La circolazione del testo*), 1994, pp. 571-603; A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica*, cit., pp. 24-30 (cap. VI: *Le artes praedicandi*).

⁶⁶ *De doctrina*, VI, 19: «prius historiam dicas, postea vero allegoriam, tertio tropologiam».

⁶⁷ «Quando, dai primi decenni del secolo XIII, le necessità della vita politica nelle città italiane [impongono] una nuova pratica del discorso pubblico, la normativa epistolare [è] assunta come modello dell'orazione civile» (E. Artifoni, *Il silenzio efficace nella retorica laica del Duecento italiano*, «Micrologus», 18 [2010], pp. 147-165: 152). Tale applicazione delle norme epistolari alla pratica orale viene resa

Per quanto riguarda le concioni e le ambascerie, esse si compongono di sette parti:

procura di porgere in primo luogo e tempo il saluto; in secondo luogo l'elogio, sia di coloro ai quali è diretta l'ambasciata sia dei tuoi compagni d'ambasciata; in terzo luogo riferisci l'ambasciata o l'argomento della tua missione; in quarto luogo esponi l'esortazione, pronunciando parole convincenti a conseguire ciò che si chiede; in quinto luogo colloca il modo col quale ciò che è richiesto possa realizzarsi; in sesto luogo l'esempio, adducendo esempi di cose fatte e osservate in affari simili; infine in settimo luogo attribuirai una motivazione sufficiente per ognuna delle cose predette⁶⁸.

La lunghezza e complessità dei discorsi degli ambasciatori italiani, in effetti, stupisce gli stranieri, i quali riscontrano la propensione degli italiani delle città ad accompagnare il loro operato con ondate di parole⁶⁹. Esempio di una corretta ambasciata è, secondo Albertano, quello che vede l'arcangelo Gabriele rispettare, nel suo discorso a Maria, tutte e sette le fasi qui illustrate⁷⁰.

possibile dall'equiparazione della lettera a un discorso. Cfr., su questo punto, E. Artifoni, *Una forma declamatoria di eloquenza politica nelle città comunali (sec. XIII): la concione*, cit., p. 8; Id., *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, cit.

⁶⁸ *De doctrina*, VI, 21-27: «studeas primo loco et tempore salutationem dicere; secundo vero commendationem, tam illorum ad quos ambaxatam dirigitur quam sociorum tecum ambaxatam portantium; tertio ambaxatam sive narrationem eius quod tibi impositum fuerit; quarto vero exhortationem, dicendo suasoria verba ad consequendum id quod postulatur; quinto modi positionem, allegando modum, quo modo id quod postulatur fieri valeat; sexto exempli positionem, inducendo exempla de rebus in similibus negotiis factis et observatis; septimo denique assignabis sufficientem rationem ad omnia predicta».

⁶⁹ «Ottone di Frisinga, che aveva imparato a riconoscere le esibizioni degli ambasciatori comunali, parla di un costume tipicamente italiano, un *mos italicus*» (E. Artifoni, *Sull'eloquenza politica nel Duecento italiano*, cit., p. 60).

⁷⁰ Cfr. *De doctrina*, VI, 28-34: «Et hoc facies ad exemplum Gabrielis archangeli, qui cum missus esset a Deo ad beatam virginem Mariam, primo posuit salutationem, dicens "Ave Maria"; secundo commendationem, dicens "Gratia plena, Dominus tecum. Benedicta tu" et cetera; tertio confortationem sive exhortationem, dicendo: "Ne timeas Maria" et cetera, quam exhortationem preposuit archangelus denuntiationi, ideo quia beata Maria turbata fuerat in salutatione archangeli; quarto vero posuit annuntiationem, dicens: "Ecce concipiens et paries filium" et cetera; quinto posuit modi expressionem, cum dixit: "Spiritus sanctus superveniet in te et

Brevemente vengono infine esaminate le leggi e i decreti: «Se d'altra parte vuoi trattare di leggi o decreti o decretali, in primo tempo e luogo poni il testo della legge, in secondo luogo il caso in oggetto, in terzo luogo l'esposizione del testo, in quarto luogo gli argomenti a favore, in quinto luogo quelli contrari, in sesto luogo la soluzione»⁷¹. Ausilio indispensabile per il giurista, la cui formazione prevede lo studio delle arti liberali, la retorica è nel Duecento strettamente legata al diritto. Come si deduce dalle righe di Albertano, compito del giurista non è solo emanare decreti, ma intrinseca nella sua professione è l'opera di argomentazione, consiglio e persuasione: la parola è strumento imprescindibile per i causidici e per i professionisti del diritto⁷².

3.7. Conclusione: dire e fare

Terminata l'analisi delle varie circostanze che compongono il versetto, Albertano si rivolge al figlio Stefano, invitandolo a servirsi con piena libertà della dottrina delle circostanze, e ribadendo lo scopo per il quale ha deciso di scrivere il trattato: «ho dunque procurato di esporre concisamente la dottrina del parlare e del tacere per te e per i tuoi fratelli, anche loro colti, poiché la vita delle persone colte consiste più nel dire che nel fare»⁷³. I figli di Albertano, in quanto *litterati*⁷⁴

virtus Altissimi obumbrabit tibi” et cetera; sexto posuit exemplum, cum dixit “Nam et Elisabeth, cognata tua, pariet filium in senectute sua” et cetera; septimo assignavit sufficientem rationem ad predicta, cum dixit quia “non erit impossibile apud Deum omne verbum”».

⁷¹ *De doctrina*, VI, 35: «Si autem de legibus vel decretis vel decretalibus tractare volueris, primo tempore et loco litteram ponas, secundo casum, tertio littere expositionem, quarto similia, quinto contraria, sexto solutiones».

⁷² Sul legame tra retorica e diritto si rimanda a A. Battistini - E. Raimondi, *Le figure della retorica*, cit., pp. 34-35; C. Segre, *La prosa del Duecento*, cit., pp. 20-21; A. Checchini, *Un giudice nel secolo decimo terzo: Albertano da Brescia*, cit., pp. 192-200. Per una panoramica sul ruolo dei consigli in ambito giuridico, cfr. M. Ascheri, *Il consilium dei giuristi medievali*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit., pp. 243-258.

⁷³ *De doctrina*, VI, 40: «Hanc igitur doctrinam super dicendo vel tacendo breviter comprehensam tibi et aliis tuis fratribus litteratis scribere curavi, quia vita litteratorum potius in dicendo quam in faciendo consistit».

⁷⁴ «Con il termine *litteratus*, che qui, contrariamente a una lunga e consolidata tradizione, non è sinonimo di *clericus*, si designa genericamente l'uomo di cultura» (C. Casagrande, *Parlare e tacere. Consigli di un giudice del secolo XIII*, cit., p. 172).

inseriti nella rete di relazioni sociali e politiche delle repubbliche cittadine del *Regnum Italicum*, devono essere consapevoli che, per il ruolo da essi ricoperto, la parola conta più dell'azione.

Albertano aggiunge, infine, un'ulteriore esortazione a Stefano: «Se, d'altra parte, volessi avere una dottrina del fare, sottrai al versetto il verbo “di” e sostituiscilo con il verbo “fai”, in modo che si dica “Ricerca chi, che cosa, per chi fai, perché, come, quando”. E così quasi tutto ciò che ho esposto e molto altro potrà adattarsi utilmente al verbo “fai”»⁷⁵.

Il parlar bene e l'agir bene si sovrappongono perfettamente: questa interscambiabilità tra il dire e il fare impedisce di classificare il *Liber de doctrina dicendi et tacendi* come un semplice manuale di retorica; al contrario, lo si può legittimamente inserire entro la riflessione etica che ha come obiettivo la costruzione di norme morali e valori sui quali basare la società comunale. La parola è intesa da Albertano come relazione che lega il parlante a un pubblico e a un contesto, e assume pertanto un forte valore morale. Per questo motivo, si rende necessaria l'esplicazione di un ampio repertorio di regole e consigli che sia in grado di educare i cittadini ad un corretto impiego del linguaggio. La disciplina del parlare e del tacere si pone così a fondamento di un'etica della cittadinanza, adeguata alle nuove esigenze dei ceti colti protagonisti della vita politica del comune, e basata sulla virtù della prudenza, coincidente, per Albertano, con la *discretio*, ossia la capacità di discernere il bene e il male, capacità che deve governare sia le parole sia le azioni⁷⁶. La consapevolezza delle conseguenze etiche e sociali dell'utilizzo del linguaggio deve infatti guidare i professionisti della parola ad un corretto uso della *locutio*, indispensabile per salvaguardare la pace e la concordia tra i cittadini.

⁷⁵ *De doctrina*, VI, 42-43: «Si autem super faciendo volueris habere doctrinam, detrahe de hoc versiculo istud verbum “dicas” et loco illius ponas hoc verbum “facias”, ut dicatur: “Quis, quid, cui facias, cur, quomodo, quando requiras”. Et ita fere omnia que dicta sunt supra et multa alia poterunt ad hoc verbum “facias” utiliter adaptari».

⁷⁶ Sulla prudenza, si rimanda a C. Casagrande, *Virtù della prudenza e dono del consiglio*, ed E. Artifoni, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit., rispettivamente pp. 1-14 e 195-216.

IV. La ricezione del testo

4.1. La diffusione europea

I tre trattati di Albertano conoscono un'enorme fortuna tra il XIII e il XV secolo, come attestano sia il gran numero di manoscritti e opere a stampa contenenti il testo latino, sia le traduzioni e i rimaneggiamenti in varie lingue europee: francese, catalano, olandese, tedesco, ceco⁷⁷.

Le prime traduzioni non italiane vengono realizzate in Francia, intorno al 1290. In realtà, le riflessioni di Albertano sono già conosciute da un pubblico francese grazie a Brunetto Latini, il quale ha tradotto e inserito nel secondo libro del *Tresor*, composto tra il 1260 e il 1266, buona parte del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*⁷⁸. La traduzione francese destinata ad avere maggior successo è *Le livre de Melibee et de Prudence*, riduzione del *Liber consolationis et consilii* compiuta dal frate domenicano di Poligny Renaut de Louhans, nel 1336 o nel 1337. L'adattamento ha un manifesto scopo politico: nella Borgogna devastata dalla ribellione dei baroni contro il duca Eudes IV, le argomentazioni contro le guerre private e le vendette, e l'importanza del consiglio moderato nelle decisioni, rispondono alle istanze di pacificazione propuginate dal religioso di Poligny. Per rafforzare i

⁷⁷ Circa la diffusione europea dei trattati di Albertano, si vedano A. Graham, *Who read Albertanus? Insight from the Manuscript Transmission*, e J.M. Powell, *Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato*, in F. Spinelli (a cura di), *Albertano da Brescia. Alle origini del Razionalismo economico, dell'Umanesimo civile, della Grande Europa*, cit., rispettivamente pp. 69-82 e 83-93; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., pp. 121-127 (cap. VII: *Afterlife: The Varied Influences of Albertanus's Writings*); G.E. Sansone, *Introducció ad Albertano da Brescia, Llibre de consolació i de consell*, a cura di G.E. Sansone, Barcelona, Barcino, 1965, pp. 7-28.

⁷⁸ Brunetto Latini, *Tresor*, a cura di P.G. Beltrami, P. Squillaciotti, P. Torri e S. Vatteroni, Torino, Einaudi, 2007, pp. 467-487 (l. II, 62-67): l'autore italiano traduce le parti I, 1 - VI, 17 del *Liber de doctrina dicendi et tacendi*. Sulla traduzione di Brunetto, cfr. M. Roques, *Traductions françaises des traités moraux d'Albertano de Brescia. Le livre de Melibee et de Prudence par Renaut de Louhans*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXVII, Paris, Imprimerie Nationale, 1938, pp. 488-506: 492-493. Il fatto che Brunetto abbia tradotto il trattato di Albertano ha indotto diversi studiosi a ipotizzare una conoscenza del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* da parte di Dante, ma finora non vi sono riscontri convincenti intorno a tale questione (cfr. M. Pastore Stocchi, *Albertano da Brescia*, cit.; J.M. Powell, *Albertanus of Brescia. The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century*, cit., p. 123).

propri argomenti, nella sua traduzione egli omette interi capitoli, e aggiunge numerose citazioni, specialmente del *Nuovo Testamento* e delle vite dei santi, che non compaiono nel testo originale⁷⁹. È a questa traduzione che si rifà Geoffrey Chaucer, il cui *Tale of Melibee* inserito nei celeberrimi *Canterbury Tales* non è altro che un adattamento del testo di Renaut de Louhans⁸⁰. Anche in Germania i testi di Albertano godono di notevole fortuna, come testimonia, ad esempio, il poema *Meister Albertus Lere*, adattamento quattrocentesco del *Liber consolationis et consilii* e del *De doctrina dicendi et tacendi*.

Mentre nel XIII e nel XIV secolo è il messaggio politico, espresso in termini morali, ad interessare maggiormente i lettori dei trattati, a partire dal XV secolo gli interpreti si mostrano di solito più attenti al valore morale delle opere di Albertano, che vengono di frequente viste come guide del comportamento dei singoli. Questo approccio si evidenzia nell'influsso che i trattati ebbero su testi morali di grande diffusione, quali il *Fiore di Virtù*, il provenzale *Leys d'amors* di Guilhem Molinier e, in Inghilterra, le *Instruction to his Son* di Peter Idley⁸¹. In Francia, il *Liber consolationis et consilii*, nella versione di Renaut de Louhans, viene letto come un'opera di edificazione morale per le donne, ed è inserito ne *Le Ménagier de Paris*, trattato di morale e di economia domestica composto dall'anonimo e ignoto autore per istruire la giovane moglie⁸².

4.2. *I volgarizzamenti italiani*

Nel 1873 Francesco Selmi, uno tra i più attivi membri della Regia Commissione per i Testi di Lingua, fondata nel 1860 con lo scopo di ricercare i codici dei più antichi testi di lingua italiana,

⁷⁹ Su questo, si vedano M. Roques, *Traductions françaises des traités moraux d'Albertano de Brescia*, cit., pp. 493-501; J.M. Powell, *Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato*, cit., pp. 83-93: 87.

⁸⁰ G. Chaucer, *I racconti di Canterbury*, Milano, Bur, 2007, pp. 352-396 (*Il racconto di Melibeo*).

⁸¹ Cfr. J.M. Powell, *Albertano da Brescia e i suoi lettori. Studio sulla trasformazione del significato*, cit., p. 88. Angus Graham ipotizza un'influenza esercitata dalle opere di Albertano sull'opera di Christine de Pizan (A. Graham, *Who read Albertanus? Insight from the Manuscript Transmission*, cit., pp. 75-77).

⁸² M. Roques, *Traductions françaises des traités moraux d'Albertano de Brescia*, cit., pp. 502-503; D. Ruhe, *Hiérarchies et stratégies. Le conseil en famille*, in C. Casagrande - C. Crisciani - S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cit., pp. 109-123: 118-123.

promuovendone la pubblicazione, dà alle stampe il volume *Dei trattati morali di Albertano da Brescia. Volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*. Lo scienziato e letterato vignolese ha rinvenuto il testo qualche tempo prima nella Biblioteca Magliabechiana, dove stava portando avanti le sue ricerche su Dante. L'analisi del codice contenente il volgarizzamento di Andrea da Grosseto non lascia dubbi a Selmi:

[il volgarizzamento] ha tre pregi singolarissimi, cioè quello di essere il più ragguardevole documento (riguardo all'antichità) in prosa letteraria di nostra lingua, dacché porta la data certa del 1268, col nome dell'autore; l'altro di essere dettato in ischietta favella nostra, senza infarcimento di riboboli e di maniere puramente vernacole; il terzo di trovarvi sicurissima testimonianza che l'autore intese di valersi non del suo volgare paesano, sibbene di un linguaggio generale all'Italia; imperocché per due volte, accennando al volgare che adopera, lo chiama *italico*. Del che si raccoglie con evidenza, che poc'oltre la metà del duecento scrivevasi la prosa speditamente e pulitamente come di qualsivoglia favella adatta, dirozzata, spoglia dei particolari troppo locali, e che avevasi coscienza di essa come nota, intesa e usata entro l'ambito intero della Penisola⁸³.

L'interesse di Selmi per il volgarizzamento del testo di Albertano, come si vede, è legato alla questione della lingua. Fino alla scoperta dello scritto di Andrea da Grosseto, si riteneva che il più antico testo in lingua italiana fosse una traduzione dei trattati di Albertano redatta dal notaio pistoiese Soffredi del Grazia, risalente al

⁸³ *Dei trattati morali di Albertano da Brescia. Volgarizzamento inedito fatto nel 1268 da Andrea da Grosseto*, a cura di F. Selmi, Bologna, G. Romagnoli, 1873, pp. XII-XIII. Relativamente a questa edizione del volgarizzamento di Andrea da Grosseto, ci permettiamo di rimandare a F. Fraulini, *Francesco Selmi e i Trattati morali di Albertano da Brescia. L'importanza della lingua nazionale per l'Italia unita*, di prossima pubblicazione sulla rivista «Il Pensiero Mazziniano». Sull'attività filologico-letteraria di Selmi, si vedano G. Canevazzi, *Francesco Selmi patriotta, letterato, scienziato. Con Appendice di Lettere inedite*, Modena, Tipografia Forghieri e Pellequi, 1903, pp. 45-71; P. Di Pietro, *Biografia e bibliografia di Francesco Selmi*, «Rassegna per la storia della Università di Modena e della cultura superiore modenese», 8 (1981), pp. 26-71: 29-30, 32-37; A. Lodovisi - P. Venturelli, *Francesco Selmi: scienze e lettere al servizio dell'idea nazionale*, «Il Pensiero Mazziniano», N.S., a. LXIV (2009), fasc. 3 [ma: 2010], pp. 17-28: 22-24.

1278 e pubblicata nel 1832 dal livornese Sebastiano Ciampi, celebre filologo e slavista⁸⁴.

Ci troviamo così di fronte ad un'altra caratteristica singolare della diffusione dei trattati di Albertano: il fatto, cioè, che essi vengono tradotti dal latino in volgare più volte in periodi e luoghi molto ravvicinati⁸⁵. Nel 1290 circolano in Italia almeno quattro volgarizzamenti integrali⁸⁶.

A differenza di quanto avviene in Europa, dove il testo albertaniano di maggior diffusione è il *Liber consolationis et consilii*, in Italia il trattato che riscuote maggior successo è quello dedicato alla disciplina e alla custodia della parola. In un primo momento, la fortuna dei volgarizzamenti di questo *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, come si deduce anche dalle scelte di traduzione messe in atto dai volgarizzatori in merito ai passaggi in cui Albertano si sofferma sui temi maggiormente connessi alle istituzioni pubbliche⁸⁷, è dovuta al suo valore politico-morale. Si spiega quindi la decisione di Brunetto Latini, autore attento soprattutto ai rapporti tra retorica e politica, d'inserire parte del trattato di Albertano all'interno del *Tresor*, nonché l'interesse dimostrato dagli umanisti italiani del XV secolo per questa sua opera.

La fortuna del *Liber de doctrina dicendi et tacendi* è tuttavia legata, nei secoli seguenti, alla sua dimensione morale, piuttosto che agli aspetti politici. A partire dal XIV secolo, il testo viene letto

⁸⁴ *Volgarizzamento dei trattati morali di Albertano giudice di Brescia da Soffredi del Grazia notaro pistojese fatto innanzi al 1278*, a cura di S. Ciampi, Firenze, Allegrini e Mazzoni, 1832. Soffredi del Grazia ha incarichi di rilievo come notaio dei mercanti toscani in Francia, e compone il suo volgarizzamento mentre si trova a Provins. Anche il volgarizzamento compiuto da Andrea da Grosseto, sulla cui vita abbiano scarse informazioni, è redatto in Francia, e precisamente a Parigi.

⁸⁵ L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, in D. Caocci - R. Fresu - P. Serra - L. Tanzarini, *La parola utile. Saggi sul discorso morale nel medioevo*, Roma, Carocci, 2012, pp. 161-217: 166-169. Sulla pratica del volgarizzamento, si veda C. Segre, *I volgarizzamenti del Due e Trecento*, in Id., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, cit., pp. 49-78.

⁸⁶ Oltre alle traduzioni compiute da Soffredi del Grazia e da Andrea da Grosseto, vi sono altri due volgarizzamenti toscani, uno fiorentino e uno di area pisana. Cfr. L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., pp. 166-167.

⁸⁷ L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., pp. 173-177.

principalmente come un'opera religiosa di edificazione personale, e si diffonde spesso in codici miscellanei, insieme con raccolte di sentenze, opere didattiche o religiose, riconducibili soprattutto ad ambienti fortemente connotati in senso devozionale⁸⁸. In molti manoscritti, il testo è presente col titolo *De moribus*, «con una assimilazione anche nel titolo alla tipologia dei trattati morali ai quali si [trova] spesso associato»⁸⁹.

L'ecclettica capacità di adattamento a differenti usi ed interpretazioni garantisce ai trattati di Albertano da Brescia una fortuna duratura, destinata a protrarsi, come si è detto poc'anzi, fino al XV secolo.

⁸⁸ Cfr. C. Villa, *Progetti letterari e ricezione europea di Albertano da Brescia*, cit., pp. 62-65; L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., p. 193; M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, cit., pp. 267, 313-314.

⁸⁹ L. Tanzarini, *Albertano e dintorni. Note su volgarizzamenti e cultura politica nella Toscana tardo-medievale*, cit., p. 193.

Montesquieu y la ciencia de la sociedad: política y complejidad

di Juan José Martínez López
(Universidad de Sevilla)

Based on his doctoral thesis Sociocultural construction and anthropological perspective on Montesquieu. Political Implications (2013), which is built on the assumptions stated in the works of Sergio Cotta, Berger and Luckmann, and also on the theory of Edgar Morin, in this article the author takes an approach to the complexity present in Montesquieu's thinking, arguing that it foreshadows a science of society which, in turn, anticipates a political science based on the paradigm of complexity, that has not yet been assumed by the contemporary political theory.

Keywords: Montesquieu, Political Science, Complexity, Political Anthropology, Science of Society

1. Introducción

«Aquí, muchas verdades no se harán evidentes sino hasta después de haber visto la cadena que las une a otras».

Montesquieu, *Del espíritu*, "Prefacio".

El hilo conductor de este artículo radica en aportar una mirada al pensamiento de Montesquieu que pretende acreditar que los ejes fundamentales y el método sobre los que pivota su obra, son susceptibles de ser analizados desde lo que hoy viene a caracterizarse genéricamente como pensamiento complejo. Pues las interacciones

entre naturaleza, ser humano y cultura, son las premisas sobre las que se asienta la concepción de la complejidad hoy día. Entendiendo por tal el resultado de «aquello que se teje junto», y por cultura la reunión de saberes que están separados¹. No se va a entrar aquí a examinar los presupuestos de la teoría de la complejidad², y sí en cambio a argumentar la hipótesis, metodológica y de fondo, de que el conjunto de sus reflexiones naturalistas, antropológicas, socioculturales y políticas, solo pueden aprehenderse de modo interrelacionado, pues las mismas dibujan los presupuestos de una forma interdisciplinar de entender los estudios humanistas, que, siguiendo el criterio de Sergio Cotta, desemboca en lo que podría convenir en llamarse una ciencia de la sociedad³. Tal ciencia incluiría entre sus presupuestos epistemológicos todas las dimensiones del ser humano, y especialmente el sentir, siendo el corazón para el bordelés el ciudadano de todos los países. Y así lo proclamó: «(...) el corazón es ciudadano de todos los países»⁴.

¹ Este argumento se aborda también en un artículo de reciente publicación: J.J. Martínez, “Nuevos espacios para la Ciencia Política: Una revisión de Montesquieu”, *Revista Internacional de Derecho Político*, nº 8, 2013, pp. 281-302. Cfr. E. Morin, *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 45-47. De otra parte, hay que señalar que aunque Morin utiliza el término “cultura” en un sentido restringido asimilable al “saber”, por nuestra parte asumimos la concepción más amplia que se otorga al término desde la Antropología General, asimilándolo más a la idea de sistema sociocultural.

² Cfr. E. Ruiz Ballesteros y J.L. Solana Ruiz (editores), *Complejidad y Ciencias Sociales*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 2013.

³ Según defiende también Sergio Cotta. Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953.

⁴ El eje central de investigación de su obra se unifica cuando proclama la verdadera carta de “ciudadanía global”, lo que, frente al conocimiento de la diversidad antropológica y sociocultural que los viajes exploratorios proporcionan en su época (M. Duchet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 26), es verdaderamente común a todos los hombres, la materia prima más importante a estudiar, el núcleo duro que constituye a toda persona y la conforma como un ser hecho para vivir en sociedad: «(...) el corazón es ciudadano de todos los países», afirma Montesquieu. Montesquieu, *Cartas Persas*, Buenos Aires, Losada, 2005, carta 67, p. 171 [en adelante esta será la edición citada acompañada del número de la carta antes de la página]. El corazón, el cual también tiene su propia naturaleza, que describe indirectamente cuando cuestiona la prohibición del divorcio por los cristianos: «Se quiso fijar el corazón, es decir, lo más variable e inconstante de

Una relectura de la obra de Montesquieu nos acerca mucho al presente. Prueba de ello es que, en su libro escrito en los años 50 del siglo XX en el que, entre otras cosas, reflexiona sobre las posibilidades de construir y mejorar el presente aprendiendo las lecciones de la historia, el filósofo francés Paul Ricœur (1913-2005), uno de los máximos exponentes de la Fenomenología, reconoce que la vida en sociedad constituye una totalidad envolvente. Asume que no hay problema que sea políticamente neutro, pues está en la naturaleza de lo político el reunir el conjunto de facetas e intereses de la existencia humana. La política se constituye así en un nudo gordiano en el que convergen la problematización y creciente complejidad de los planos de existencia individual y social.

A su juicio, la potencia de las fuerzas desatadas por la Humanidad en el siglo XX, tanto de naturaleza científica como de índole medioambiental, económica y sociocultural, hace que la gestión de los asuntos humanos pase a un primer plano filosófico. Y conlleva el que nos interroguemos acerca del alumbramiento y avance de la Ciencia del Hombre, y por ende, sobre cuestiones que le pertenecen, tales como las implicaciones mutuas entre saber y poder, entre ciencia, ética y política, y otras de carácter epistemológico como, por ejemplo, las que cuestionan la naturaleza de la realidad en función de las interacciones recíprocas existentes entre percepción, gnosis y acción humana. Cuestiones todas que Ricœur engloba en el estudio conjunto de la praxis humana, pues toda vida, científica o extra científica – según defiende – es vida percibida, sentida y experimentada activamente por los hombres.

Pero Ricœur sostiene algo más, afirmando que la formación de una conciencia política, coincide, fundamentalmente tras la Revolución

la naturaleza». *Ibíd.*, 116, p. 284. Pero el planteamiento de Montesquieu se queda corto en este aspecto, no profundiza, ni define, ni delimita aquello que sea lo que abarca el corazón, ni distingue en relación al mismo planos fisiológicos, cognitivos o emocionales. Es un planteamiento abierto aún hoy a la interpretación. El interés de Montesquieu por el corazón humano y los aspectos sentimentales prelude el movimiento romántico que ya se encuentra en ciernes, impulsado fundamentalmente por Rousseau (1712-1778). B. Russell, *Historia de la Filosofía Occidental* (tomo II), Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pp. 222, 308.

francesa, con la conciencia de alcanzar el punto álgido de mayor complejidad de los planos de existencia. Y expone sus razones, entre las que menciona los vínculos que hay entre la razón humana y su aspiración al orden y la unidad, desentrañando las consecuencias que tiene tal mecanismo en el orden de lo político cuando, con ocasión del ejercicio de la autoridad, las pasiones influyen en el poder. Finalmente, y en lo que nos interesa, Paul Ricœur reflexiona sobre los límites de la idea de una política como ciencia.

Tales consideraciones contemporáneas, que comparto, nos traen a colación las preocupaciones que subyacen en el pensamiento de Montesquieu, pues también reflexiona acerca de la ética, la política, el poder, cuestiones epistemológicas como la relación entre percepción y saber, el papel de la educación y los sentimientos en la praxis humana, la felicidad, la temporalidad, la feminidad, etc. Estimando acertada la idea de Ricœur de situar cerca de la Revolución francesa la conciencia de alcanzar tal punto álgido de complejidad, y enlazando con ella, hay que comenzar poniendo algo de manifiesto. Y es que los esquemas de organización político-sociales que surgieron fruto de la Ilustración, que aún hoy persisten en sus rasgos básicos, como la teoría de la división de poderes, y en cuya formación y consolidación tuvo gran influencia el pensamiento del francés Charles-Louis de Secondat, Barón de Montesquieu (1689-1755), comienzan a reconocerse hoy como desfasados para la teoría y la práctica políticas. Y esto es así porque la teoría política contemporánea no está a la altura de la complejidad de su tiempo.

En este artículo, dirigido a un lector ya iniciado en sus escritos, se invita a un análisis desde la perspectiva de una interpretación unitaria de su pensamiento, que trata de adentrarse en la complejidad presente en el mismo. El objetivo marcado es, en una aproximación general, introducirnos en las dimensiones medioambiental, antropológica y sociológica de la obra de Montesquieu, de modo que podría afirmarse que ésta, al ser analizada en su conjunto, hilvana una propuesta metodológica compleja que se presenta como apta para articular una ciencia de la sociedad que, a su vez, constituiría el

fundamento de una ciencia de lo político⁵. Ciencia que amplía su sistema de fuentes al análisis de todas las manifestaciones de poder presentes en la *polis* e identifica la idea de poder con toda realidad de trascendencia política. La consecuencia de este reconocimiento en el presente no es otra que asumir la necesidad de ampliar las fuentes de lo político y redistribuir nuevamente los poderes en base a criterios más amplios y científicos que ya manejaba el bordelés.

En cuanto al marco filosófico en el que encuadrar el pensamiento de Montesquieu, se encuentra a medio camino entre, por un lado, el mecanicismo y la autonomía del intelecto de Galileo (1564-1642), así como el racionalismo y universalismo del saber cartesiano, y por otro la nueva visión dinámica que surge como consecuencia del desarrollo creciente de las ciencias que tienen por objeto el estudio de la biología, y los paradigmas dinámicos surgidos de la mano de Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) y Newton (1643-1727)⁶. Pese a conservar una cierta visión estática del mundo político y social⁷, sus reflexiones beben de estos paradigmas, tratando de trasladar el modelo de lo natural-inteligible al mundo humano y social, en una época en el que la idea de Dios se expresa y se sustituye paulatinamente por la de 'naturaleza'⁸. Y para el bordelés, el conocimiento de la naturaleza constituirá el secularizado hilo conductor que permita a los humanos conocerse a sí mismos conociendo su entorno, para así, lograr

⁵ Con fundamento en lo recogido en una tesis doctoral previa elaborada por el autor de este artículo, presentada en 2013 en la Universidad de Sevilla, titulada *Construcción sociocultural y perspectiva antropológica en Montesquieu. Implicaciones políticas*.

⁶ Como afirma C. Iglesias: «(...) la influencia del principio de atracción newtoniano en las ciencias de la vida hace posible el esbozo de un nuevo concepto de *organización y reproducción* de lo viviente que supera el análisis puramente externo de la estructura visible de los seres (...). La influencia de la cosmología newtoniana se interrelaciona con la de la vieja tradición antropogeográfica de los climas para examinar con rigurosidad la interacción del organismo con su medio en un sentido globalizador y más complejo que la simple acción-reacción mecanicista anterior». Sobre la recepción de Newton por Montesquieu, y su mediatización por el cartesianismo francés, cfr. C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2005, pp. 192 ss., 204, 254.

⁷ *Ibid.*, p. 373.

⁸ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 85-110.

una mejor gestión social que permita alcanzar mayores cotas de felicidad individual y colectiva⁹.

2. Asistematismo y complejidad en la obra de Montesquieu

Expuesto nuestro punto de partida y nuestras intenciones, conviene recordar el asistematismo y la complejidad que caracterizan sus escritos y ponerlos en relación con la metodología que se sigue aquí. Ya desde el siglo XVIII, son muchos los autores que ponen de manifiesto el tupido entramado de análisis que se evidencia en la labor intelectual de Montesquieu, aunque en un sentido matizado respecto al que el término ‘complejidad’ tiene hoy¹⁰. Antonio Genovesi (1713-1769) encontró en tal obra «non miope empiria, ma capacità di affrontare i problemi complessi e complessivi della realtà moderna»¹¹. También a propósito del trabajo más importante del bordelés, *Del Espíritu de la Leyes*, Voltaire manifestó que carecía de erudición científica, que era poco práctica e inexacta, que bebía de fuentes poco fiables y, sobre todo, que era «un laberinto sin salida carente de método alguno», así como de la unidad y del orden necesarios en toda ciencia; aunque ello no impidió que finalmente se formara un juicio positivo de sus virtudes éticas, especialmente de servir como vacuna contra la superstición y los fanatismos¹². Aún cuestionando las ácidas críticas que Voltaire vertió, lo cierto es que es algo generalmente admitido que la obra de Montesquieu no constituye un sistema filosófico cerrado, completo o

⁹ «Si pudiera hacer de modo que los que mandan aumentaran sus conocimientos sobre lo que deben prescribir, y los que obedecen encontrasen un nuevo placer en obedecer, me sentiría el más feliz de los mortales». Montesquieu, *Del espíritu de la leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007, “Prefacio”, p. 24. En adelante esta será la edición citada acompañada del número de libro (en romanos) y del capítulo.

¹⁰ Para una visión sintética del significado de la complejidad hoy, cfr. H. Velázquez, *¿Qué es la Naturaleza?*, México, Porrúa, 2007, pp. 156 ss.

¹¹ D. Felice (coordinador), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, pp. 205-206.

¹² Cfr. D. Felice, “Voltaire lettore e critico dell’«Esprit des lois»”, en *ibíd.*, pp. 159-190.

acabado. No transmite una visión del cosmos natural, personal y social expuesta sistemáticamente.

Otros autores criticaron tal asistematismo, como por ejemplo Destutt de Tracy (1754-1836), promotor de la ciencia de las ideas, que hizo de puente entre Montesquieu y el Positivismo, y que objetará el carácter intermitente de muchas de sus argumentaciones, repartidas por un laberinto de pequeños capítulos que a veces reflejan desconocimiento de la historia y del presente de los países sobre los que diserta¹³. No falta parte de razón en sus palabras. Basta con leer detenidamente al bordelés para advertir a simple vista lo erróneo de fondo de muchas de sus consideraciones. Aunque también hay opiniones discrepantes. Una estudiosa atenta de su obra como C. Iglesias difiere en cambio de esta visión, apostando por su carácter analítico:

Con la meticulosidad de un entomólogo, con el cuidado de un experimentador naturalista, presenta en su *Esprit des Lois* una descripción, clasificación y sistematización de las instituciones sociales y políticas de los hombres que participa del método con el que Linneo ha clasificado las plantas y Buffon ha determinado individuos y especies. La «revolución sociológica» de que habla Caillois (...) adquiere ahora una fundamentación metodológica que habría que relacionar con las nuevas perspectivas epistemológicas abiertas por el newtonismo y por la historia natural¹⁴.

Siendo críticos, no siempre puede estarse de acuerdo en apreciar tal meticulosidad, pues, por ejemplo, hay consenso en que dedica pocos

¹³ B. Binoche, “Comment suivre la nature. Tracy, lecteur de Montesquieu”, *Revue Montesquieu*, 5, 2001, p. 61.

¹⁴ C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 249. Carmen Iglesias afirma: «(...) hacia mediados de siglo se produce un desplazamiento del método epistemológico, de tal manera que al reinado de la geometría sucede el de la historia natural (...)». C. Iglesias, “La teoría del conocimiento en Montesquieu”, en Ead., *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, p. 387.

esfuerzos a especificar las formas de gobierno para hacer un estudio comparativo suficientemente a la altura de sus pretensiones¹⁵.

En opinión de Althusser (1918-1990), la disposición de sus reflexiones impide una correcta comprensión de su escrito principal, *Del Espíritu de las Leyes*, que solo puede componerse correctamente en una interpretación hilvanada a posteriori. J.J. Chevalier escribió que se trata de «una obra maestra acabada en una obra inacabada»¹⁶. Y son más los estudiosos, Domenico Felice entre ellos, que afirman que como en Voltaire, hay en otros lectores de su época una cierta incompreensión para una tarea intelectual que nace con imprecisiones, pero también con la vocación de marcar el camino hacia una ciencia sociológica sistemática que está por nacer¹⁷. E incluso en esas imprecisiones, comparte también puntos de vista con Voltaire: en su amor por el detalle sociológico que «cautiva su mirada»; en su intento de abarcar «con el mismo amor todas las culturas, épocas y pueblos»; en su afán pedagógico de ilustrar el espíritu humano; en su visión de la historia como medio para tal fin; y en participar de la idea de que el análisis psicológico es fundamental para determinar «el sentido auténtico de la idea de progreso»¹⁸. Esta idea – «componente esencial del vocabulario de la Ilustración» – se encontraba, a juicio del antropólogo Marvin Harris, asociada a cambios que seguían la línea de una mayor racionalidad, y de ahí también la importancia de no olvidar el rigor que conlleva seguir un método¹⁹.

No obstante las distintas opiniones, sintetizadas aquí a título ejemplificativo, la obra de Montesquieu comparte las características

¹⁵ G. Sabine, *Historia de la Teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 425.

¹⁶ L. Althusser, *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 52.

¹⁷ 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, pp. 1-71. Como en Voltaire: «(...) ahora es la ciencia la que recoge con plena conciencia el proceso incoado contra Galileo». Cfr. E. Cassirer, *La Filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 66.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 246-247.

¹⁹ Cfr. M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 33.

definitorias que se atribuyen a la filosofía de su época, pues recoge la tradición filosófica anterior, relativiza la fecundidad del espíritu de sistema, tratando de desvelar «la forma fundamental de la realidad, la forma de todo ser natural y espiritual», y persigue captar «al espíritu en su totalidad»²⁰. Sobre todo, Montesquieu lo intenta con su original y creativa acuñación de la idea de espíritu general, apuntando con ello a una nueva legitimación metódica que persigue la unidad del saber, comprensiva de las investigaciones en los campos de lo natural y lo social, a través, no de fórmulas matemáticas, sino del conocimiento de los principios. Así lo pone también de manifiesto Cassirer: «El pensamiento de la Ilustración rompe constantemente los límites rígidos del sistema y, en los espíritus más ricos y originales, trata de sustraerse siempre al rigor de la disciplina sistemática»²¹.

Este método asistemático, reflejado en la disparidad de partes y reflexiones que componen su obra más importante, *Del Espíritu*²², le permite expresarse con mayor soltura y capacidad de persuasión. Sin embargo, le hace también incurrir en contradicciones, empleando de modo muy personal conceptos discutidos por las diferentes visiones filosóficas de su tiempo²³. Según analiza Starobinski, nuestro autor:

solo se preocupa por una sola interrogante: la de la relación que las cosas mantienen entre sí, según su orden natural. Y, del mundo físico al mundo social, ello basta para hacer de todos los problemas un solo y perpetuo problema, el de la “naturaleza de las cosas”²⁴.

²⁰ Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 12-13, 21, 95.

²¹ *Idem.*

²² G. Sabine, *op. cit.*, p. 423.

²³ Le ocurre en relación al empleo del término *naturaleza*. Starobinski subraya: «Los propios términos *naturaleza* y *natural* admiten interpretaciones distintas». J. Starobinski, *Montesquieu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 101.

²⁴ *Ibíd.*, p. 17. En este sentido la fijación de Montesquieu en relación a la función del legislador – figura capital en su obra – es clara, y así lo expresa M. Santaella al afirmar que el patrimonio exclusivo del legislador es el de reconducir el rumbo de las sociedades a través de las leyes: «El legislador ha de diseñar la ley para que en su vida autónoma se adapte a la naturaleza permanente de los hombres y a la cambiante de las sociedades en las cuales será efectivamente aplicada». M. Santaella, *El legislador y el*

Fruto en parte del creciente experimentalismo del momento, puede sin duda afirmarse que el bordelés no apuesta por la noción de sistema cerrado, por un todo acabado y perfecto, sino por una coherente integración de todos los aspectos de la realidad, que en sus análisis sociales engloba bajo el concepto – que él mismo acuña – de espíritu general. Su implícita propuesta metodológica comprende un proceso que abarca, desde la investigación de los principios que rigen la fisiología cognitiva del alma, que se advierten ya en su *Ensayo sobre el gusto* (1717), a los que conlleva el ejercicio virtuoso del arte de hacer política y legislar una sociedad. Incluyendo la consideración de los valores éticos que toda opción investigadora lleva aparejados. Para ello, como decimos, no se ampara en la idea de sistema cerrado, que por otra parte se encuentra más cerca de nuestra época que de la suya. Si ni siquiera los conceptos de ‘naturaleza’, o de lo que hoy entenderíamos por ‘cultura’, eran pacíficos entonces, cuando menos la idea de sistema tal y como se concibe hoy. Él trata sobre todo de explicar las relaciones entre los fenómenos por sus efectos, indagando en las causas que los producen y recurriendo en última instancia a los principios de la naturaleza²⁵. A este respecto, como señala Céline Spector, el motivo por el que autores como Durkheim y Raymond Aron insinúan que no puede considerarse el de Montesquieu como un saber verdaderamente sociológico es precisamente el recurso continuo que hace a la naturaleza para justificar distintos usos sociales, como ocurre en el tratamiento que da a la esclavitud²⁶.

Su amplitud de miras es la propia de un intelecto genial, y desborda a muchos de los que le anteceden tanto como a los que le sucederán: «La mayor parte de los legisladores han sido hombres limitados (...). Se enredaron en detalles inútiles; cayeron en cosas

arte de legislar en Montesquieu, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, pp. 169, 213.

²⁵ «Observación y experimentación, utilitarismo, vienen a ser los instrumentos metódicos con que el siglo XVIII se enfrenta al «espíritu de sistema», recogiendo las enseñanzas de Bacon, de Locke, de Newton, hasta llegar a afirmar decididamente que los hechos son la única fuente de verdad». C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 73.

²⁶ C. Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010, p. 280.

particulares, lo que señala un genio estrecho que ve las cosas por partes sin abarcarlas con una mirada general»²⁷.

Metodológicamente, para Montesquieu todo participa de una realidad sujeta a las mismas reglas, si bien advierte: «Hay filósofos que distinguen dos creaciones; las de las cosas y la del hombre»²⁸. Tal planteamiento implica la posibilidad de estudiar la realidad como una unidad, en tanto sometida a reglas análogas. La unidad se sostiene en sus escritos porque existe una relación de continuidad entre las distintas perspectivas objeto de estudio. Lo cual no excluye que puedan encontrarse causas diferentes para cada fenómeno, y que no haya – él mismo lo advierte – que confundir cada orden de la realidad: «Existen, pues, diferentes órdenes de leyes; y la sublimidad de la razón humana consiste en saber bien a qué ordenes se remiten principalmente las cosas sobre las que se debe estatuir y a no confundir los principios que deben gobernar a los hombres»²⁹.

Participando del causalismo de la época, el bordelés entiende que tales causas se remontan unas a otras, consciente a su vez de que la lógica causalista tiene sus límites; y así, escribe: «(...) la mecánica tiene sus roces, que a veces cambian o detienen los efectos de la teoría»³⁰.

En resumen, nuestro autor sitúa al investigador de lo político ante factores geográficos, climáticos, antropológicos, económicos, históricos, etc., que ha de relacionar metódica y conjuntamente. Lo cual lo aleja de las concepciones más clásicas de la racionalidad moderna, tendiendo ya un puente hacia visiones contemporáneas³¹. Según escribe Manuel Santaella:

Si algo caracteriza la obra de Montesquieu es, precisamente, su complejidad (...). *El espíritu de las leyes* constituye un

²⁷ Montesquieu, *Cartas...*, 129, p. 314.

²⁸ *Ibíd.*, 113, p. 277.

²⁹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

³⁰ *Ibíd.*, VIII, p. 349.

³¹ Para analizar las diferencias entre la racionalidad moderna y la racionalidad en la complejidad contemporánea, cfr. H. Velázquez, *op. cit.*, pp. 160 ss.

ambicioso propósito de sistematizar los diversos elementos que la complejidad social ofrece al legislador (...). En la apreciación y en la combinación de esos elementos es donde se revela el genio del legislador y el arte de legislar³².

Según el reciente estudio colectivo *Montesquieu e i suoi interpreti*, que recoge la interpretación que grandes intelectuales de nuestra cultura hacen de su pensamiento hasta nuestros días, y que coordinó D. Felice, este supone un amplio y original fresco de historia de las ideas antropológicas, filosóficas, históricas, literarias, político-constitucionales y sociológicas de los últimos dos siglos y medio³³. Y sin entrar en contradicción con ello, autores como Diego Vernazza, de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, siguen en cambio calificando la obra de Montesquieu de escarpada, laberíntica, compleja, llena de claroscuros y en la que los bordes parecen tender al infinito, lo cual exige de un hilo conductor que permita orientarse en ella claramente³⁴.

Así pues, el hilo conductor de este artículo radica en aportar una mirada de Montesquieu que sostiene que su pensamiento recoge los principios fundamentales en que se basa la perspectiva de la complejidad, al menos tal y como cabría concebirla en el siglo XVIII, tanto entendida como cosmovisión, como en su vertiente epistemológica y metódica. Sobre todo si tenemos en cuenta que el pensamiento complejo no es algo que pertenezca en exclusiva al mundo contemporáneo³⁵. Así, en las *Cartas Persas*, cuyo valor filosófico

³² Cfr. M. Santaella, *op. cit.*, pp. 17, 198, 202, 203.

³³ D. Felice, *Montesquieu e i suoi...*, t. 2, p. 905.

³⁴ D. Vernazza, "Lecture critique de l'ouvrage de Céline Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Éditions Michalon, 2010". Disponible en < http://www.societe-montesquieu.org/spip.php?page=article&id_article=815&connect=montesquieu >. [Ref. de 3 de septiembre de 2014].

³⁵ Señala Héctor Velázquez que: «(...) la complejidad supone la investigación sobre un problema que los mismos griegos habían planteado ya: cuál es la raíz de la unidad del todo múltiple; y más aún, la raíz de la emergencia de la unidad de un todo como resultado de la actividad coordinada de sus partes. Sin embargo, además de lo estudiado por Aristóteles, entre otros, acerca de la relación entre el todo y la parte, la complejidad supone diferentes elementos para la interpretación de la realidad en su conjunto, tales como la emergencia, la experiencia, la evolución, la interacción y la

debería reconsiderarse, se interesa por una epistemología general que desemboca finalmente en un saber acerca del propio ser humano, teniendo en cuenta el papel del observador sociocultural, asumiendo el porcentaje de ignorancia e incertidumbre que todo conocimiento genera, cuestionando el papel del lenguaje, revalorizando la importancia del sentimiento, la intuición y la imaginación, y rechazando dogmatismos académicos faltos de autocrítica.

En su obra se concibe la realidad de un modo dinámico, distinguiendo pero no aislando sus planos³⁶. Y, apoyándose en la idea de relación, asocia los objetos de estudio a su entorno sin desdeñar la importancia de los detalles simples: «Cuanto más se reflexione sobre los detalles, más se sentirá la certeza de los principios»³⁷. Coincide por tanto con buena parte de las características que se predicán de lo que hoy se conoce como pensamiento complejo³⁸.

A mayor abundamiento, una lectura atenta de sus escritos nos muestra que el barón de la Brède contempla al ser humano en la totalidad de sus dimensiones, sin excluir ninguna, pues parte de sus límites, buscando aquello que es común a todos los hombres más que aquello que los diferencia³⁹. Pone de manifiesto que todo hacer humano y devenir social responde a motivos que, aunque susceptibles de investigación y explicación lógica, se encuentran más allá de la dimensión racional humana, comprendiendo aspectos emocionales e inconscientes, con un fundamento que, en última instancia, vincula con lo medioambiental. Conecta así el estudio de la naturaleza con todas aquellas perspectivas susceptibles de analizar en el ser humano,

retroalimentación». H. Velázquez, *op. cit.*, p. 156. Cfr. E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 32-35.

³⁶ Montesquieu, *Del espíritu...*, XXVI, 1, p. 586.

³⁷ *Ibid.*, “Prefacio”, p. 24.

³⁸ H. Velázquez, *op. cit.*, pp. 158, 159. Para mayor abundamiento en la descripción de las características del pensamiento complejo, cfr. E. Morin, E. Roger Ciurana y R. Domingo Motta, “Características del pensamiento complejo”, en *Eid.*, *Educación en la era planetaria*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 64-73.

³⁹ Algo que posteriormente es recogido por otros pensadores, especialmente de la rama de la Hermenéutica, como Dilthey (1833-1911), para quien la idea fundamental de su filosofía será la experiencia total plena, sin mutilar, de toda la realidad entera y verdadera.

vinculando en el mismo razón y emoción⁴⁰. Y fruto de la diversidad de efectos que la naturaleza despliega sobre los seres humanos, refleja la plasticidad de su condición, así como la diversidad y adaptabilidad en la que se manifiesta el margen de maniobra que poseen y que denomina «libertad». Lo hace investigando los vínculos entre los diferentes caracteres y tendencias humanas a que la naturaleza da lugar – con sus distintas manifestaciones socioculturales – en el contexto más amplio de la interdependencia de la vida humana con el resto de seres y contextos medioambientales. Todo ello sin obviar los aspectos cognitivos y psicológicos, dentro de cuyos límites tienen lugar los procesos descritos. Mecanismos que se unifican en la perspectiva de la construcción sociocultural y en los que el bordelés tiene muy en cuenta el análisis de los efectos psicológicos de las políticas públicas. Recogiendo, dentro de una politología más amplia, tanto los aspectos políticos de la educación, como los efectos educativos de toda política.

Los efectos psicológicos de las políticas públicas son muy a tener en cuenta para Montesquieu. Se trata de una afirmación fundamental para un análisis de sesgo antropológico y sociocultural. De sus reflexiones se deduce que tanto las decisiones políticas, como la configuración legislativa de las instituciones jurídicas, trascienden lo puramente racional, y que puede hacerse una valoración psicológica de sus efectos, de modo que afectan a los sentimientos, traducándose en actitudes concretas de alcance sociopolítico, económico y cultural. Así, por ejemplo, escribe que en el estado despótico: «(...) el señor, que en cualquier momento puede ser despojado de sus tierras y sus esclavos, no está tan inclinado a conservarlos». Continúa el texto narrando la sabia decisión de Pedro I de Rusia, quien dictó una reglamentación económica que motivaba para conservar y no maltratar a los campesinos⁴¹.

⁴⁰ Una de las conclusiones a las que llega la ciencia hoy es que «(...) los pilares que sostienen la convivencia pacífica y civilizada del hombre con los demás hombres (...) tienen su asiento último en los mecanismos más primitivos de nuestro cerebro: los mecanismos de las emociones». F. Mora, *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 191.

⁴¹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIII, 6, p. 272.

El barón de la Brède, como la mayoría de los grandes pensadores políticos, fue consciente de la importancia política de la educación. Para él, el elemento educativo es un factor fundamental para la vertebración sociocultural, contemplándolo como un proceso en el que convergen aspectos materiales e ideales.

Sus referencias a la infancia, y a la relevancia del factor educativo como elementos destacados de los procesos de individualización y socialización son múltiples, como por otra parte es habitual en un autor del XVIII. Haciéndose partícipe de las ideas de su época, resumidas en la obra de Condorcet, encuentra en la educación uno de los más importantes motores de transformación personal y colectiva⁴². Como señala Robert Granderoute, la idea de educación y la confianza en su poder propia del Siglo de las Luces está presente, de una manera crítica hacia su tiempo, en el conjunto del trabajo intelectual del bordelés, prefigurando de algún modo la doctrina educativa de Rousseau⁴³. Ello, aunque no llegue a los extremos de Rousseau de vincular la educación de la propia identidad individual a la condición de ciudadano de un estado. Y esto es así porque, mientras Rousseau supedita la libertad individual a los intereses de la mayoría, para Montesquieu la libertad tiene un rango mayor que debe preservarse siempre. No obstante, la tensión entre individualidad y

⁴² Montesquieu, *Cartas...*, 10, 11, 12, pp. 39-46; 48, p. 121; 129, p. 315. Id., *Del espíritu...*, “Prefacio”, p. 24. Cfr. M. Puellas Benítez, *Políticas y Administración educativas*, Madrid, UNED, 1991, p. 46. Condorcet afirmó, en su informe titulado *Educación para la democracia*, que «las ciencias morales y políticas debían desempeñar un papel fundamental en la educación política». D. Heater, *Ciudadanía: Una breve historia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 238. Carmen Iglesias pone de manifiesto cómo el problema de la naturaleza y la educación es central en todo el pensamiento del siglo XVIII. C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 465. Hoy sabemos de la importancia de la educación como factor primario de socialización y de su importancia para la construcción social, cfr., P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 164.

⁴³ R. Granderoute, “Éducation, instruction” [en línea]. *Dictionnaire Montesquieu*. [Ref. de 3 de septiembre de 2014]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377622452/fr/> >. El propio Rousseau reconoce «que no hace sino seguir las huellas de Montesquieu». M. Santaella, *op. cit.*, p. 24.

sociabilidad, apreciable en materia educativa, es algo no suficientemente bien resuelto en su teoría⁴⁴.

Sus escritos están fuertemente impregnados de un afán pedagógico que muestra que la fuerza de la educación, en un sentido más amplio la enculturación, puede ser utilizada en beneficio de la colectividad⁴⁵. Pero puede también ser instrumentalizada por los que detentan el poder en favor de los principios que inspiran su sistema político, pues ostentar el poder político-social incluye la facultad de influir en los procesos de socialización, y por tanto, «el poder de *producir* la realidad»⁴⁶. Idea que fue posteriormente explotada por Durkheim, quien concebirá la educación como instrumento privilegiado de control social al permitir interiorizar aspectos socioculturales comunes a una colectividad⁴⁷.

3. Naturaleza, antropología y complejidad de lo político

Examinadas algunas cuestiones formales, hay que señalar que las reflexiones medioambientales, antropológicas y sociológicas se encuentran vinculadas en su pensamiento con una metodología que nos

⁴⁴ G. Sabine, *op. cit.*, pp. 447, 450, 451.

⁴⁵ Los orígenes de la vinculación entre la educación y la ciudadanía se remontan al pensamiento de la filosofía griega clásica. Tal nexos comienza a sistematizarse en el pensamiento de Sócrates, encontrando su formulación más simple en la idea de que el hombre puede adquirir científicamente, y transmitir por medio de la educación, un conocimiento que le permitirá realizarse a través de su condición de ciudadano, en sociedades en las que se manifiesta una armonía de intereses. Platón y Aristóteles expresaron sus ideas al respecto, siendo la educación una de las cuestiones fundamentales que se retoman en la Ilustración, época en la que se amplía el concepto que se tiene de la misma, apuntando hacia su concepción pública y adquiriendo connotaciones ideológicas, en tanto comienza a ser utilizada como instrumento de nuevas concepciones políticas del mundo. Cfr. D. Heater, *op. cit.*, pp. 33 ss. Cfr. M. Puelles Benítez, *op. cit.*, pp. 45 ss.

⁴⁶ P. Berger y T. Luckmann, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁷ Para profundizar en una adecuada conceptualización y evolución histórica de las relaciones entre política y educación especialmente en la Modernidad, cfr. M. Puelles Benítez, *op. cit.*, pp. 21-45.

recuerda a los autores que hoy reclaman análisis generales y transversales que abarquen todas las ramas del saber⁴⁸.

En su trabajo introductorio a la edición española de *Del Espíritu de las Leyes*, de 1985, Tierno Galván (1918-1986) expuso: «El Espíritu de las Leyes parece al lector actual una gran antropología (...). La antropología culmina en una teoría política que garantiza el equilibrio y ponderación en la convivencia»⁴⁹. En la misma línea, E. Cassirer (1874-1945), al estudiar la psicología y teoría del conocimiento del siglo XVIII, entiende que todas las cuestiones filosóficas y esfuerzos intelectuales de la época parecen desembocar en «pura antropología»⁵⁰. Y aunque es cierto que Montesquieu no siempre es mencionado por los historiadores como uno de los fundadores de la Antropología, independientemente de su tendencia⁵¹, sí es acertada una reflexión sobre la antropología subyacente en sus escritos. Para ello hay que partir de que, como señala Regina Pozzi en su ensayo *Alle origini della scienza dell'uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine*, con Montesquieu abordamos un estudio acerca de una figura esencialmente ecléctica, que ha sabido componer una síntesis original procedente de

⁴⁸ Uno de los autores que con más fuerza reclaman hoy en su obra una reforma universitaria es Edgar Morin: «Haría falta más bien considerar una ciencia antropológica y social reestructurada que considerara a la humanidad en su unidad antropológica y sus diversidades individuales y culturales». E. Morin, *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2007, p. 52.

⁴⁹ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 36-38. Ello pese a que Montesquieu no figura por los historiadores como fundador de la Antropología.

⁵⁰ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 138. Sobre el papel de Buffon y Montesquieu en los orígenes de la ciencia antropológica, cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, pp. 329 ss.

⁵¹ Montesquieu aparece más bien como fundador de la sociología. Cfr. G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines, op. cit.*, en partic. p. 256 y, contre Gusdorf, M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, con el apéndice de C. Blanckaert. R. Wolker, "Anthropology and Conjectural History in the Enlightenment", in C. Fox, R. Porter y R. Wolker (editors), *Inventing Human Sciences. Eighteenth Century Domains*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 31-51. Cfr. Ch. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag, 1973 (Copenhague, 1760).

fuentes diversas, por lo que su obra presenta una fuerte resistencia a reconstruir un mapa claro de su ascendencia intelectual⁵².

Y mientras Tierno Galván apunta a la dimensión antropológica que una relectura de los textos de Montesquieu podría aportar hoy día, Manuel Santaella reivindica la dimensión sociológica presente su obra, preguntándose cómo se puede explicar que, siendo reconocido desde Comte como precursor de la sociología, continúe prisionero de una concepción que parece enfrentar el derecho a la sociología⁵³. Y tanto Althusser como M. Santaella ponen de manifiesto en sus análisis la importancia revolucionaria que con carácter general tiene metodológicamente el conjunto de la obra de Montesquieu⁵⁴.

Pues bien, el presente artículo trata de introducirnos en una perspectiva de análisis que permita liberar al autor de tal dualidad, argumentando que su pensamiento se enmarca en un contexto más amplio que persigue la creación de una ciencia del ser humano y la sociedad, pues todo su discurso naturalista y antropológico se orienta finalmente hacia el pensamiento político⁵⁵.

En cuanto al primero de los elementos, el papel de la ‘naturaleza’ en la formación y devenir de una cultura es crucial para Montesquieu, porque en la vasta complejidad de sus escritos, la naturaleza física, la del individuo, la de cada sociedad, cultura y valor social, son entendidas como interdependientes. Su evolución práctica y conceptual solo se comprende en el análisis de sus relaciones recíprocas. Como sostiene además el italiano Sergio Cotta, autor del ensayo *Montesquieu e la scienza della società*, la idea central de su obra radica en la relación del hombre con su medio ambiente, entendido este en un sentido amplio⁵⁶. Carmen Iglesias abunda en el origen y significados posibles que atribuir a la noción de ‘medio’,

⁵² R. Pozzi, “Alle origini della scienza dell’uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine”, en D. Felice (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, t. 2, pp. 611-626.

⁵³ M. Santaella, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 19.

⁵⁵ Según defiende también Sergio Cotta en su obra *Montesquieu e la scienza della società*. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza...*

⁵⁶ Cfr. *ibíd.*, pp. 94 ss.

impensable sin el concurso de la historia natural y la medicina de la época, afirmando que se refiere al medio natural:

Montesquieu sitúa precisamente como objetivo principal de su obra el estudio de las relaciones del hombre con el medio natural, contribuyendo asimismo, según se ha dicho, al asentamiento de las «bases» para el desarrollo disciplinar de la geografía humana del siglo XVIII⁵⁷.

En sus textos, los factores naturales tienen gran importancia en la producción de lo social. Hay – a su juicio – razones suficientes para investigar lo que denomina las leyes de la naturaleza. Su visión se ampara en los paradigmas ilustrados que predominaban sobre el mundo natural, y especialmente refleja la idea de que la armonía que se observa y se predica del mundo físico, lo que se conoce como providencia secularizada, es trasladable al ámbito de lo individual y lo social, como manifestarán las ideas positivistas, primero de Saint-Simon (1675-1755), y luego de Comte (1798-1857). Lo expresan también con exactitud las palabras de Carmen Iglesias:

Quizás en ningún otro tema pueda observarse tan claramente la interrelación entre la imagen del universo físico (...) presidida en última instancia por una armonía preestablecida, y esta creencia firme de la primera mitad del XVIII en la estrecha armonización entre el bienestar individual y el social⁵⁸.

Ernst Cassirer recogió cómo en los siglos XVII y XVIII, la idea de naturaleza engloba en una unidad lo material y lo espiritual, lo físico y lo anímico, sin que el concepto enfrente a las ciencias de la naturaleza y a las del espíritu. «La expresión no hace referencia a un ser de las cosas sino al origen y fundamento de verdades», abarcando tanto las verdades físicas como las espirituales: «(...) que no necesitan de ninguna revelación trascendente, sino que son ciertas y luminosas por sí

⁵⁷ Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, pp. 268, 281.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 444.

mismas»⁵⁹. Frente a la perspectiva clásica griega, para la visión moderna el universo posee un orden intrínseco que, más que emanar de una inteligencia cósmica de la que el ser humano puede participar, es «deducible de las regularidades materiales de la naturaleza con el mero uso de la mente humana»⁶⁰.

Montesquieu habla de la naturaleza en tal sentido y también, indistintamente, se refiere a ella en un sentido puramente físico. En cambio, en otras se refiere a la misma como naturaleza derivada de las cosas, fruto de la interacción de los individuos con el entorno. Usa así el término de modo similar a como lo empleaba Aristóteles, al abarcar una teoría que incluía tanto los estudios biológicos como los estudios sociales, tratando de identificar el conjunto de elementos o factores homogéneos de la realidad con capacidad para cumplir una finalidad y transformar su entorno, vinculando – más el francés que Aristóteles – la noción de naturaleza a la de proceso a través de su idea de ley como relación⁶¹. En todo caso, presupone la existencia de un vínculo, de una ligazón dinámica entre las perspectivas natural y antropológica. Para Montesquieu, las manifestaciones humanas son fruto del medio ambiente, y por tanto tienen relación con el mundo de lo natural. Este proporciona las claves para entender la génesis, el sentido de la evolución y la cambiante configuración conceptual y existencial de cada individuo y sistema sociocultural.

De este modo, se llega a su afirmación de que: «El imperio del clima es el primero de todos los imperios»⁶². Es el que da lugar a la

⁵⁹ Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 269-270.

⁶⁰ R. Tarnas, *La pasión de la mente occidental*, Girona, Atalanta, 2008, p. 362.

⁶¹ Quizá ayude algo a comprender esta idea el hecho de que para Aristóteles los factores que integraban su idea de naturaleza eran la forma, la materia y el movimiento. Cfr. G. Sabine, “La naturaleza como desarrollo”, en *op. cit.*, pp. 113-115.

⁶² Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 14, p. 385. Según la Antropología, la alternancia de cambios climáticos ha sido el factor medioambiental más importante que ha promovido la variabilidad genética de los homíninos, cfr. J.M. Bermúdez de Castro, *La evolución del talento*, Barcelona, Debate, 2010, p. 25. Bermúdez identifica la razón evolutiva fundamental: «Desde hace tres millones de años se vienen produciendo en nuestro planeta alternancias climáticas frías y cálidas con una periodicidad de 41.000 años (...). En otras palabras, podemos afirmar que somos *hijos*

mayor multiplicidad de situaciones fácticas, llegando a ejercer lo que podría considerarse un determinismo geo-climático⁶³. El autor acaba conectando las ideas de naturaleza, causalidad, continuidad y ley, llegando a la conclusión de que las reglas extraídas de la naturaleza, entendidas en un sentido que excede de lo puramente físico, son la fuente de toda normatividad. Y en el capítulo 1, del libro I, de la Primera Parte de su magna obra *Del Espíritu de las Leyes*, titulado “Del Espíritu de las Leyes en su relación con los diversos seres”, comienza diciendo:

Las leyes, en su significado más lato, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes, la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, los animales tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes⁶⁴.

A pesar de la generalidad de los términos que emplea, y de que nunca aclarará el sentido específico de lo que quiere decir con «relaciones necesarias» – lo que sin duda constituye una de las deficiencias de su teoría⁶⁵ –, Manuel Santaella señala, en relación al nuevo enfoque metodológico que el bordelés otorgará a la teoría de la ley, algo importantísimo: «Hasta Montesquieu, la noción de ley era patrimonio exclusivo de la religión, de la moral y del Derecho. Solo a partir de la revolución científica de los siglos XVI y XVII se puede

de un cambio climático o, con mayor exactitud, de los sucesivos enfriamientos globales del clima de la Tierra», en *ibíd.*, pp. 56-57.

⁶³ Sin entrar a analizar a fondo la cuestión, M. Harris afirma que es Montesquieu quien en el período Ilustrado elabora de manera más coherente una teoría del determinismo geográfico, pese a que, como ocurre con la mayoría de los autores – y cita a Turgot, d’Holbach y a Helvétius – el valor que otorga a la libertad individual, y el papel preponderante que atribuye a la figura del legislador, no hacen de dicha teoría una explicación suficiente del causalismo cultural. A su juicio: «Montesquieu fue incapaz de elevarse a una visión de la historia auténticamente superorgánica». M. Harris, *op. cit.*, pp. 36 ss. Lo cierto es que la importancia que el bordelés concede a la libertad lo alejan de planteamientos estrictamente deterministas.

⁶⁴ Montesquieu, *Del espíritu...*, I, 1, p. 29.

⁶⁵ G. Sabine, *op. cit.*, p. 424.

hablar de ley en el sentido de relación constante entre variables fenomenológicas»⁶⁶. El concepto de ley por el que apuesta Montesquieu supone la verdadera revolución teórica y metodológica que necesitaban las ciencias sociales, y es consecuencia de su ruptura con los principios religiosos y morales, así como de su apuesta por el método científico para entender los fenómenos humanos⁶⁷.

La naturaleza acabará siendo en sus escritos la gran metáfora de todo devenir, que transcurre con el tiempo como telón de fondo. Es a propósito del empleo del tiempo como la naturaleza enseña una de las grandes lecciones por aprender, de la que obtiene su concepción de la virtud, otra clave fundamental en su teoría, pues afirma:

La naturaleza actúa siempre lentamente y, digamos, de modo ahorrativo; sus operaciones jamás son violentas, y hasta en sus producciones, quiere temperancia; solo se mueve con regla y medida, y si la precipitan, pronto cae en la debilidad; emplea toda la fuerza que le resta en conservarse, perdiendo por completo su virtud productiva y su potencia generatriz⁶⁸.

El tiempo, como factor natural que incide en lo humano, ha de tenerse en cuenta en la configuración de las instituciones, y así se recoge:

En toda magistratura, se necesita compensar la grandeza del poder con la brevedad de su duración. Un año es el tiempo que ha fijado la mayor parte de los legisladores; un tiempo más largo sería peligroso, uno más corto iría contra la naturaleza de las cosas⁶⁹.

El transcurso del tiempo es un agente natural constitutivo y transformador de toda realidad, y también de las realidades políticas, en

⁶⁶ M. Santaella, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁶⁷ Cfr. L. Althusser, *op. cit.*, pp. 33 ss.

⁶⁸ Montesquieu, *Cartas...*, 114, p. 280.

⁶⁹ Montesquieu, *Del espíritu...*, I, 2, p. 43.

tanto «transforma a cada instante» cualquier forma de gobierno, hace notar Piero Venturelli⁷⁰.

A lo largo de su extensa obra, Montesquieu encuentra en las reglas de la naturaleza una fuente inagotable de explicaciones y metáforas del devenir de lo social, afrontando, sobre todo en los libros XIV a XVIII de *Del Espíritu* el problema de la influencia de las causas físicas en el mundo social. Para él, los accidentes geográficos influyen claramente en el rumbo de la historia, llegando a veces a determinarlo. El libro XVII de *Del Espíritu* afirma a propósito de esta influencia:

Lo que acabamos de decir concuerda con los acontecimientos de la historia. Asia fue subyugada trece veces (...). En Europa, por el contrario, desde el establecimiento de las colonias griegas y latinas, no hemos conocido más que cuatro cambios (...). Conocidas son las dificultades que los romanos encontraron para conquistar Europa, y la facilidad que tuvieron para invadir Asia⁷¹.

Siguiendo con el papel metafórico de lo natural, en sus *Cartas Persas*, aspectos cosmológicos como las estrellas le sirven para explicar el papel de los gobernantes, pues afirma que: «Los reyes de Francia (...) son como el sol, que lleva siempre el calor y la vida»⁷². Ya en la Tierra, son los puntos cardinales los que marcan las tendencias e impulsan distintas formas de gobierno, dado que los pueblos del norte son los llamados a formar naciones libres basadas en la igualdad, la razón y la búsqueda de la felicidad⁷³.

A mayor abundamiento, los ingredientes primarios que constituyen lo social son los naturales. Así lo señaló Durkheim en su

⁷⁰ P. Venturelli, “Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo)”, *Montesquieu.it* [también en línea], 1, 2009, p. 148. [Ref. de 3 de septiembre de 2014]. Disponible en < <http://www.montesquieu.it/files/Riviste/numero1.pdf> >.

⁷¹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XVII, 4, pp. 345-346.

⁷² Montesquieu, *Cartas...*, 102, p. 252. Puede apreciarse una mirada antropocéntrica.

⁷³ Cfr. con el capítulo titulado “De cómo las conquistas de los pueblos del norte de Asia y las de los del norte de Europa produjeron efectos diferentes”. Montesquieu, *Del espíritu...*, XVII, 5, pp. 346 ss. Sus conclusiones serían muy controvertidas hoy, aunque los vínculos que establece abren nuevas perspectivas en su época.

análisis de la obra de Montesquieu, afirmando que por ella sabemos que: «(...) del tamaño de un pueblo, de la configuración del suelo que ocupa, de la naturaleza de la tierra y del clima, podemos deducir a qué género pertenece esta sociedad y cuáles son sus leyes y sus instituciones»⁷⁴. Y no solo puede hablarse en lo político del «gobierno más conforme a la naturaleza»⁷⁵, sino que la política y la religión pueden considerarse como un refuerzo de lo natural, de ahí que llegue a afirmar: «¡Qué santa es esta unión!. La naturaleza nos había unido, nuestra santa ley nos unirá más»⁷⁶.

A juicio de Montesquieu, existe una clara relación entre las formas políticas, las leyes, las formas de vida y la naturaleza del terreno, pues son los elementos propios del mundo natural los que impulsan a las sociedades a orientar su rumbo en uno u otro sentido. A ello dedica el Libro XVIII de *Del Espíritu*, titulado “De la relación entre las leyes y la naturaleza del terreno”, en el cual encontramos afirmaciones tales como: «(...) el gobierno de uno solo se encuentra más a menudo en los países fértiles y el de varios en los que no lo son, lo que a veces es una compensación»⁷⁷; «[l]os montañeses conservan un gobierno más moderado, porque no están expuestos a la conquista»⁷⁸; «[l]a esterilidad de la tierra hace que los hombres sean industriosos, sobrios, habituados al trabajo duro, valientes, aptos para la guerra; tienen que procurarse lo que la tierra les niega»⁷⁹. Hay una relación entre naturaleza y cuestiones demográficas que queda explícita

⁷⁴ É. Durkheim, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la Sociología*, Madrid, Miño y Dávila editores, 2001, p. 59.

⁷⁵ Montesquieu, *Del espíritu...*, I, 3, p. 34.

⁷⁶ Montesquieu, *Cartas...*, 69, p. 178. Cabe pensar en Montesquieu en la idea de lo cultural como refuerzo de lo natural, de ahí surge la idea de su ecologismo anticipado, que supone una muestra de las relaciones entre Filosofía social y ecologismo que comienza a fraguarse en la modernidad.

⁷⁷ Montesquieu, *Del espíritu...*, XVIII, 1, p. 350.

⁷⁸ *Ibíd.*, XVIII, 1, p. 351.

⁷⁹ *Ibíd.*, XVIII, 4, p. 353.

al afirmarse que: «Cuando un país está desierto, se debe a algún vicio particular de la naturaleza del terreno o del clima»⁸⁰.

Para Montesquieu, las reglas de la naturaleza condicionan el carácter y las pasiones de individuos y colectividades, y esa realidad acaba teniendo consecuencias socioculturales, políticas, y más especialmente, legislativas.

En el Capítulo 1 del libro XIV de la Tercera Parte de *Del Espíritu de las Leyes*, titulado “De la relación entre las leyes y la naturaleza del clima”, el bordelés expone su idea general que vincula el clima, los caracteres, las pasiones, y las leyes: «Si es verdad que el carácter de los espíritus y las pasiones del corazón son extremadamente distintos en los diversos climas, las leyes deben relacionarse tanto con la diferencia de esas pasiones como con la de los caracteres»⁸¹. En síntesis, Montesquieu sostiene muy claramente que: «Son las diferentes necesidades en los diferentes climas lo que ha conformado las diferentes maneras de vivir, y esas diferentes maneras de vivir han conformado las diferentes clases de leyes»⁸².

De otro lado, ya cerca del análisis antropológico, hay aspectos poco resaltados de su pensamiento que muestran el humanismo filantrópico y casi visionario de un hombre confiado en la naturaleza y bondades de la acción humana. Por ejemplo cuando afirma que:

Los hombres, a través de sus cuidados y de buenas leyes, han hecho que la tierra fuera más propia para ser su morada (...). Del mismo modo en que las naciones destructoras hacen daños que duran más que ellas, hay naciones industriosas que hacen bienes que tampoco terminan al mismo tiempo que ellas⁸³.

⁸⁰ Montesquieu, *Cartas...*, 121, p. 295. Hoy se sabe que también los humanos hemos contribuido y contribuimos en determinadas zonas del planeta a la desertización por sobre-explotación, excesiva demografía, tala masiva de árboles, etc.

⁸¹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIV, 1, p. 289.

⁸² *Ibid.*, XIV, 10, p. 299. Carmen Iglesias encuentra en esta afirmación la idea implícita de «una cierta evolución de las sociedades». C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 373.

⁸³ Montesquieu, *Del espíritu...*, XVIII, 7, p. 354.

La naturaleza tiene pues mucha importancia en su pensamiento. El ser humano es parte de ella y se ve afectado por sus reglas: «Los hombres son como plantas, que nunca crecen con felicidad si no están bien cultivadas»⁸⁴. Es fuente del orden social, de modo que hasta «los tratados de paz son tan sagrados entre los hombres que parece que fueran la voz de la naturaleza que reclama sus derechos»⁸⁵. Y es el modelo de eficiencia y sostenibilidad a seguir⁸⁶.

En una reflexión, que asombra por la precocidad de sus planteamientos, el autor se pregunta por el estado general en que los humanos puedan dejar el planeta: «Vemos como muchas partes de la tierra se cansan de proveer a la subsistencia de los hombres: ¿qué sabemos si la tierra entera no tiene causas de fatiga generales, lentas e imperceptibles?»⁸⁷. La orientación sostenible de sus planteamientos hacen que, a juicio de un visionario como H.G. Wells, Montesquieu comparta con el inglés John Locke: «(...) el mérito de haber destruido muchas de las ideas falsas que hasta entonces constituyeron un obstáculo poderoso para todo intento deliberado y consciente de reconstruir la sociedad humana»⁸⁸. Ideas que cobran aún mayor relevancia en el presente ante la situación de cambio climático que ya comenzamos a padecer⁸⁹.

Sobre el contenido antropológico de su obra es aplicable a Montesquieu el punto de vista que sostiene que el siglo XVIII está caracterizado por la estrecha relación que guardan en su pensamiento el

⁸⁴ Montesquieu, *Cartas...*, 122, p. 300.

⁸⁵ *Ibid.*, 95, p. 236.

⁸⁶ *Ibid.*, 114, p. 280.

⁸⁷ *Ibid.*, 113, p. 278.

⁸⁸ Cfr. H.G. Wells, *Breve historia del mundo*, Barcelona, Ediciones Península, 2005, p. 286.

⁸⁹ Montesquieu se preocupa específicamente de los efectos que sobre el clima puede tener la actividad humana, en la medida en que, como recoge en su *Proyecto de una historia de la tierra antigua y moderna*, de 1719, la historia de la tierra y la historia del clima no se entienden si no es en relación con la historia de los hombres. Cfr. D. de Casabianca, “Climats” [en línea]. *Dictionnaire Montesquieu*. [Ref. de 3 de septiembre de 2014]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376426390/fr/> >.

problema de la naturaleza y el del conocimiento «hasta presentarlos en una unión indisoluble»⁹⁰, pues adentrándose en el análisis de los motivos y límites del saber, participa de la investigación de los vínculos existentes entre naturaleza y conocimiento. Y es por ello que se alinea con una mirada que puede caracterizarse ya de compleja, pues analiza las cuestiones en asociación con el entorno en el que se encuentran inmersas, reconociendo el papel que juega el ser humano en su comprensión. Vincula así objeto y observador, lo que significa participar de la complejidad entendida como método⁹¹.

Lo mejor es acudir a sus propios planteamientos. En un esquema simplificado, entiende que la geografía y el clima condicionan la fisiología natural de los seres humanos, llevándoles a desarrollar unos u otros caracteres, inclinaciones y aptitudes. Las variadas características medioambientales fomentan además formas diversas de supervivencia y organización social⁹². Esto, unido a la presencia de factores que llevan a fomentar creencias y prácticas religiosas, va engrosando los aspectos culturales de cada pueblo. Al sumar costumbres, leyes y formas de organización y reparto del poder, se conforman los diferentes sistemas socioculturales y políticos que Montesquieu resume en el concepto de espíritu general. Ante tan vasto horizonte, el barón de La Brède se decanta por un sentido práctico y humanístico del conocer, que aporte valores positivos como la tolerancia y la virtud. Se adentra así también en el plano de las relaciones entre ética y conocimiento.

En el conjunto de su obra la virtud tiene un papel relevante, y en ella hace confluír lo cognitivo y lo fáctico, el saber y la acción. Aunque el bordelés vacila entre una concepción antigua y otra más moderna, su idea de virtud bebe de fuentes estoicas, con hondas influencias socráticas. Para él, la adquisición de virtud es, en buena medida, una cuestión de conocimiento, y la acción virtuosa tiene mucho que ver con

⁹⁰ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 113.

⁹¹ Cfr. H. Velázquez, *op. cit.*, p. 158.

⁹² También Descartes había puesto de manifiesto la relación entre el espíritu, el temperamento y «la disposición de los órganos del cuerpo». Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 251.

actuar según el orden que subyace en la naturaleza. Será en la idea de sabiduría donde encuentra la síntesis perfecta de la conciencia de este proceso, que va desde los fundamentos del conocimiento a la ética social, y que lleva necesariamente aparejada una visión interrelacionada, y por tanto unitaria, de todo saber. Una sabiduría que analiza en primer término desde la fisiología y la experiencia de los sentidos⁹³.

No hay que olvidar que Montesquieu fue gran lector y admirador incansable del estoico Cicerón, quien trajo al latín los principios de la filosofía griega⁹⁴. De él aprende las claves para acceder a la verdadera libertad de espíritu⁹⁵, y por eso para él no hay virtud sin sabiduría. Pero ni la sabiduría, ni la virtud, ni los conocimientos necesarios para elaborar leyes que sirvan para orientar el destino de las sociedades, son a su entender fáciles de obtener. Para ello hace falta ingenio, hay que desechar todo prejuicio y apostar por una mirada amplia que contemple la realidad en la totalidad de sus relaciones⁹⁶. La clave del ingenio radica para el bordelés, sin duda, en establecer interrelaciones entre los fenómenos. Así lo corrobora Starobinski al afirmar: «Puede verse que a Montesquieu le gusta establecer nexos por doquier»⁹⁷. No hay sabiduría sin la conjunción de la visión intelectual y el sentimiento de unidad en la multiplicidad que aporta el conocimiento de las relaciones entre la naturaleza y uno mismo.

Dicho de otro modo más cercano a sus escritos, la unidad es, más que un objeto, el resultado final de la comprensión de la realidad

⁹³ El análisis de Montesquieu, y de aquellos autores en quienes se apoya, conlleva toda una perspectiva de percepción, elaboración, e interpretación del conocimiento, que antecederá a la línea seguida posteriormente por la Hermenéutica, representada en la figura de W. Dilthey, y a la aplicación de sus tesis de psicología experimental en la comprensión de los fenómenos sociales. Cfr. M. Harris, *op. cit.*, p. 234.

⁹⁴ Cfr. *Pensées*, n° 969.

⁹⁵ *Ibid.*, n° 773. Cfr. C. Larrère, “Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu”, *Cahiers Montesquieu*, 5, 1999, pp. 163-183. C. Volpilhac-Augier, “Écrivains latins” [en línea]. *Dictionnaire Montesquieu*. [Ref. de 3 de septiembre de 2014]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376399638/fr/> > .

⁹⁶ Montesquieu, *Cartas...*, 129, p. 314.

⁹⁷ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 110.

como un proceso en el que todo se encuentra relacionado, ya sea siguiendo criterios mecánicos o dinámicos, cartesianos o newtonianos⁹⁸. Y es en este punto donde se capta el verdadero espíritu de complejidad que anima la obra del barón de La Brède y que sigue vivo en el presente bajo nuevos paradigmas. Se trata de un proceso que no termina nunca y es fruto de nuestra perenne condición humana de seres curiosos. Montesquieu entiende que el proceso de conocer no tiene fin en el ser humano, y que se retroalimenta de sus propias cualidades, poniendo con ello de manifiesto la complejidad del proceso:

(...) pues, como todas las cosas están en una cadena en la que cada idea precede a otra y es precedida por una más, a uno no le puede gustar ver una cosa sin desear ver otra (...). Es el placer que nos da un objeto, entonces, el que nos lleva a otro; es por eso que el alma busca siempre cosas nuevas, y no descansa jamás⁹⁹.

En la búsqueda del conocimiento intervienen diferentes motivos y razones. El alma ama la variedad y conoce a través de sus ideas y de sus sentimientos. Para él son diversas las causas que pueden producir un sentimiento:

Es preciso observar que usualmente un sentimiento no tiene en nuestra alma una causa única (...). El ingenio consiste en saber tocar varios órganos a la vez; y si uno examina a los diversos escritores, verá tal vez que los mejores, y los que tienen más ventaja, son aquellos que han excitado más sensaciones en el alma al mismo tiempo¹⁰⁰.

⁹⁸ De hecho Carmen Iglesias considera un doble nivel a investigar: uno, «el paso de las categorías de las ciencias físicas al ámbito social e histórico», otro, «la evolución interna de tales categorías desde ese pensar al modo cartesiano, a otro más al modo newtoniano». C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 200.

⁹⁹ Montesquieu, *Ensayo sobre el gusto*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 23.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 43. Sentimientos y emociones no se encuentran claramente diferenciados en sus reflexiones.

Ingenio y complejidad se manifiestan igualmente en su aplicación de la idea de moderación al ejercicio de la política. Así, no se ocupa solo de investigar el conocimiento que se puede adquirir de los elementos que influyen en la conformación de la vida de los seres humanos y de las sociedades, en un entorno medioambiental dado, para luego poder transformarlos a través del buen gobierno. Se ocupa también de analizar el conocimiento necesario para lograr el equilibrio que ha de haber entre ellos. Y por tanto, de estudiar excesos y defectos, comenzando por el empleo mismo de la razón, tanto en el conocer como en el gobernar, que es el destino último de sus planteamientos cognitivos.

El núcleo de sus investigaciones consiste así en investigar la manera en que los seres humanos deben conducirse equilibradamente, apoyados en el conocimiento que tienen de la realidad circundante y de sí mismos. Teoría del conocimiento y ciencia política se dan la mano. Y en ese camino, junto a la comprensión de las características que imprime el conocimiento del alma, la moderación es fundamental, tanto en el hacer como en el sentir y el pensar.

Siguiendo una línea empirista, el bordelés otorga a la razón una fuerza tal que llega a calificarla de sentido. En una misteriosa invocación a la musa de Descartes en busca de una inspiración que haga fructificar su magna obra, el autor se refiere a la razón como: «(...) el más noble, el más perfecto, el más exquisito de nuestros sentidos»¹⁰¹. Y aun siendo el más noble de nuestros sentidos no confía en los excesos de la razón, pues afirma: «Siempre lo repetiré; es la moderación quien gobierna a los hombres, y no los excesos»¹⁰².

¹⁰¹ Montesquieu, “Invocación a las musas”, en *Del espíritu...*, XX, p. 407. Voltaire llegará a afirmar que la razón «(...) es la única causa de la continuidad de la sociedad humana (...)». E. Cassirer, *op. cit.*, p. 273.

¹⁰² Montesquieu, *Del espíritu...*, XXII, 22, p. 508. Quizá la traducción se mejore en este punto si se recoge que es la moderación «la que» gobierna a los hombres. Un buen estudio centrado sobre la moderación en Montesquieu se encuentra en M. Santaella, “El legislador, artífice de la moderación”, *op. cit.*, pp. 91 ss.

A Montesquieu se le ha caracterizado como el *filósofo de los límites*, y entre ellos, en el término medio, se encuentra la virtud¹⁰³. Hay muchas ocasiones en las que lo recuerda a sus lectores, bien directamente, bien en boca de alguno de sus personajes. En Persia, permitir que las decisiones de un gobierno se fundamenten en criterios astrológicos es vivir: «(...) bajo un yugo mucho más duro que el de la razón; ese es el más extraño de todos los imperios; compadezco a una familia, y aún más a una nación, que se deja dominar por los planetas». No es menos cierto que todo depende del uso moderado que hagamos de la razón, pues, responde el persa: «Todos los astrólogos juntos no hicieron jamás tantas estupideces en nuestra Persia como uno solo de vuestros algebristas ha hecho aquí»¹⁰⁴. Y ello, en concordancia con su idea de que las cosas no son tanto buenas o malas en sí mismas, sino en función del uso que de ellas se hace, incluidas la lógica y la razón. La razón, ni debe pesar en exceso, ni debe ignorarse. Tampoco ha de aplicarse de modo insuficiente. El esfuerzo por aplicarla ayuda a descubrir las verdaderas causas de las cosas, y ese conocimiento aporta a los individuos placer y felicidad. Ignorarla, en cambio, hace a los humanos desdichados. De poco o nada sirven a su juicio amuletos, talismanes, letras misteriosas, ilusiones y encantamientos: «¡Los hombres son muy desdichados!. Flotan sin cesar entre falsas esperanzas y temores ridículos, y en lugar de apoyarse en la razón, fabrican monstruos que los intimidan o fantasmas que los seducen»¹⁰⁵. Su visión antropológica descansa en la idea de que la condición humana es contradictoria, y no siempre hombres y mujeres hacen buen uso de la razón: «Lo extraordinario es que aquellos que fatigan su razón para obligarla a relacionar ciertos acontecimientos con virtudes ocultas, no realizan un esfuerzo menor para no ver las verdaderas causas»¹⁰⁶.

¹⁰³ Th. Casadei y D. Felice, “Por una filosofía del límite: Sergio Cotta, intérprete de Montesquieu”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 21, primer semestre de 2009, p. 3.

¹⁰⁴ Montesquieu, *Cartas...*, 135, p. 331.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 143, p. 357.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 143, p. 358.

Giovanni Cristani sostiene que la noción de moderación adquiere en Montesquieu un sentido más amplio que en su acepción clásica, de derivación aristotélica, según la cual sería una virtud moral equidistante de los vicios. Se trata aquí de una formulación más compleja que la búsqueda del término medio, en tanto no basta aplicar el mismo a todos los casos.

La modernidad se inicia en la complejidad, y prueba de ello es que el bordelés no se conforma con una fórmula de general aplicación a toda realidad sociopolítica, pues para él no caben recetas uniformes. Las mismas leyes pueden producir efectos diferentes según el contexto histórico, social y económico en el cual se aplican. Esta postura no es, desde luego, compartida por los partidarios de la razón y el derecho natural, quienes, como Condorcet, tachan a Montesquieu de relativista y de generar incertidumbre al no aplicar racional y universalmente los «principios invariables de la justicia», aplicables en toda época y parte del mundo¹⁰⁷. Para el bordelés, el logro de la moderación requiere tanto de ingenio como de un conocimiento «atento y profundo» de la realidad sociopolítica:

(...) el gobierno moderado es fruto de una obra extremadamente difícil, rara y compleja que implica una consideración atenta y un control de fuerzas que requiere de tiempo, prudencia, capacidad de crear contrapesos entre los diversos poderes (...)¹⁰⁸.

Como indica Cristani, la moderación aúna en Montesquieu sentido del tiempo, de los modos de actuar, y de la naturaleza y límites

¹⁰⁷ Condorcet, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, in A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur «L'Esprit des lois» de Montesquieu, suivi d'observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre du même ouvrage*, Paris, Delaunay, 1819, p. 437. Señala Cristani que desde la óptica revolucionaria de Condorcet y del 'movimiento filosófico' que representa, la idea de moderación refleja el conservadurismo de Montesquieu, su inmovilismo anclado en el *status quo* del *Ancien Régime*, cfr. G. Cristani, "L'esprit du législateur. Riflessioni sul libro XXIX dell'Esprit des lois", en D. Felice (coordinador), *Politica, economia e diritto nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2009, pp. 204 ss.

¹⁰⁸ G. Cristani, *op. cit.*, pp. 201-204.

de cada circunstancia, afectando a factores históricos, físicos, culturales, sociales y religiosos. Cada «sociedad humana es producto de la pluralidad de causas que gobiernan a los hombres», según su concepción del espíritu general. Y tal y como expresa en el título del capítulo 14 del libro XXIX: «(...) no se deben separar las leyes de las circunstancias en las cuales fueron dictadas»¹⁰⁹.

La labor del legislador se encuentra así, según Casabianca, más cerca de un artesano que de un tecnócrata, más cercana al arte de legislar que a una aplicación mecanicista y racional¹¹⁰, persiguiendo una «fórmula moderada de convivencia social y política en la que el poder pare al poder», adecuada a cada caso, y «movilizando razón y sentimiento»¹¹¹. El buen legislador debe de tener una visión amplia, de conjunto, pues como recoge Starobinski, la mayor falta del legislador «consiste en detenerse demasiado en el dominio de lo particular»¹¹².

Llegados a este punto, resulta del todo imposible en un artículo ni tan siquiera enumerar a pie de página las reflexiones del bordelés acerca de la economía, del comercio, de la técnica o de la demografía que incrementan la complejidad de sus reflexiones. Pero al menos hay que valorar de modo general que, en materia jurídico-política, en su estudio *Scienza della legislazione*, Gaetano Filangieri (1753-1788) opinaba ya que la obra de Montesquieu establece las líneas directrices de una investigación significativa en torno a las más adecuadas formas modernas de gobierno, al sistema legislativo, los derechos de los ciudadanos, la distribución de la riqueza y la organización de las instituciones públicas. Emprende así el proyecto de reformar las instituciones de modo que se establezca un justo equilibrio entre la

¹⁰⁹ *Idem*. Para profundizar en la idea de moderación en Montesquieu, cfr. R. Derathé, “La philosophie des Lumières en France: raison et modération selon Montesquieu”, *Revue internationale de philosophie*, 21, 1952, pp. 275-293. C. Spector, “Montesquieu et l’histoire: théorie et pratique de la modération”, in B. Binoche y F. Tinland, *Sens du devenir et pensée de l’histoire*, Paris, Champ Vallon, 2000, pp. 53-75. «Las circunstancias de todo orden – sociales, políticas, económicas, etc. – son las que, en definitiva, condicionan las características de una legislación determinada en función del objetivo que persigue el legislador». M. Santaella, *op. cit.*, p. 146.

¹¹⁰ Cfr. Denis de Casabianca, “Climats”...

¹¹¹ C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 504.

¹¹² J. Starobinski, *op. cit.*, p. 92. Montesquieu, *Cartas...*, 129, p. 314.

sociedad civil, los poderes políticos y el derecho, así como entre el hombre y su legítima aspiración a la justicia y a la verdad. Si bien, Filangieri acabará entendiendo que sus reflexiones aportan una respuesta insuficiente y en cierto modo conservadora del orden constituido¹¹³.

Montesquieu camina tras los pasos de una nueva ciencia, y en esto, salvando las diferencias espacio-temporales y de objeto que más notoriamente separan sus visiones, tiene mucho en común con Aristóteles. Esquemáticamente, mientras el Estagirita persigue ante todo el ideal de justicia y perfeccionamiento humano en un estado ético, el autor francés se decanta más por investigar las condiciones socioculturales que garantizan la preservación de la libertad¹¹⁴. Aunque ya en la obra de Aristóteles se pone de manifiesto que las causas y los fenómenos que intervienen en la realización de tales ideales era «infinitamente complicada y requería infinitos ajustes a las condiciones del gobierno real»¹¹⁵.

A mi entender, en materia de ciencia política, la importancia de la obra del bordelés no estriba tanto en haber propuesto reformas concretas en su época, como en hacer manifiestos los factores y relaciones implicados en los procesos socioculturales, y especialmente sociopolíticos. Así como en reivindicar lo posible y necesario que es el analizarlos metódicamente con criterios científicos, sin excluir ninguna parcela de la naturaleza humana ni del medioambiente.

Todo su intelecto aspira a la unidad. Así se aprecia en su conjetura acerca de un hipotético origen unitario e idealizado de las sociedades: «El pueblo troglodita se consideraba una sola familia»¹¹⁶. O en su concepción antropocéntrica del conocimiento trasladada a las culturas: «(...) nunca juzgamos las cosas sino por una secreta mirada

¹¹³ L. Verri, “Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangieri”, en D. Felice (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, t. I, pp. 357-375.

¹¹⁴ C. Spector, “Aristote” [en línea]. *Dictionnaire Montesquieu*. [Ref. de 3 de septiembre de 2014]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377614761/en> >.

¹¹⁵ G. Sabine, *op. cit.*, p. 103.

¹¹⁶ Montesquieu, *Cartas...*, 12, p. 46.

que echamos sobre nosotros mismos»¹¹⁷. También en el etnocentrismo puesto de manifiesto ante la ejemplar mirada de un extranjero: «Nunca un hombre fue más mirado que yo»¹¹⁸. Y en la idea de unidad en la diversidad, reencontradas al ser contempladas con la suficiente perspectiva: «Es la misma tierra la que nos sustenta a ambos; pero los hombres del país en que vivo, y los del país en el que estás, son hombres muy diferentes»¹¹⁹.

La grandeza de la obra del barón de La Brède estriba hoy, sin duda, en la contemplación unificada de la realidad. Su pensamiento se desentraña al contemplarse en su conjunto. Todas sus reflexiones, al entrelazarse, dibujan un proceso de construcción (o quizá mejor de posibilidades de reconstrucción) en el que se aprecia una simbiosis, una relación de mutua dependencia entre los factores físicos, especialmente los geoclimáticos, los antropológicos y los socioculturales. Y sin duda que están relacionados, pues son muchos los autores que inciden hoy en el «carácter social de la génesis de la conciencia y de la necesidad del grupo para la formación de la subjetividad»¹²⁰.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 59, p. 154.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 30, p. 87.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 24, p. 74. Como ha señalado Rosso a propósito de la obra de Montesquieu, en su teoría «(...) la variedad y la unidad son la propia realidad (...)». Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 484. Y como escribe Martin Buber: «Una Antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente estas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre». M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 18.

¹²⁰ Francisco Rodríguez Valls afirma: «(...) es el sistema socio-cultural el que forma al sujeto hasta en sus gestos más íntimos (...). Se aprenden las formas de pensar del grupo según las formas de decir. Se concretan los mundos posibles a los que estaba abierto el ser humano por su condición originaria». Para concluir que el ser humano, como «creador de mundos simbólicos (...) está abierto a una pluralidad de mundos que pueden ser muy diversos». F. Rodríguez Valls, *Antropología y Utopía*, Sevilla, Thémata / Plaza y Valdés, 2009, p. 146. Berger y Luckmann explican la formación del 'yo' humano en relación a los procesos biológicos y sociales en que se desenvuelve el individuo. P. Berger y T. Luckmann, *op. cit.*, pp. 68, 214 ss.

4. *Diversidad y primacía de factores*

Tal visión unitaria e interdisciplinar de fenómenos aparentemente independientes, que apreciamos en la obra del bordelés, estaba ya presente en la filosofía política de la Grecia clásica, que entendía la sociedad como un «sistema de servicios en el que todo hombre aporta o recibe algo»¹²¹. Se trata de una unidad representada en la idea –que se analizará en el apartado siguiente– de espíritu general. A este respecto, Céline Spector apuesta por una visión holística, y habla de la presencia en el pensamiento de Montesquieu de «la connotación alquímica del espíritu, resultado de la destilación por la cual las propiedades específicas del todo emergen a partir de sus partes (...)»¹²². Y señala: «Por lo tanto, queda por comprender la formación de la unidad de una diversidad, ya que las diversas “cosas” que gobiernan a los hombres se colocan en el mismo plano, sin jerarquía aparente o subordinación explícita»¹²³. Esta idea casi organísmica se encuentra también recogida en los análisis de Carmen Iglesias¹²⁴.

¿Pero hasta qué punto priman en Montesquieu las causas físicas o las morales? ¿Se basa su sistema en el determinismo o deja libertad al ser humano? ¿Son capaces las potencias culturales de sobreponerse a

¹²¹ G. Sabine, *op. cit.*, p. 63.

¹²² C. Spector, “Esprit général” [en línea]. *Dictionnaire Montesquieu*. [Ref. 3 de septiembre de 2014]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474276/fr/> >. El término ‘holismo’ se emplea en antropología cultural como el intento de describir las partes de un sistema en referencia a la totalidad del mismo y presupone la idea de que «ningún componente de la realidad está separado pues ésta se presenta dinámica, más entendida al modo de una *forma* en despliegue que como una sustancia estática». R.A.E.: ‘Holismo’: «(De holo- e -ismo). 1. m. Fil. Doctrina que propugna la concepción de cada realidad como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen», *Diccionario R.A.E.*, Madrid, Espasa Calpe, 1999. Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 9.

¹²³ C. Spector, “Esprit général”...

¹²⁴ «Lo que interesa es descubrir esa estructura oculta de las cosas; estructura que no depende simplemente de los elementos de la misma accesibles a la observación, sino muy principalmente del *modo en que se articulan entre sí*; en una palabra, y como en el campo de lo que se constituirá cómo las ciencias de la vida, es la interacción de las partes lo que va a dar al todo su significación; es el espíritu general de cada nación lo que explica su originalidad y su diversidad, pero tal “espíritu” (...) es una interrelación causal». C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 374.

los distintos entornos geográficos y climáticos? Tan importante como responder estas preguntas, es el formularlas adecuadamente, o, al menos, hacerlo diferenciando la perspectiva de su época de la nuestra.

Pese a los interrogantes que generan muchos de sus planteamientos, estimo acertada la opinión de Starobinski cuando señala que el bordelés «es determinista, hasta los límites a los que puede extenderse el determinismo físico»¹²⁵. Comparto también la respuesta que da Sergio Cotta de que, efectivamente, aunque la línea de razonamiento de Montesquieu sigue el esquema de que lo natural genera lo político y lo cultural, para él instituciones, usos y costumbres vencen la fuerza física del clima, y así lo pone de manifiesto en sus *Reflexiones*¹²⁶. A mi juicio, puede afirmarse que establece el andamiaje de un mural en el que se puede apreciar que lo medioambiental influye en lo antropológico, lo físico en lo espiritual, lo tangible afecta a lo intangible, que a su vez interactúa con los aspectos físicos transformándolos¹²⁷. En medio de tal interacción, el hombre aparece como un ser que padece los condicionantes externos e internos que lo conforman, pero también como un ser libre para decidir el rumbo de su participación en la historia, «en el ámbito del dato positivo de su condición»¹²⁸.

Partiendo de esta premisa, cabe preguntarse si en esa visión unificada y compleja de la realidad, otorga primacía a unos sobre otros

¹²⁵ «Pero, mientras que otros filósofos – por ejemplo d’Holbach, en su *Sistema de la naturaleza* – llegaban a hacer del determinismo físico un principio único y universal, Montesquieu impone un límite a las causas físicas. Estas no son las únicas que intervienen. Otras diferentes pueden contrariarlas, contenerlas y hasta revertirlas. Existen causas morales lo bastante poderosas para oponerse, con éxito, a las causas físicas». J. Starobinski, *op. cit.*, pp. 102-103.

¹²⁶ S. Cotta, *Montesquieu e la scienza...*, p. 248. En la línea del pensamiento de Montesquieu avanzan las investigaciones actuales. Hoy se habla de selección cultural, y se afirma por algunos autores que los usos vencen la genética.

¹²⁷ «Je sais bien que, si des causes morales n’interrompaient point les physiques, celles-ci sortiraient et agiraient dans toute leur étendue. Je sais encore que si les causes physiques avaient la force d’agir par elles-mêmes (comme lorsque les peuples sont habitants de montagnes inaccessibles), elles ne détruiraient bientôt la cause morale: car souvent la cause physique a besoin de la cause morale pour agir». Montesquieu, *Pensées*, n° 811.

¹²⁸ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 335 ss.

de los factores que analiza. Aunque más que por dilucidar si existe tal primacía, Montesquieu se interesa por una cuestión de sociología general, como son las condiciones naturales de existencia de los organismos sociales.

En sus *Consideraciones* acerca del pueblo romano recoge, por ejemplo, la armonía entre las instituciones y el espíritu de los ciudadanos como condición del equilibrio y la perfección vital de un organismo social¹²⁹. Se interesa más por analizar el equilibrio que la primacía de los factores, a los que no atribuye una jerarquía ontológica. Más que de oponer los aspectos físicos y los culturales, se ocupa de estudiar sus relaciones «para saber cómo insertar la acción de los hombres en esas situaciones complejas»¹³⁰. Y para ello parte de una analogía con el mundo natural: «Tal como se distinguen los climas por grados de latitud, se podría distinguirlos, por así decirlo, por los grados de sensibilidad»¹³¹. La complejidad de sus planteamientos es evidente.

En materia educativa, por ejemplo, las causas morales contribuyen a formar el carácter de individuos y naciones en mayor medida que las causas físicas, y entre ellas destaca la educación como factor fundamental. Sin la premisa de que el ser humano pueda elevarse por encima de sus condicionantes naturales, no tendrían mucho sentido sus empeños en proporcionar conocimientos, herramientas y métodos para que puedan arbitrarse fórmulas socioculturales y jurídico-políticas que permitan a los seres humanos liberarse de sus prejuicios, así como a las sociedades convivir en armonía, persiguiendo la felicidad de sus individuos¹³².

Se trata de un proceso progresivo en el que, dado que los conocimientos acaban por transformar a los individuos y su entorno, a más conocimientos, mayor capacidad de transformación. Cuanto menos desarrollada se encuentre una sociedad, más influirán en ella los condicionantes naturales. Y viceversa, cuanto más se haya avanzado

¹²⁹ *Ibid.*, p. 390.

¹³⁰ D. de Casabianca, “Climats”...

¹³¹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIV, 2, p. 291.

¹³² «Llamo prejuicios no a lo que hace que ignoremos ciertas cosas, sino a lo que hace que nos ignoremos nosotros mismos». Montesquieu, *Del espíritu...*, “Prefacio”, p. 24.

socioculturalmente, más influencia tendrán los factores espirituales. El autor diferencia así los pueblos groseros de aquellos que han evolucionado culturalmente. Afirma que los segundos viven: «(...) en un siglo en que la luz natural es más viva de lo que jamás fue, en que la filosofía ha esclarecido los espíritus (...)». Los pueblos groseros son aquellos que no se han deshecho aún de sus prejuicios y actúan motivados por sus pasiones. Y de entre todos los prejuicios: «Los prejuicios de la superstición son superiores a todos los otros prejuicios, y sus razones superiores a todas las razones»¹³³.

Sus reflexiones caminan hacia una concepción evolutiva y adaptativa en la que se desdibuja una causalidad jerárquica, siendo progresivamente sustituida por la visión de una realidad constituida por un conjunto de interacciones entre las partes, al modo en que se contempla hoy por el pensamiento complejo¹³⁴. Una idea que se deriva en parte de la idea de igualdad, del valor igualitario de las cosas terrestres, y de la igualdad de todos los hombres que predica Montesquieu. Consecuencia, a su vez, del principio de continuidad de lo natural predominante en la época, y de una visión que tiende a igualar ontológicamente la importancia de los elementos de la naturaleza¹³⁵.

Montesquieu renuncia a la idea de que un elemento pueda primar, y si algo prima sobre lo demás, en todo caso es la interacción misma de elementos¹³⁶. Pero retomando los vínculos entre lo natural y lo político, como manifiesta Denis de Casabianca, lo realmente destacable es que con el análisis de los fenómenos físicos, especialmente del clima, el barón de La Brède se inicia en el estudio de las condiciones no políticas que subyacen en lo político. Trata así de hacer consciente al legislador de la complejidad de causas de todo tipo

¹³³ *Ibid.*, XXV, 13, p. 583; XVIII, 18, p. 361.

¹³⁴ H. Velázquez, "Complejidad y lectura global de la naturaleza", en *op. cit.*, pp. 161 ss.

¹³⁵ Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, pp. 234 ss. Esto queda reflejada hoy en la visión de la complejidad, pues «(...) apunta a la multidimensionalidad en la igualdad de circunstancias ontológicas (...) en interacción múltiple en función del entorno». Cfr. H. Velázquez, *op. cit.*, p. 164.

¹³⁶ Cfr. L. Althusser, *op. cit.*, p. 64.

que influyen en el destino de los hombres, haciendo de la razón y la libertad humana aspectos inciertos y geográfica e históricamente condicionados. De tal modo que no existen soluciones legislativas universales para gobernar. Tampoco podrá nunca el ser humano disponer del control total de su destino, sino que es el saber obtenido por medio de la ciencia el que puede orientarle acerca de las posibilidades de la acción humana, debiendo la práctica política guiarse en su ejercicio por el criterio de la moderación¹³⁷. Se trata de uno de los aspectos clave que encierra su pensamiento.

Otra cuestión que nos ayuda a aclarar si existe primacía de los factores físicos o los espirituales, es profundizar en el criterio evolucionista que aflora en sus escritos a propósito de las leyes y los usos sociales. Más que de un determinismo fruto de la naturaleza, estos son el resultado de la evolución de las formas de organización política, paralela a la adaptación de las necesidades sociales.

En materia legislativa, estas cuestiones se entrelazan en el libro XVIII de *Del Espíritu*, donde nos encontramos con que existen pueblos salvajes, correspondientes a modos de subsistencia anteriores a la agricultura, que más que por las leyes se rigen por las costumbres, respetando la autoridad de los ancianos y no de los gobiernos, puesto que:

Las leyes tienen gran relación con el modo en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia. Para un pueblo que se dedica al comercio y al mar, se necesita un código de leyes más extenso que para uno que se contenta con el cultivo de sus tierras. Se necesita uno mayor para este que para uno que vive de sus rebaños; y uno mayor para este último que para un pueblo que vive de la caza¹³⁸.

La evolución surgiría e iría pareja a la adaptación, y el Derecho cumpliría con una función adaptativa cercana a la que se le atribuye

¹³⁷ Cfr. D. de Casabianca, "Climats"...

¹³⁸ Montesquieu, *Del espíritu...*, XVIII, 8, p. 355.

hoy desde la Antropología Política¹³⁹. Son las necesidades derivadas de la agricultura y el comercio las que hacen surgir el Derecho: «(...) es especialmente el reparto de las tierras lo que alimenta el código civil»¹⁴⁰. Y a este respecto, acierta Céline Spector al afirmar que Montesquieu sigue un criterio evolucionista, fundamentando los mecanismos que garantizan el orden social en la «evolución gradual de las necesidades» de cada forma societaria¹⁴¹. Las necesidades y formas de organizarse los pueblos varían en función de su grado de desarrollo: «La naturaleza y el clima dominan casi solos sobre los salvajes (...)»¹⁴². Como señala D. de Casabianca, solo de una primera lectura de sus escritos en clave materialista, podría deducirse de la teoría del clima del bordelés un determinismo que reduciría al hombre a una «máquina sin alma». Pero Casabianca subraya que la clave para entender el pensamiento de Montesquieu radica, no en relativizar todo, sino en comprender que el devenir de las sociedades humanas se encuentra vinculado al de los contextos naturales en las que se insertan, estableciendo un conjunto de relaciones complejas que, no siendo de naturaleza política, inciden en lo político, y cuyo conocimiento debe ser conocido por el legislador para orientar sus esfuerzos de hacer efectiva la libertad política y la felicidad de los individuos¹⁴³.

Uno de los aspectos más significativos de su obra no es, por tanto, el que aclare la primacía de los factores, sino la relación causal que establece entre ellos, en concreto entre el clima, por un lado, y el carácter y costumbres de individuos y sociedades a que éste da lugar, por otro. Hasta tal punto que, como señala Céline Spector, se puede afirmar que para el bordelés los factores físicos son el punto de partida condicionante de los factores sociales, de las costumbres, incluso de la

¹³⁹ T.C. Lewellen, *Introducción a la Antropología Política*, Barcelona, Bellaterra, 2009, pp. 249 ss.

¹⁴⁰ *Ibid.*, XVIII, 13, p. 357. Un anticipo de las teorías evolucionistas lo encontramos ya en la *Historia natural* de Buffon, cfr. E. Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴¹ Cfr. C. Spector, “Société” [en línea]. *Dictionnaire Montesquieu*. [Ref. de 3 de septiembre de 2014]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475173/fr/> >.

¹⁴² Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 4, p. 378.

¹⁴³ Cfr. D. de Casabianca, “Climats”...

moral: «La moral no es ya una entidad trascendente que apela a la obediencia resultante de la libre voluntad de los hombres y a la aquiescencia de su razón; los vicios y las virtudes son tributarios del clima»¹⁴⁴. Y así, explica Montesquieu que los climas fríos generan un mayor vigor, fuerza, confianza, valor y seguridad en uno mismo, más franqueza y valentía:

En los climas del norte, se encontrarán pueblos que tienen pocos vicios, bastantes virtudes, mucha sinceridad y franqueza. Al acercarse a los países del mediodía, uno creería alejarse de la moral misma (...) el clima no tiene allí una calidad bastante determinada para fijarlos por sí mismos¹⁴⁵.

Hay que resaltar pues, que persigue una comprensión generalizada de los fenómenos sociales, en tanto busca una explicación global y completa de los procesos a partir del dato positivo de la naturaleza y sus reglas. Desde el siglo XVII, los procesos sociales se desenvuelven en el mundo occidental sobre la base de una razón práctica aplicada fundamentalmente al desarrollo de la tecnología. Ésta se orienta a la obtención de beneficios económicos, lo que lleva a los seres humanos a concebirse como algo separado de la naturaleza y a explotarla de manera creciente e ilimitada, con las tristes consecuencias que de ello se derivan para el presente. El ser humano trata de dominarla en su particular beneficio económico guiado por el mito del progreso, que se presume ilimitado. Las consecuencias de este planteamiento sesgado, que hunde sus raíces en la visión filosófica que el hombre moderno posee del mundo y de sí mismo, nos permiten comprender mejor las grandezas y los fracasos de las sociedades contemporáneas, así como reconocer el valor actual de los postulados globales de Montesquieu¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Cfr. C. Spector, “Coutumes, mœurs, manières” [en línea]. *Dictionnaire Montesquieu*. [Ref. de 3 de septiembre de 2014]. Disponible en: < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474087/fr/> >.

¹⁴⁵ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIV, 2, pp. 291-292.

¹⁴⁶ Steve Taylor, tomado como ejemplo de entre otros investigadores sociales que reflexionan actualmente sobre la trayectoria de la Humanidad, sitúa la devastación

Y aunque en el siglo XVIII la materia de las ciencias de la vida se encontraba aún en un momento precoz para llegar a conclusiones rigurosas, hay que reconocer que en su obra se pone de manifiesto una relación de «reciprocidad compleja entre el organismo y su medio, de cuyo resultado ambos resultan hasta cierto punto modificados»¹⁴⁷. Y en tal relación, el autor tiene en cuenta, tanto la identificación y el análisis individual de los factores que intervienen, como la observación del conjunto de las relaciones en una totalidad dinámica.

Montesquieu es uno de primeros y más destacados pensadores modernos en acercarse a investigar las relaciones entre los entornos físicos y los aspectos socioculturales, más en concreto, entre los aspectos geoclimáticos, el carácter, y el comportamiento y manifestaciones de individuos y comunidades. Los vínculos que advierte entre la geografía física y los aspectos antropológicos y culturales reforzaron la perspectiva científica en la investigación de los fenómenos sociales, tal y como era su pretensión¹⁴⁸. De su obra se deduce algo muy importante que podemos rescatar para el presente, y es que, si se quiere sobrevivir, y yendo incluso más allá, lograr el ideal de felicidad individual y colectiva, el ser humano no ha de concebirse como separado de la naturaleza sino comprender la relación de interdependencia que le vincula a ella¹⁴⁹. Una naturaleza que, en sus reflexiones, es entendida como medio natural, pero también como conjunto de leyes de relación por las que la ciencia trata de explicar los fenómenos.

ecológica que sufre el planeta como el acicate más importante para el logro de una evolución sociocultural deliberada y consciente. Cfr. S. Taylor, *La Caída*, Madrid, Ediciones La Llave, 2008, pp. 165 ss., 303 ss., 382.

¹⁴⁷ Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 386.

¹⁴⁸ Por adentrarse en tales consideraciones sobre las relaciones entre hábitat y cultura Montesquieu merece ser considerado uno de los primeros ecólogos culturales, perspectiva de investigación que no goza de autonomía sino hasta entrado el siglo XX.

¹⁴⁹ Cfr. S. Taylor, *op. cit.*, pp. 303 ss.

5. *Espíritu general y complejidad*

Sin que proceda aquí analizar exhaustivamente este concepto capital, sí interesa destacar que el bordelés sintetiza en él una reflexión fundamental que hoy puede analizarse desde la perspectiva del pensamiento complejo. En terminología contemporánea, la idea de espíritu general da ciertamente pie a una visión holística que lleva implícito el paradigma de la complejidad, según el cual cada uno de los elementos que lo componen varía en función de su interacción con el resto de elementos¹⁵⁰.

Puede argumentarse que el barón de La Brède analiza los procesos sociales asumiendo un punto de vista global pero sin olvidar los detalles, y que tal perspectiva se sintetiza claramente en su concepción del espíritu general de los pueblos. El fecundo encuentro de reflexiones históricas y sociológicas hace que su pensamiento desemboque en tal concepto. En opinión de R. Shackleton, las consideraciones que realiza a tal propósito constituyen quizá el aspecto más destacado de toda su labor intelectual¹⁵¹. Del mismo modo, C. Iglesias afirmó que toda la complejidad, el dinamismo, la diversidad y la interacción de diferentes realidades que encontramos en su obra se recogen en él:

El espíritu general resumiría esa compleja relación causal que se establece entre el orden natural físico y la múltiple realidad política y social que los hombres han creado en diferentes espacios y tiempos históricos (...). Jamás es un dato definitivo, sino, como dice Vernière, un conjunto evolutivo¹⁵².

¹⁵⁰ Para biólogos y sociobiólogos la complejidad implica hoy autoorganización, adaptación, coevolución y emergencia de nuevas propiedades. J. Terradas, *Biografía del mundo: Del origen de la vida al colapso ecológico*, Barcelona, Ediciones Destino, 2006, p. 23.

¹⁵¹ R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 316-317. Citado en D. Felice, *Carattere delle nazioni...*, pp. 137 ss. Domenico Felice analiza los elementos y relaciones que reúne Montesquieu.

¹⁵² C. Iglesias, *El pensamiento...*, pp. 499-500.

Según S. Cotta, con esta idea Montesquieu rompe con la rígida construcción racionalista del iusnaturalismo al observar la multiplicidad y variedad de la condición humana. En el concepto de espíritu general sintetiza el relativismo que conlleva la infinita variedad de los fenómenos del mundo natural y humano. En él convergen sus investigaciones acerca de las causas físicas y morales, que no son fruto de una deducción racional apriorística, sino de un esfuerzo empírico. Y con ello marca el camino para «una sistematización científica de los hechos humanos» anticipándose al positivismo sociológico comtiano y, con su recurso a la historia, al historicismo romántico (*Volksgeist*) de Hegel¹⁵³. Supone también un antecedente de los que, más recientemente y en el marco de la Antropología filosófica, reclaman la necesidad de investigar científicamente la dimensión sociológica de los mundos del espíritu objetivo en su concreción histórica, como hizo Arnold Gehlen (1904-1976)¹⁵⁴.

La idea de espíritu general implica que a los elementos físicos, como la geografía y el clima, así como a la diversidad de factores que influyen en el carácter de los sujetos, se suman los hábitos y las costumbres, sustento de las instituciones sociales, que fundamentalmente junto con la religión, las leyes y la forma de gobierno, caracterizan de modo general a los pueblos representando un espíritu propio. En el libro XIX de la tercera parte de *Del Espíritu*, titulado “De la relación entre las leyes y los principios que forman el espíritu general, las costumbres y maneras de una nación”, Montesquieu se dedica a tratar de desentrañar los factores que componen ese “alma” colectiva en que consiste el espíritu general de un pueblo¹⁵⁵. Previamente, en un brevísimo capítulo de su anterior *Ensayo sobre el gusto* titulado “Del espíritu en general” había recogido ya que

¹⁵³ Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 101, 170, 171, 334. Cfr. L. Althusser, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵⁴ A. Gehlen, *El hombre: Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 449.

¹⁵⁵ También Durkheim, en su *tesis latina* utilizó la expresión «alma social (*civitatis anima*)» para analizar a Montesquieu. É. Durkheim, *Montesquieu...*, p. 45.

[e]l espíritu es el género que abarca muchas especies: el genio, el buen sentido, el discernimiento, la precisión, el talento, el gusto (...) si la cosa particular es exclusiva de un pueblo, el talento se llama espíritu, como el arte de la guerra y la agricultura para los romanos, la caza para los salvajes, etc.¹⁵⁶.

Posteriormente en el capítulo de *Del Espíritu* titulado “¿Qué es el espíritu general?”, responde aportando una definición descriptiva y dinámica del mismo:

Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, el religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de cosas pasadas, las costumbres, las maneras, de donde se forma un espíritu general que resulta de todo ello. A medida que en cada nación actúa con más fuerza una de las causas, las otras van cediendo en la misma proporción (...) ¹⁵⁷.

Como también escribe C. Iglesias: «La penetrante mirada del presidente supo ver que todas las manifestaciones de la vida de los pueblos, incluso las más cotidianas, se articulan entre sí en una totalidad dinámica que él definió como «espíritu general» ¹⁵⁸.

El espíritu de un pueblo no es algo fijo y estático, sino dinámico y cambiante. Lo componen el conjunto de relaciones existentes entre los factores de la naturaleza (geografía, clima, etc.), los humanos y los sociales. Es algo que finalmente se puede deducir como efecto de la propia naturaleza, puesto que según escribe: «El clima que hace que una nación guste de comunicarse hace también que le guste cambiar; y lo que hace que a una nación le guste cambiar hace también que forme su gusto» ¹⁵⁹. Pero como apunta Céline Spector: «(...) el espíritu

¹⁵⁶ Expresión que, como también señala Domenico Felice, ya había sido utilizada por Montesquieu en el *Ensayo sobre el gusto*. D. Felice, *Per una scienza universale...*, p. 120. Montesquieu, *Ensayo sobre el gusto...*, p. 21.

¹⁵⁷ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 4, p. 378.

¹⁵⁸ C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 504.

¹⁵⁹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 8, p. 380. Se trata de una visión naturalista vigente aún hoy. La idea de que tanto la Naturaleza como la Cultura son fruto de una

general no define la esencia singular de una nación. Es el efecto de una causalidad variable»¹⁶⁰. Es más, a juicio de Spector: «(...) el concepto de espíritu general permite considerar a las sociedades como resultado de una combinación de causas físicas y morales», poniendo de manifiesto que hay «diferentes tipos de vínculos sociales y diferentes formas de relacionarse el poder y la sociedad»¹⁶¹. Starobinski también sostiene esta tesis: «Pero el carácter de una nación no es inmutable. Se altera y se transforma a medida que varían algunos de sus componentes»¹⁶². El mero contacto cultural genera transformaciones, el propio Montesquieu lo afirma: «Cuanto más se comunican los pueblos, más fácilmente cambian de maneras, porque cada uno es un espectáculo para otro»¹⁶³.

Y siguiendo el criterio de que las cosas son en cierto modo un reflejo y reproducción a escala unas de otras, en el capítulo noveno del libro XIX de *Del Espíritu* muestra que las naciones y sus gobiernos también tienen sus pasiones. Puede que en su elaboración de la idea de espíritu general, el autor se inspirara en la visión de la naturaleza de su contemporáneo Maupertuis, quien afirma que de la unión de las moléculas animadas surge un conjunto con una conciencia total de la que participan sus elementos¹⁶⁴. De hecho, como señala C. Spector, Montesquieu traza así de modo peligroso el paso de la psicología individual a la colectiva, pues tan solo en el transcurso de unos pocos años (entre 1731 y 1738), reflexionando sobre esta misma cuestión, el autor pasa de un análisis centrado en las causas que gobiernan a los Estados, a una perspectiva antropológica centrada en las causas que gobiernan a los hombres¹⁶⁵.

recombinación y reelaboración de elementos se sostiene hoy por la sociobiología contemporánea. J. Terradas, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶⁰ C. Spector, "Esprit général"...

¹⁶¹ Cfr. C. Spector, "Société"...

¹⁶² J. Starobinski, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶³ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 8, p. 380.

¹⁶⁴ E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹⁶⁵ «Entre deux pensées rédigées à quelques années d'intervalle (*Pensées*, n° 542, entre 1731 et 1733; *Pensées*, n° 854, entre 1733 et 1738), le point de vue étatique («les États sont gouvernés par cinq choses»; souligné par nous, comme dans les

Vanidad, orgullo, pereza, gravedad, son algunas de las caracterizaciones que hace de gobiernos y naciones¹⁶⁶, caminando así, de la mano de los paradigmas de la biología de su época acerca del funcionamiento del cuerpo humano, hacia concepciones que hoy denominaríamos «holísticas» u «organísmicas»¹⁶⁷. Y, como ocurre en los seres humanos, reflexiona el bordelés: «Los diversos caracteres de las naciones son una mezcla de virtudes y vicios, de buenas y malas cualidades»¹⁶⁸. De manera que una vez detectado, y según escribe:

Corresponde al legislador seguir el espíritu de la nación, cuando no es contrario a los principios del gobierno; puesto que nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente y siguiendo nuestro genio natural¹⁶⁹.

El concepto de nación que utiliza sirve para entender el concepto de espíritu general, que vendría a ser fruto indirecto del conjunto de factores que alimentan la identidad de una colectividad¹⁷⁰. El espíritu general es lo que física y socioculturalmente subyace en términos de complejidad a cada una de las naciones¹⁷¹, diferenciadas de

citations suivantes) cède la place à une perspective anthropologique («les hommes sont gouvernés par cinq choses»; repris dans *L'Esprit des lois*, XIX, 4: «plusieurs choses gouvernent les hommes». C. Spector, “Esprit général”...

¹⁶⁶ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 9, p. 381.

¹⁶⁷ Cfr. E. Tierno Galván, “Introducción”, en Montesquieu, *Del Espíritu de la Leyes*, Madrid, Tecnos, 1987. La introducción no está numerada, por tanto me remito a las reflexiones acerca del cuerpo humano.

¹⁶⁸ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 10, p. 382. «Car il y a, dans chaque nation, un caractère général, dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins. Il est produit de deux manières: par les causes physiques qui dépendent du climat (...) et par les causes morales qui sont la combinaison des lois, de la religion, des mœurs et des manières, et cette espèce d'émanation de la façon de penser, de l'air et des sottises de la cour et de la capitale qui se répandent au loi». Id., *Essai sur les causes*, OC, t. IX, p. 254, ll. 625-630.

¹⁶⁹ Montesquieu, *Del espíritu...*, XIX, 5, p. 379.

¹⁷⁰ Cfr. P. Capitani, “Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l'Esprit des lois» di Destutt de Tracy”, en D. Felice (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, t. II, pp. 461-478.

¹⁷¹ «(...) la complication des causes qui forment le caractère général d'un peuple est bien grande». Montesquieu, *Essai sur les causes...*, p. 255.

otras por sus maneras y el carácter de su espíritu¹⁷². Carmen Iglesias habla abiertamente de la «complejidad causal» de una obra que en Montesquieu conjuga: «(...) la riqueza empírica y la «globalidad orgánica y relativista propia de *Esprit des Lois*» donde la causalidad se multiplica y causas físicas y morales – clima, religión, leyes, costumbres, etc. – convergen en un «esprit général», que busca un eje explicativo que comprenda la diversidad de lo real»¹⁷³. Del análisis que hace Starobinski se deduce también claramente la complejidad subyacente en la obra de Montesquieu:

Cuantas más categorías haya, cuantos más niveles, “del orden de las cosas sobre las cuales se estatuyen las leyes” más relaciones posibles habrá. Y el espíritu general, que resulta de múltiples relaciones, establece otras nuevas, que lo refuerzan o lo ponen en peligro. Esas relaciones se manifestarán por correlaciones, por implicaciones, por nexos de complementariedad o de sinergia, etc. Múltiples factores accesorios pueden acelerar o contener el impulso de una causa que parecía ser la única activa¹⁷⁴.

También Sergio Cotta refiere que Montesquieu trata de enumerar las leyes sociológicas en relación con la complejidad de la vida¹⁷⁵. Y C. Iglesias afirma que su trabajo pone de relieve «la complejidad de la relación entre el hombre y un medio»¹⁷⁶. En defensa de esta idea también aportamos esta reflexión de Cassirer:

Montesquieu establece la teoría de que todos los momentos o factores que constituyen una determinada comunidad se hallan entre sí en una relación correlativa estrecha. No son

¹⁷² «J'appelle génie d'une nation les mœurs et le caractère d'esprit de différents peuples dirigés par l'influence d'une même cour et d'une même capitale». Montesquieu, *Pensées*, n° 348.

¹⁷³ C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 201.

¹⁷⁴ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 110.

¹⁷⁵ S. Cotta, *Montesquieu e la scienza...*, p. 194.

¹⁷⁶ Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, p. 485.

puros elementos de una suma, sino fuerzas cuya interacción depende de la forma del todo. Hasta en los más pequeños detalles se puede señalar esta comunidad y esta disposición estructural¹⁷⁷.

6. Conclusiones: complejidad y ciencia política

Así pues, tras todo lo expuesto se llega finalmente a la conclusión de que la obra de Montesquieu excede del pensamiento jurídico, haciéndonos acreedores de una ciencia filosófico-política más amplia de la que conocemos, con una dimensión medioambiental y antropológica que extiende el concepto de poder a otras realidades¹⁷⁸, las cuales, no siendo en esencia políticas, convergen en el conocimiento del complejo, paralelo y complementario proceso por el que se conforman individuos y sociedades¹⁷⁹.

¹⁷⁷ En el Capítulo XVIII de sus *Consideraciones sobre la grandeza de los romanos y su decadencia*, Montesquieu afirma: «No es el acaso quien rige al mundo (...). Existen leyes, espirituales y físicas, que actúan en cada Estado, que lo llevan a la cúspide, que lo conservan o lo derrumban. Todos los acontecimientos singulares están sometidos a estas causas y si el albur de una batalla, es decir, de una causa particular, ha destruido un Estado, es que existía una causa general que condujo a que ese estado tuviera que hundirse por una sola batalla. En una palabra: el estado general es el que atrae a sí todos los destinos y sucesos particulares». Citado por E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 237, 239. A través de la idea de *espíritu general* participa también Montesquieu del espíritu de sus contemporáneos, pues en la época ilustrada: «El espíritu tiene que abandonarse a la plenitud de los fenómenos y regularse incesantemente por ellos, porque debe ser seguro y, lejos de perderse en aquella plenitud, encontrar en ella su propia verdad y medida». *Ibid.*, p. 23.

¹⁷⁸ Manuel de Puelles Benítez resalta la creciente tendencia de la Ciencia Política a referirse al fenómeno del poder como objeto central de estudio. M. Puelles Benítez, *op. cit.*, p. 29. Y como señala el antropólogo político Ted C. Lewellen: «Un elemento clave en las concepciones posmodernas del poder es que éste no se basa sólo en la fuerza». T.C. Lewellen, *op. cit.*, p. 247. Señala el propio Montesquieu en una consideración general: «¡Los hombres solo trabajan por aumentar su poder, para luego verlo caer contra ellos mismos en manos más felices!». Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, en *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 464.

¹⁷⁹ Como señalan Berger y Luckmann: «[las] experiencias biográficas se incluyen constantemente dentro de ordenamientos generales de significado que son reales tanto

Sergio Cotta tenía razón al afirmar que hay una ciencia de la sociedad encerrada en sus planteamientos. Nuestro autor aspira sin duda a conocer y participar en la construcción de los mundos personales y sociales. Dentro de ese proceso, siendo consciente de que desemboca en lo social, y al igual que Pascal afirmó que el espíritu tiene razones que la razón no entiende, se pregunta: «¿Cómo sabrá el legislador imponer a los ciudadanos “las leyes de la razón” si no conoce “la razón de las leyes” que encuentra establecidas y que desea cambiar?»¹⁸⁰. Y en este punto la ciencia política se complejiza aún más, pues sigue sin reflexionarse suficientemente sobre la repercusión en lo político de la relación existente entre las pasiones humanas y los valores, principios y formas de encauzarse socialmente mediante leyes dictadas por los legisladores.

Lo decisivo para responder a esta cuestión – siguiendo a Montesquieu – es que el fundamento y las claves de lo político radican en el espíritu humano, del que también participa el legislador, compuesto de razón, pero también de sueños, deseos, intuiciones, expectativas, frustraciones, etc., de mecanismos perceptivos y psicológicos en suma, que el pensador trata de describir y conjugar a lo largo de toda su obra, buscando sus fundamentos biológicos, medioambientales y socioculturales. De modo que percepción, ideas, sentimiento y acción se encuentran estrechamente vinculados en su teoría.

Siguiendo este hilo argumental, de sus reflexiones se deduce finalmente que una cuestión esencial en materia política es averiguar si los que gobiernan y legislan tienen las aptitudes y capacidades necesarias para hacerlo conforme a los conocimientos de las relaciones existentes entre todas esas cosas. Y a esa pregunta contesta el propio Montesquieu en el siglo XVIII con una afirmación que nos debería seguir preocupando: las leyes positivas llevan la marca de la ignorancia

objetiva como subjetivamente (...). La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad». P. Berger y T. Luckmann, *op. cit.*, pp. 56, 80.

¹⁸⁰ Cfr. C. Iglesias, *El pensamiento...*, pp. 502, 505. J. Starobinski, “Las causas naturales”, en *op. cit.*, p. 100.

y la pasión¹⁸¹. El autor no deja lugar a dudas y escribe algo que todavía hoy debería hacer reflexionar al teórico de lo político: «La mayor parte de los legisladores han sido hombres limitados, que el azar ha puesto a la cabeza de los demás, y que casi no han consultado más que sus prejuicios y sus fantasías»¹⁸².

No obstante, hay que reiterar – de modo crítico – que la importancia de su trabajo no radica tanto en aportar soluciones concretas a esta cuestión, como en hilvanar en la modernidad el tapiz de elementos que luego serán objeto separado de estudio por ciencias diversas y que interactúan en la conformación de seres humanos y sociedades. Factores a tener en cuenta por el legislador. Y de ahí la complejidad que subyace en sus planteamientos. Por tanto, siendo cierto que el conjunto de sus reflexiones convergen mayoritariamente en una teoría de lo político, su pensamiento, de tinte liberal y democrático, se encuentra impregnado de una amplia visión medioambiental, antropológica y sociológica, que aún no se ha desarrollado suficientemente en materia de ciencia política. Constituye uno de los mayores valores de su obra la toma en consideración por la modernidad de la trascendencia política de fenómenos que en principio no tienen tal naturaleza¹⁸³. Con ello se actualiza el camino aristotélico de avanzar en «la comprensión de las fuerzas políticas reales»¹⁸⁴, a la búsqueda del equilibrio entre todos los aspectos de nuestra naturaleza, y no solo de un equilibrio jurídico-político de poderes que no sería sino reflejo del primero¹⁸⁵. En palabras de Jean Touchard, el pensamiento de

¹⁸¹ J. Starobinski, *op. cit.*, p. 88.

¹⁸² Montesquieu, *Cartas...*, 129, p. 314.

¹⁸³ Como defiende Ted C. Lewellen, la aportación fundamental de la antropología política consiste en que permite especificar cómo el lenguaje de la política se expresa por medio de instituciones, ideologías y prácticas aparentemente no políticas. T.C. Lewellen, *op. cit.*, pp. 249 ss.

¹⁸⁴ G. Sabine, *op. cit.*, p. 105.

¹⁸⁵ S. Cotta, *Montesquieu e la scienza...*, pp. 355 ss. Como muy acertadamente sostiene M. Santaella: «El pensamiento de Montesquieu sobre la figura del legislador se distancia considerablemente de los filósofos políticos que le preceden. A pesar de su condición de jurista, Secondat rehuye los planteamientos de corte formalista y abstracto. El método moderno que utiliza, influido por el paradigma que le suministra

Montesquieu no preconiza tanto una división como una «armonía entre los poderes», una «co-soberanía» de fuerzas políticas y sociales¹⁸⁶, un equilibrio sobre el que predominaría una aristocracia intelectual, moral y política¹⁸⁷.

A mi juicio, todo su esfuerzo converge en una propuesta acerca de la más adecuada forma de gobernar apoyándose en el conocimiento, y finalmente en una reflexión sobre las cualidades que deben reunir legisladores y gobernantes que la teoría política contemporánea sigue ignorando. Su concepción de la ciencia política se encuentra pues fuertemente influida por su visión del ser humano, su inclusión en el contexto medioambiental, la apreciación de sus limitaciones y aptitudes cognitivas, la interacción con su entorno natural y sociocultural, y la variabilidad de las distintas formas sociopolíticas.

En este artículo he intentado argumentar que existen razones para analizar unificadamente las reflexiones medioambientales, antropológicas y sociológicas del pensamiento de Montesquieu, y constatar lo que pueden aportar hoy para todo aquel que crea necesario redefinir los ámbitos, la metodología y los objetivos de la Ciencia Política, apuntando a una renovación del pensamiento político, bajo la premisa de los principios de la complejidad, orientada hacia un enfoque estratégico y una política científica¹⁸⁸. Si bien, hay que ser conscientes de que en un artículo no se pueden sino esbozar las líneas maestras de la complejidad e interacciones presente en sus escritos.

Si se sigue el hilo argumental de Montesquieu, la naturaleza de la labor política consiste cada vez más en una cuestión de gestión de realidades sobre las que recae un conocimiento interdisciplinar. En el

la ciencia natural de su tiempo, le induce a plantear enfoques de carácter sustancial. La hondura filosófica del concepto y la función del legislador se diluye en una extraordinaria diversidad de cuestiones que conducen a un ámbito más rico en logros y perfeccionamientos de tipo concreto. La teoría de la Ley – y el encaje de la figura del legislador, dentro de ella – formulada por Montesquieu no resulta por ello menos real que la de Maquiavelo o menos elaborada teóricamente que la de Bodino». M. Santaella, *op. cit.*, p. 61.

¹⁸⁶ J. Touchard, *op. cit.*, p. 311.

¹⁸⁷ L. Althusser, *op. cit.*, pp. 117 ss. J. Touchard, *op. cit.*, p. 312.

¹⁸⁸ Cfr. J.J. Martínez, *op. cit.*

proceso de formación de realidades humanas, y por ende, sociales y políticas, intervienen todos los factores originariamente descritos en su obra, y el paulatino conocimiento de los mismos hace que todos ellos se incorporen progresivamente al orden de la ciencia política con criterios cada vez más científicos. Factores que aúnan la complejidad biológica, cognitiva y pasional del ser humano, cuyo conocimiento los hace susceptibles de ser instrumentalizados de modo consciente en beneficio de lo político.

Así pues, si nos preguntamos hoy cuál es la concepción que de la ciencia política se desprende tras el análisis de sus textos, llegamos a la conclusión general de que la visión del bordelés está impregnada de complejidad: complejidad de una obra que ya advirtió en su época el propio Hume al valorar el propósito de dar vida a una ciencia de la política; complejidad de las causas que conducen a la determinación de la formación de lo político y sus instituciones jurídicas y sociales; y complejidad a la que contribuye el propio Hume, influyendo en Montesquieu, a través de las reflexiones sobre los mecanismos humanos de formación de la cultura y funcionamiento de la sociedad¹⁸⁹. Es por ello que para algunos, Montesquieu es el verdadero fundador de la ciencia política, operando en ella una auténtica revolución metódica. Althusser señalaba que tiene en común con sus predecesores el objetivo de contribuir a edificar dicha ciencia, pero se distancia de ellos en cuanto, no siendo el primero que la concibe como una física de lo social, sí es el primero que persigue darle el espíritu de la nueva física y otorgarle en parte sus métodos¹⁹⁰.

Ha sido mi intención acreditar que en tal ciencia la dimensión política descansa en la antropológica, y ésta en las leyes de la naturaleza. De este modo, la ciencia política abarcaría, al menos, la coordinación del conocimiento, tanto de los aspectos medioambientales, como de los antropológicos, socioculturales y político-jurídicos que influyen en la construcción de una sociedad. Y la política, asesorada por la ciencia política, consistiría, siguiendo a Montesquieu, en el arte de proporcionar, a través de leyes, usos y

¹⁸⁹ Cfr. D. Felice (coordinador), *Montesquieu e i suoi...*, t. I, p. 213.

¹⁹⁰ L. Althusser, *op. cit.*, p. 16.

costumbres, las formas de organización y gestión capaces de encauzar la naturaleza humana, amparándose en estudios científicos. De tal forma, ésta tenderá a expresarse en su término medio y no en sus excesos, garantizando así su supervivencia a través del mantenimiento de la simbiosis existente entre las sociedades humanas y el entorno, y entre estas entre sí, e impulsando a la especie humana hacia el logro último de la felicidad, para lo cual se requiere de un estudio permanente que abarque la complejidad de relaciones entre todos los factores implicados¹⁹¹. Manuel Santaella sostiene muy acertadamente que:

(...) con arreglo a las orientaciones metodológicas de Montesquieu, su obra se encamina a suministrar los medios – sea para la conservación de la sociedad, o para la conquista de la libertad, o para aunar ambos objetivos – con los cuales poder actuar *legislativamente* en unas concretas circunstancias de orden político y social¹⁹².

Así pues, de su pensamiento se extrae la conclusión de que en una sociedad libre en la que exista un equilibrio de poderes fácticos y espirituales –de toda índole– que garantice el respeto a la dignidad humana y encauce adecuadamente sus instintos, el ser humano cumple natural y voluntariamente los fines políticos realizando su propia persona y contentándose con ello, llegando incluso a vencer sus temores más profundos en pos de «una satisfacción que le es superior»

¹⁹¹ Como destaca Jean Touchard (1918-1971), para el bordelés la felicidad se encuentra vinculada a la idea de equilibrio. J. Touchard, *op. cit.*, p. 305. La felicidad sería un logro derivado del equilibrio de los factores implicados en la construcción de los mundos sociales y personales. Se trata de una perspectiva, fruto de la interdependencia y complejidad de los fenómenos, que aún no parece haber sido asumida del todo por la ciencia política, pero que, a nuestro juicio, así comenzó a concebirla ya Montesquieu. Esta visión simbiótica entre los ecosistemas y la cultura se desarrolla hoy también desde las ciencias naturales. En la literatura científica española tenemos un ejemplo en la obra de Jaume Terradas. Lo cierto es que, en la naturaleza, las relaciones mutuas de cooperación son algo tan extendido como la competencia por la vida, y la simbiosis está mucho más presente de lo que se creía hace unos pocos años. J. Terradas, “Vida social”, en *op. cit.*, pp. 387 ss., 394, 398.

¹⁹² M. Santaella, *op. cit.*, p. 85.

y así «parecerse a los dioses»¹⁹³. En una sociedad sojuzgada, nada de eso es posible en igual medida, porque no existe una inclinación natural hacia ello.

De tal manera que podría afirmarse, como una conclusión más, que el objetivo metódico al que aspira con su ciencia de la sociedad, es la inversión del principio maquiavélico de que el fin justifica los medios. Esta es una afirmación novedosa, clave para interpretar su pensamiento, no puesta de manifiesto por sus analistas y fundamental para comprender los pilares que sostienen su visión de una ciencia social y política de corte preventivo. Pues sus reflexiones se orientan a procurar que, tanto el conocimiento, como el uso apropiado en cada caso de los medios empleados gracias al mismo, reconduzcan a las sociedades hacia el cumplimiento de sus fines¹⁹⁴. Se trataría de que el mundo de las costumbres, la educación, los hábitos colectivos e individuales, y las formas políticas, religiosas, sociales y culturales en general, amparadas y conducidas por las leyes, condicionen a los seres humanos, conduciéndolos a los fines que cada sistema social se ha propuesto alcanzar, y previniendo de antemano concentraciones de poder que atenten contra la libertad¹⁹⁵.

¹⁹³ Montesquieu, *Cartas...*, 89, p. 223.

¹⁹⁴ Cfr. Montesquieu, *Del espíritu de la leyes...*, “Prefacio”, p. 24.

¹⁹⁵ El análisis de los hábitos colectivos cobra hoy mayor fuerza aún, especialmente en el ámbito de la filosofía política y jurídica, como consecuencia del fenómeno globalizador. Cfr. A.-E. Pérez Luño, *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*, Madrid, Tébar, 2007, pp. 91-94.

Il liberalismo pluralistico di Montesquieu*

di Corrado Ocone
(LUISS, Roma)

Quando, nel 1748, in Svizzera fu dato alle stampe *L'esprit des lois*¹, il suo autore aveva ormai raggiunto da tempo una maturità di vita e intellettuale non disprezzabile. Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu, era infatti nato nel suo castello nei pressi di Bordeaux in Francia nel 1689, e aveva cominciato subito a impadronirsi della vasta cultura classica e moderna che era allora patrimonio delle élites politiche e intellettuali del continente europeo.

Se Montesquieu ha sicuramente un posto definito nella storia del pensiero politico, non si può dire altrettanto per quel che concerne la storia del liberalismo. A parte qualche tributo formale alla sua teoria della separazione dei poteri, che è poi l'architrave del costituzionalismo liberale, non si può dire che in genere si sia prestata al suo pensiero l'attenzione dovuta, soprattutto quando si è trattato di ricostruire la genesi ideale e storica del liberalismo. Pochi (o forse quasi nessuno) si sono spinti a considerarlo, come qui tenteremo di fare, un padre della dottrina, al pari di un Locke; o, ancora più radicalmente, il padre di un modo diverso e altro, più compiuto, di concepire il liberalismo stesso.

Da questa prospettiva, *L'esprit des lois* è stata la prima opera di riconosciuto spessore a fornire due elementi o nuclei concettuali qualificanti che potremmo individuare con qualche approssimazione nei termini di pluralismo e storicismo.

Bisogna poi aggiungere che in Montesquieu si trova una convinca critica liberale della democrazia diretta e di conseguenza, un secolo

* Il testo riproduce il primo capitolo del pregevole libro di Corrado Ocone, *Il liberalismo senza teoria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, pp. 9-24. Si ringraziano sentitamente l'Autore e l'Editore per l'autorizzazione concessa.

¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Torino, Utet, 2005. Da questa edizione sono tratte le nostre citazioni.

prima che in Tocqueville, di quello che sarà chiamato «dispotismo della maggioranza». È forse una critica che gli deriva dalla naturale indole aristocratica e dalla conseguente diffidenza per le passioni più estreme del suo tempo, di cui pure fu interprete, ma ciò nulla toglie, anzi se possibile la avvalorava ancor di più, alla sua ineludibile centralità e importanza.

Ma procediamo per gradi. Sicuramente ciò che salta subito all'occhio nell'opera più importante di Montesquieu è la classificazione dei poteri, o meglio dei tipi di governo. È una suddivisione classica per la teoria politica, ma il Nostro, nel II libro del suo capolavoro, la trasforma e le dà un senso nuovo. Rispetto alla tradizionale distinzione basata sul numero o sulla quantità di chi in ultima istanza possiede il potere o la sovranità – distinzione presente già nella *Politica*² di Aristotele – qui se ne propone una tutta affatto qualitativa. La differenza fondamentale fra le forme politiche non è data pertanto fra «democrazia» o governo dei molti ovvero di tutti, «aristocrazia» o governo dei pochi e «monarchia» o governo di uno solo. La vera distinzione è, al contrario, fra la «repubblica» o governo del popolo (di tutto o di una sua parte scelta: democrazia o aristocrazia a seconda dell'uno o dell'altro caso); la «monarchia», in cui «uno solo governa secondo leggi fondamentali» o stabilite; il «dispotismo» o governo sempre di uno solo, ma senza regole o leggi o freni, ovvero secondo arbitrio o capriccio. E il discorso si semplifica ulteriormente, chiarendo tutta la sua natura qualitativa e precisamente liberale, nella netta separazione fra il dispotismo e ogni altro tipo di potere: fra i governi dispotici e quelli che, con espressione tutta sua, Montesquieu chiama «governi moderati» e che possono essere indifferentemente monarchici o repubblicani. Il «come» si esercita il potere è in questa prospettiva più importante di «chi» lo esercita, come già aveva argomentato Locke. Detto altrimenti: la differenza fondamentale nell'universo politico si misura fra i regimi liberali, che sono sempre, come vedremo, in qualche modo per loro natura moderati anche quando sono «rivoluzionari», e quelli che non lo sono, né liberali né moderati; ovvero fra i cultori di quella che sarà successivamente chiamata la «società aperta» e l'ampia genia dei suoi oppositori. L'anelito antidispotico che percorrerà tutto il secolo e che è la cifra ultima del liberalismo è anche la chiave di volta per capire l'opera di Montesquieu. A esso egli terrà sempre fede.

² Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 2007.

Nella vasta e varia analisi comparativistica in cui consiste in ultima analisi *L'esprit des lois*, un inequivocabile metro di giudizio storico e politico è tenuto sempre ben fermo: le società si giudicano per come riescono a garantire, ognuna a suo modo perché ognuna si trova inserita in uno specifico contesto storico e sociale, quella libertà civile e politica che è la ragion d'essere ultima della convivenza umana.

A ben vedere molte contraddizioni che si sono rinvenute in un'opera polimorfa e sistematicamente incoerente e inorganica (sia permesso l'ossimoro) come *L'esprit des lois*, vitali come sono sempre le contraddizioni soprattutto quando si uniscono ad acume e genialità, vengono attenuate o circoscritte e definite meglio alla luce della distinzione fondamentale fra liberalismo e dispotismo – nonché alla luce, come vedremo, dello storicismo di Montesquieu, cioè del suo non voler delineare un ideale astratto od onnivale di «ottimo Stato». Egli può perciò ben ammirare le repubbliche, soprattutto quelle antiche e classiche, greche e romane, e allo stesso tempo apprezzare la monarchia francese, in particolare quella precedente Luigi XIV. E può addirittura esaltare e forse idealizzare, in quel luogo veramente centrale che è l'XI libro, quella monarchia inglese che è logicamente seguita alla «Gloriosa rivoluzione» del 1688. Si tratta di regimi politici tutti in vario modo assimilabili, seppur nella loro specificità, per la loro distanza dall'assolutismo dispotico degli antichi imperi orientali (russo, cinese, turco-ottomano) e, si può forse dire, dall'arbitrio monocratico di cui *le Roi Soleil* era stato in Francia ultimamente campione assoluto e che il nostro aveva irriso con ironia e arguzia nelle *Lettere persiane* (1721)³.

Ma che cos'è che fa di un regime politico un ordinamento liberale? Che cos'è che lo distingue in concreto dal dispotismo? Quali gli elementi, pur declinati in modo diverso, che caratterizzano praticamente il primo dal secondo? È qui che sovengono in nostro aiuto, io credo, la teoria dei principi, o meglio delle «passioni», che muovono le tre tipologie di potere che Montesquieu espone nel III libro del suo capolavoro e poi molte delle riflessioni che si susseguono nei successivi libri e che culminano nelle osservazioni sulla cosiddetta «separazione dei poteri» dell'XI. Nonché una rapida comparazione del pensiero di Montesquieu con quello degli altri padri della dottrina politica dell'età moderna. Anche in questo caso bisogna procedere per gradi.

³ Montesquieu, *Lettere persiane*, a cura di V. Papa, Milano, Mondadori, 2010.

Per quanto concerne i cosiddetti principi, possiamo subito sottolineare il fatto che, per il Nostro, un regime dispotico o illiberale si distingue perché è fondato sulla paura: i sudditi obbediscono incondizionatamente ai dettami del despota, cioè indipendentemente dal loro contenuto, che pertanto può essere ed è effettivamente arbitrario, perché hanno paura in quanto sanno che alla minima esitazione (e anche senza) egli può metterli a morte. Nulla è sicuro, nemmeno la vita:

Negli Stati dispotici il governo per natura sua reclama un'obbedienza estrema; e la volontà del principe, una volta conosciuta, deve sortire il proprio effetto altrettanto infallibilmente di una palla gettata contro un'altra. È impossibile proporre temperamenti, modifiche, accomodamenti, rinvii, controproposte, discussioni, rimostranze, cose eguali o migliori. L'uomo è una creatura che obbedisce a una creatura che vuole. È impossibile far presenti i propri timori circa un avvenimento futuro, quanto cercare una scusa nei capricci della fortuna per un'impresa andata a male. Agli uomini, come agli animali, non rimane che l'istinto, l'obbedienza, il castigo (*L'esprit des lois*, III, 10).

Per Montesquieu, quindi, il dispotismo è un sistema di potere disumano che riduce gli uomini ad animali. Ciò significa che il regime opposto è, o deve proporsi di essere, il contrario: il liberalismo è cioè maggiormente aderente, per Montesquieu, allo spirito di umanità, il quale – potremmo dire non andando troppo lontani dal pensiero del Nostro – riconosce nell'uomo l'autonomia della volontà, cioè la capacità di giudicare in proprio e di agire in modo consapevole: in una parola, quello spirito critico su cui insisterà tanto Immanuel Kant. Possiamo ancora aggiungere che virtù e onore, che sono rispettivamente i principi-guida della democrazia e della monarchia, sono, al contrario della paura, due passioni che preservano la dignità umana. Sia considerato anche, per inciso, che nel meccanismo politico-giuridico escogitato da Hobbes la paura svolgeva un ruolo del tutto diverso: non era legata a un determinato tipo di potere positivo o costituito, a cui era lecito opporre in principio e di fatto poteri più «umani», ma era consustanziale alla condizione dell'uomo nello «stato naturale», ovvero, potremmo dire, alla condizione sociale umana in quanto tale, basata su una aggressività e violenza congenite (*homo homini lupus*). In questo ordine di idee, lo Stato non poteva certo concepirsi *soft* o «umanizzare» se stesso; poteva

semplicemente assumere su di sé il monopolio della forza e autoproclamarsi unico amministratore e dispensatore della paura (che in qualche modo da «selvaggia» diventava «costituita»).

Ecco, credo che sia molto istruttivo istituire un parallelo fra il pensiero di Hobbes, quello di Montesquieu e anche quello di Rousseau; fra questi tre giganti della riflessione sul vivere comune, veri e propri pilastri della modernità politica. È indubbio che dalla comparazione emerge con chiarezza che dei tre l'unico vero liberale è proprio Montesquieu. In effetti Hobbes, che ha operato prima degli altri due, è il primo e rigoroso teorico dello Stato assoluto, dell'assolutismo. Egli ha teorizzato la forza e l'onnipotenza dello Stato, il Leviatano, il cui potere si fonda su un contratto che lo lega agli individui che sono sotto la sua giurisdizione. Il fatto che Hobbes abbia legato il suo nome all'assolutismo non è in contraddizione con il fatto che egli venga generalmente considerato anche il progenitore del liberalismo classico, che avrà successo pratico soprattutto in Francia (si pensi alla sua degenerazione giacobina), ma anche in Italia agli albori dell'Unità: di un modo di concepire il liberalismo da un punto di vista statocentrico (se non proprio statolatrico) per cui esso deve essere garantito da un potere forte, centrale, che è appunto il potere dello Stato. Quello Stato che, in cambio della vita e di pochi altri diritti fondamentali dei singoli, pretende una obbedienza assoluta.

Sia nella fondazione dell'assolutismo sia in quella del liberalismo classico di ispirazione hobbesiana c'è la finzione di un «contratto sociale» che precede la nascita dello Stato, che avviene fra il sovrano e i cittadini e in cui i secondi affidano al primo il compito di tutelare alcuni loro diritti originali e inalienabili. Si tratta di un liberalismo contrattualistico e giusnaturalistico. Tutt'altro è il liberalismo di Montesquieu: egli non crede nella forza di un potere centrale, ma crede piuttosto che la sovranità debba essere diffusa, distribuita quanto più possibile fra diversi poteri e diversi corpi. A questo secondo tipo di liberalismo, che potremmo definire pluralistico, non ha arriso sin dagli inizi la fortuna concettuale che è stata propria del primo, che non a caso viene fatto coincidere ancora oggi da vari studiosi con il liberalismo *tout court*. E ciò spiega anche in parte perché le storie del pensiero liberale si siano spesso dimenticate del Presidente del Parlamento di Bordeaux.

Prima di vedere in concreto che cosa significasse per Montesquieu il pluralismo liberale, come lo declinava, credo sia utile fare un cenno a Rousseau per segnare anche la distanza, la differenza forte, che

c'è fra il Nostro e l'altro grande pensatore politico francese del Settecento. Costui è il teorico della democrazia diretta; il termine-chiave del suo pensiero, il concetto a cui fa costantemente riferimento, è la cosiddetta «volontà generale», cioè l'elemento distintivo di una condizione in cui ognuno è sovrano e suddito al tempo stesso: suddito solo di questa entità astratta che appunto astrattamente dovrebbe rappresentare la sua volontà particolare, ma che in concreto – come ha insegnato una sempre valida storiografia liberale novecentesca e come aveva già intuito Montesquieu – finisce col far soggiacere gli individui a un potere altrettanto e forse più totalizzante (se non totalitario) di quello proprio dell'assolutismo. È il mito della democrazia diretta che qui viene chiamato in causa. Anche nella repubblica democratica, che è quel che nel suo modello si avvicina di più allo Stato ideale disegnato da Rousseau,

il popolo che gode del potere supremo deve fare da solo tutto ciò che può fare bene; e ciò che non può fare bene deve affidare ai suoi ministri [...]. Come la maggior parte dei cittadini sono abbastanza sicuri di sé per eleggere, ma non per essere eletti, così il popolo ha sufficiente capacità per farsi render conto della gestione altrui, ma non per amministrare direttamente. Occorre che gli affari procedano, e con un moto che non sia né troppo lento, né troppo veloce. Ma il popolo è sempre troppo, o troppo poco attivo. Talvolta con centomila braccia travolge ogni cosa, talaltra con centomila piedi non va più spedito di un insetto (*L'esprit de lois*, II, 2).

Quindi qui c'è una diffidenza, direi epidermica, per il popolo inteso come entità o massa indistinta: per Montesquieu, è giusto che la sovranità appartenga al popolo, ma il popolo, che «per natura sua agisce spinto dalla passione», deve esprimerla necessariamente attraverso rappresentanti. E in più questi rappresentanti devono farsi classe dirigente o *élite*, assumere nei suoi confronti una funzione «educativa»: il popolo «deve essere illuminato dalle persone più importanti e tenuto in rispetto dalla gravità di alcune personalità» (II, 2). In queste significative pagine de *L'esprit des lois*, c'è per la prima volta, ancora con un secolo di anticipo su Tocqueville, una critica liberale della democrazia: ponendo anche il tema della necessità della presenza in seno alla società e allo Stato di una «aristocrazia liberale» che assuma su di sé un compito quasi pedagogico, è come se Montesquieu contestasse il modo di governare demagogico e populistico di chi edifica il proprio potere

assecondando le passioni non mediate del popolo, inteso come forza bruta (Tocqueville parlerà, con un linguaggio altrettanto e forse più efficace di quello di Montesquieu, di «dispotismo della maggioranza»). Alla «volontà generale» di Rousseau che si autoproclama depositaria di un bene e che in nome di esso vuole imporre a ognuno le sue direttive, Montesquieu oppone la lucida consapevolezza che il potere non può, non deve, mai concentrarsi in un centro unico o addirittura in una sola persona.

È qui, in questo preciso punto, che si inserisce il discorso di Montesquieu sulla separazione o divisione – ma meglio sarebbe dire distribuzione – del potere. Egli è il primo, e fra tutti uno dei più coerenti e rigorosi, teorico di questo principio fondamentale del liberalismo. Egli esalta i governi moderati proprio perché, come dimostra, essi sono quelli in cui il potere è diviso in diversi corpi. Ed egli esalta la monarchia inglese perché in essa il sovrano governa, il re rappresenta l'*unum* della nazione, ma nello stesso tempo è sottoposto a leggi fondamentali, che ne circoscrivono l'ambito di possibilità, e il suo potere effettivo viene in qualche modo diviso con una miriade di altri poteri, corpi e altri ordini sociali. Il punto teorico centrale da considerare è che questa concezione del potere si basa su un altro principio squisitamente liberale che Montesquieu fa proprio e che spesso viene definito in questi termini: per chi detiene il potere è impossibile non abusarne, se questo potere si presenta come smisurato o addirittura illimitato. L'impossibilità è data dall'esperienza, in qualche modo insita nella natura delle cose, che l'essere umano tende ad aumentare sempre più la propria sfera di influenza e che se non viene limitato o controllato da altri poteri finirà con l'essere causa di ogni tragedia, anche o a maggior ragione quando crederà di agire a fin di bene.

Questo principio liberale – che viene spesso definito «pessimismo antropologico», ma che credo sia più giusto chiamare «realismo» in quanto l'uomo è un sinolo inestricabile di elementi positivi e negativi che non inducono né all'ottimismo né al suo contrario –, viene espresso con molta chiarezza da Montesquieu soprattutto nell'XI libro, il più importante del suo capolavoro, quello in cui egli esalta le virtù della monarchia inglese. Scrive il Nostro:

La libertà politica si trova nei governi moderati. Ma essa non è sempre negli Stati moderati: non vi rimane che quando non vi è abuso di potere. È però una esperienza eterna, che ogni

uomo, il quale ha in mano il potere, è portato ad abusarne, procedendo fino a quando non trova dei limiti [...]. Perché non si possa abusare del potere, bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere freni il potere (*L'esprit de lois*, XI, 6).

E, poco più avanti, questa idea della frammentazione o disseminazione del potere trova la sua classica formulazione in queste parole:

Quando nella stessa persona o nello stesso corpo di magistratura il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non vi è libertà, perché si può temere che lo stesso monarca o lo stesso senato facciano leggi tiranniche per attuarle tirannicamente. Non vi è libertà se il potere giudiziario non è separato dal potere legislativo e da quello esecutivo. Se esso fosse unito al potere legislativo, il potere sulla vita e la libertà dei cittadini sarebbe arbitrario, poiché il giudice sarebbe al tempo stesso legislatore. Se fosse unito con il potere esecutivo, il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore. Tutto sarebbe perduto se la stessa persona, o lo stesso corpo di grandi, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le pubbliche risoluzioni, e quello di giudicare i delitti o le liti dei privati (*L'esprit de lois*, XI, 6).

Quindi, nella concezione montesquiviana, i poteri prima di tutto devono essere più d'uno: il legislativo, l'esecutivo e il giudiziario; poi devono essere separati; infine devono essere esercitati attraverso una pluralità di enti intermedi. Più la sovranità è ricca e articolata, più una società può dirsi liberale. Non a caso, il liberale diffida della semplificazione dei poteri e dei problemi stessi: diffida del decisionismo. Detto altrimenti, il potere deve essere quanto più possibile frazionato. Nel frazionamento non c'è semplicemente una divisione o una separazione dei poteri, ma un controllo reciproco, ovvero un bilanciamento e un condizionamento fra di essi, che è la quintessenza del liberalismo. Il potere che non abusa di se stesso non è in sé virtuoso, ma è costretto a essere tale da limiti e freni vari. Compito del liberale, della sua sapienza politica, è precisamente e precipuamente quello di porre limiti. Agli altri e a se stesso, che è la cosa più difficile. Quando, per fare un esempio, c'è in uno Stato un regime di corruzione alto e diffuso, il liberale non si limiterà a fare prediche morali più o meno inutili, a invocare i principi etici, una funzione che invece tocca ai moralisti o ai preti. Egli

piuttosto si rimboccherà le maniche e cercherà di trovare il modo affinché poteri di controllo bilancino quel potere che è corrotto perché è diventato prima di tutto smisurato o immoderato. Governo moderato è pertanto quello che tiene conto della molteplicità e diversità degli interessi presenti in una società complessa e, riuscendo a trovare punti di equilibrio accettabili fra di essi, abolisce di fatto ogni atto di forza o abuso politico. Quindi: equilibrio, bilanciamento, compromesso, controllo reciproco fra i poteri. Quella liberale così concepita è certamente una concezione prosaica, non eroica, non esaltante. E il liberale è sempre pronto ai compromessi (non sui principi, ovviamente), è sempre aperto alla mediazione. La sua, come è stato detto, è una «passione calma». E non è male, se è vero come è vero che la storia, soprattutto nel secolo scorso, ci ha mostrato che molte concezioni sedicenti morali della politica, ammantate di tante buone intenzioni, hanno generato danni e tragedie. Gli uomini e gli eventi non sono mai, per così dire, neri o bianchi, o almeno non lo sono in politica. Quando hanno il predominio forze con un'ottica manichea, si può dire che a vincere non è la politica, e men che mai la politica liberale: vince l'antipolitica, e questo vale, per dirla con il linguaggio moderno, a destra come a sinistra. In definitiva, proprio per questa consapevolezza della complessità della società e della necessità di coglierne tutte le sfumature e agire in essa ragionevolmente, io credo che Montesquieu sia stato, più di Locke, il primo grande liberale.

Legge-rapporto e relativismo in Montesquieu

di Paolo Romeo
(Università di Bologna)

This paper revolves around the great figure of Montesquieu; the problems considered by the philosopher, that, as is known, are those of liberty, equality and power, are not only limited the legal-political field, but also the moral field. To understand the work of Montesquieu, therefore it seems necessary not to separate these two areas.

So the thought of Montesquieu appears, as a great attempt to reconcile moral and politics.

No doubt the concept of law that he has reveals a similar desire: the law, for him, not only has a role in social and political life, is not only an expression of purpose, values and particular traditions, but also a moral content universally valid. Here we relied on the following books: De l'Esprit des lois by Montesquieu, l'Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères by Montesquieu, Introduzione a Montesquieu by D. Felice, and Lo spirito della politica, edited by D. Felice.

Keywords: *Politics, Moral, Power, Law, Relativism, Liberalism, Despotism.*

1. È ben nota l'importanza di Montesquieu all'interno della storia del pensiero politico moderno; tra gli studiosi è ancora vivissimo, dopo oltre due secoli dalla scomparsa del *Président*, l'interesse verso i suoi scritti, in particolar modo, verso la sua opera capitale che è, senza dubbio, lo *Spirito delle leggi* (1748).

Nel presente lavoro, ci occuperemo di mettere a fuoco alcune delle numerosissime innovazioni teoriche contenute in questo celeberrimo trattato.

Innanzitutto bisogna comprendere che, per cogliere le molte sfaccettature del pensiero di Montesquieu e per avere una visione compiuta della sua opera, non è sufficiente collocarla all'interno della

grande corrente del *liberalismo europeo*. Nonostante il filosofo francese sia sicuramente uno dei padri del liberalismo, la sua speculazione non rimane confinata all'interno dei temi della libertà politica; abbraccia, invece, fondendoli in un'unica grande visione, i diversi campi del sapere.

È opportuno precisare che Montesquieu non si limita a distaccarsi dalle premesse e, in generale, dal sistema di Hobbes, teorico dello *Stato assoluto*, ma, prende le distanze anche verso il liberalismo poiché non esita a criticare anche quei pensatori che, come lui, teorizzano lo *Stato moderato*.

L'indipendenza di pensiero guida dunque il filosofo bordolese verso posizioni del tutto originali, conducendolo a soluzioni mai escogitate all'interno della tradizione liberale; per fare solo un esempio, a lui si deve la formulazione rigorosa della divisione del potere politico in legislativo, esecutivo e giudiziario.

L'aver posto queste premesse non significa dimenticare che il principale avversario di Montesquieu resta comunque Thomas Hobbes: le concezioni politiche del pensatore francese confliggono con particolare asprezza con quelle del filosofo inglese, avendo quest'ultimo affermato la necessità di uno Stato assoluto.

L'assolutismo politico, la concentrazione del potere, la mancanza di libertà civili appaiono, dunque, agli occhi di Montesquieu, assolutamente ingiustificabili. Per il *Président*, infatti, Stato assoluto e Stato moderato non possono avere alcun punto in comune.

Per poter capire come i due autori siano approdati a tali posizioni antitetiche, occorre cominciare dai principi filosofici dei rispettivi sistemi; è evidente, infatti, che la distinzione tra queste due concezioni non è soltanto politica, ma investe anche un altro e più vasto piano, che è quello filosofico.

La politica, del resto, non può regolare efficacemente la vita associata senza una concezione della *natura umana*, ragione per cui la filosofia (intesa come conoscenza dei meccanismi che scatenano le passioni) non è affatto estranea al mondo dell'agire politico, anzi, è uno strumento necessario per poterlo comprendere a fondo.

Qual è dunque la visione dell'uomo propria di Montesquieu? In che cosa tale concezione si differenzia rispetto a quella hobbesiana?

La critica all'autore inglese è particolarmente esplicita nel primo libro dello *Spirito delle leggi*:

Quello che ritiene Hobbes, e cioè che gli uomini proverebbero sin dal principio il desiderio di sottomettersi a vicenda, non è ragionevole. L'idea dell'impero e del dominio è talmente complessa e dipende da tante altre idee che non sarebbe certo quella che viene in mente per prima¹.

Hobbes ritiene che l'uomo non possa sottrarsi al vortice di violenza cui la sua *natura* lo indirizza; a giudizio di Montesquieu, invece, i rapporti fra gli uomini non sono così crudeli, almeno inizialmente; la guerra esiste, ma solo in società, mai nello stato di natura.

Come suggerisce Domenico Felice nella sua *Introduzione a Montesquieu*, la guerra viene a perdere, nello *Spirito delle leggi*, la *priorità ontologica* sulla *pace* che invece gli era stata precedentemente attribuita da Hobbes.

È, ancora una volta, Felice a sottolineare opportunamente che le differenti concezioni dello Stato di Hobbes e di Montesquieu derivano appunto dalla differente visione che i due filosofi hanno della *natura umana*:

Sia per Hobbes sia per Montesquieu il punto di partenza per elaborare il concetto di "politico" è, dunque sempre la natura umana: ma per il primo è una natura intrinsecamente bellicosa, per il secondo lo è solo socialmente, con il risultato che nell'uno tale natura, appunto perché strutturalmente bellicosa, deve essere, per così dire, "stritolata", negli ingranaggi di quella grande macchina che è lo Stato illimitato o assoluto (dove c'è il *monstrum* dello Stato-Leviatano, non c'è più la natura umana costitutivamente libera e passionale); nell'altro invece, essendo pacifica (o solo socialmente bellicosa), essa deve essere "protetta" e "valorizzata" [...] attraverso quel complesso e sofisticato sistema di "spartizione" e di controllo reciproco dei poteri che è il governo moderato o limitato².

Il riferimento a una comune natura degli uomini, rappresenta,

¹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., tr. it. di B. Boffito Serra, intr. e commento di R. Derathé, pref. di G. Macchia, Milano, Bur, 2011, vol. I, p. 150 (libro I, cap. 2).

² D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013, p. 104.

senza dubbio, per i tutti i filosofi, un efficace sistema per dotare di fondamento le varie dottrine politiche. È sufficiente, infatti, prendere in esame la concezione che un filosofo ha della natura umana per individuare le caratteristiche della sua concezione politica.

Dunque, se, in questo nostro contributo, si sta insistendo sul concetto di natura umana, è proprio perché tale concetto ha una grande rilevanza politica.

Analizzando le opere di Hobbes e di Montesquieu, ci si trova al cospetto di presupposti differenti, e, forse, persino antitetici, presupposti, che, come si è visto, sono ricchi di implicazioni e conseguenze.

È ovvio che le distinzioni tra due autori come Hobbes e Montesquieu sono numerose e sarebbe ingenuo pensare che il concetto di natura umana rappresenti l'unico punto sul quale i due non concordano. Come abbiamo già accennato, invece, le differenze presenti all'interno delle loro complesse e articolatissime reti concettuali sono molteplici.

Tra le tante categorie e tra i tanti concetti di cui ci si potrebbe servire per mettere a confronto tali autori, spicca senza dubbio quello di *legge*.

È utile aggiungere che è proprio su questo fronte che si manifesta apertamente la modernità di Montesquieu rispetto a Hobbes.

Quest'ultimo, infatti, ritiene ancora che le leggi civili debbano coincidere con la volontà stessa del sovrano, ossia con le disposizioni di quell'autorità che i sudditi sono obbligati a rispettare, anche se ritenute da loro stessi ingiuste³.

Montesquieu, al contrario, definendo le leggi come *rapporti* esistenti tra le cose⁴, ne mette in rilievo il carattere di indipendenza dall'autorità, dal detentore del potere, sia esso il monarca o il popolo: se infatti le leggi derivano da una serie di rapporti e relazioni preesistenti e indipendenti da qualsiasi volontà umana, esse non devono coincidere nemmeno con quella del sovrano o di chiunque si trovi ad

³ Data la natura delle relazioni umane, contestare il sovrano, significa, secondo Hobbes, ostacolare l'operato di colui senza il quale non vi sarebbe più ordine nella società. Da questo punto di vista, il potere sovrano deve restare assoluto perché contrastarlo significa privare la società di una figura importante, il cui compito non è altro che quello di dare ordine e sicurezza alla società. Ne consegue che, per Hobbes, sono pericolose quelle forme di governo che mirano a limitare il potere del sovrano.

⁴ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 147 (libro I, cap. 1).

essere, da solo, o meno, alla guida di uno Stato.

Per la prima volta, nella storia del pensiero, vi è un pensatore che ritiene che a guidare l'operato dell'autorità politica non sia qualcuno, bensì *qualcosa*: infatti nell'insieme dei fattori che lo costituiscono, è proprio la realtà climatico-ambientale che, benché inanimata, riesce ad influenzare, in modo rilevante, le attività degli uomini.

Le idee, il comportamento degli individui, le istituzioni, le leggi e persino le forme di governo vengono, in tal modo, ricondotte alle condizioni climatiche, all'estensione e alla morfologia del territorio.

Ma c'è di più: infatti, poiché le leggi derivano dai molteplici rapporti tra le varie caratteristiche che un territorio più o meno esteso presenta, esse non si sottraggono mai alla sfera del particolare. Tutte le leggi civili sono, secondo il filosofo, particolari: nessuna è universale. Del resto, se le condizioni climatico-ambientali, da cui Montesquieu ritiene che derivino le leggi, cambiano da luogo a luogo, perché vi dovrebbero essere leggi universali? Le leggi, dunque, derivano, secondo il filosofo francese, dai rapporti tra le varie condizioni caratterizzanti il territorio (clima, fertilità della terreno, estensione del paese ecc.).

È proprio dall'insieme di queste concezioni, presenti nello *Spirito delle leggi*, che possiamo dedurre che Montesquieu è un teorico dello Stato *moderato*.

Certo, è ovvio che il pensiero politico di Montesquieu si rivela esplicitamente critico, sin dalle prime pagine dell'opera, nei confronti dei regimi «dispotici» (basterebbe, in verità, questo a fare di lui un pensatore moderato), ma ciò che il filosofo considerava veramente un atto di negligenza e indice d'*arbitrarietà* da parte di chi detiene le redini dello Stato è il legiferare senza premurarsi di adeguare le leggi alle caratteristiche morfologiche e fisico-climatiche del territorio.

Possiamo, in tal modo, affermare che le leggi sono valide, a giudizio del pensatore bordolese, solamente nel momento in cui esse risultano strettamente legate alle particolarità strutturali del territorio cui si riferiscono.

Da quanto appena esposto, è possibile dedurre che l'impronta lasciata da Montesquieu, almeno nell'ambito specifico dei problemi legati alla ricerca del fondamento della legge, sia essenzialmente *relativistica*: non ci sono leggi giuste in assoluto, ma solo leggi che sono in armonia con il contesto storico-geografico cui si riferiscono.

Fondamentale importanza assume, in questa prospettiva, l'osservazione della realtà; è proprio da essa, come già si è precedentemente accennato, che vanno ricavate le leggi.

Montesquieu, in altre parole, ritiene che ogni paese si distingua per le sue caratteristiche specifiche e che occorra, perciò, dare la giusta importanza ad ognuna di esse. In questa prospettiva, grande è, secondo il *Président*, il pericolo che uno Stato corre non appena vengono emanate leggi che non si armonizzano con tali caratteristiche. Come afferma Isaiah Berlin a proposito del filosofo bordolese, «gli individui e gli Stati decadono quando violano le regole della loro specifica costituzione “interna”»⁵.

Da questo aspetto estremamente rilevante del pensiero montesquieuiano che Berlin, tra l'altro, mostra di condividere⁶, deriva un'importante conseguenza, ossia, che il compito della politica sia quello di comprendere quali siano le caratteristiche di uno Stato, o meglio di un'organizzazione socio-politica, al fine di stabilire «le regole che sole la preserveranno e rafforzeranno»⁷.

Ma se le leggi non sono altro che una risultante delle diverse condizioni che caratterizzano gli Stati, che cosa ci tratterrà dall'etichettare troppo semplicisticamente Montesquieu come un relativista?

Senza dubbio, egli ritiene che non vi siano leggi positive universali; si rende perfettamente conto del fatto che non è l'autorità costituita a dettare le regole del gioco, ma sono queste ultime, che, di volta in volta, come guidate da un principio intrinseco alla morfologia del territorio, si originano e si sviluppano. Tuttavia, questo non fa di Montesquieu un relativista *tout court*; egli, infatti, dà per certo che esistano dei rapporti di giustizia oggettivi: «Bisogna dunque ammettere rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li determina»⁸.

Ci troviamo, dunque, di fronte ad un autore che, da una parte,

⁵ I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 23.

⁶ Montesquieu non è, a giudizio di Berlin, uno scettico morale, un filosofo incapace di trovare uno standard oggettivo per il comportamento morale o politico. Al contrario, è un pensatore che crede in principi morali universali e oggettivi e che, nello stesso tempo, si rende conto del fatto che essi vanno applicati a realtà differenti e per di più mutevoli e in costante evoluzione.

⁷ I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, cit., p. 23.

⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 148 (libro I, cap. 1).

reputa che le leggi positive dei diversi paesi debbano essere tutt'altro che uniformi e, dall'altra, crede fermamente nell'esistenza di rapporti oggettivi di giustizia.

Ciò potrebbe essere interpretato come un'incoerenza. Tuttavia, un filosofo e politologo di grandissime capacità e cultura qual è stato Berlin, reputa assolutamente possibile conciliare questi due poli, in apparenza contrastanti, del pensiero montesquieuiano; a suo giudizio, infatti, le concezioni del Bordolese non presentano, almeno per quanto riguarda questo aspetto, alcuna contraddizione:

può non esistere, è vero, una contraddizione propriamente logica tra il ritenere che le leggi siano una funzione dell'evoluzione sociale e la credenza in criteri fissi di giustizia accompagnata dalla richiesta di una loro specifica codificazione e rigorosa applicazione, giacché il criterio può essere concepito come una relazione invariante tra fattori sociali mutevoli⁹.

Questo è il nocciolo del relativismo di Montesquieu: la convinzione che non esista un unico sistema di valori e principi applicabile a tutti gli uomini in ogni luogo, né un'unica soluzione dei problemi sociali e politici adatta a tutti i paesi, proprio perché, come Berlin afferma,

Montesquieu riteneva che il suo personale, originale contributo all'argomento consistesse nello spiegare le cause "organiche" dell'ascesa o del declino degli Stati o delle società, e che la sua specifica conquista stesse nell'aver dimostrato l'impossibilità di soluzioni universali, nell'aver chiarito che quanto era buono per alcuni in determinate situazioni non era necessariamente altrettanto buono per altri in situazioni diverse, a causa di differenza riguardanti non solo i mezzi, ma i fini¹⁰.

Giunti a questo punto, è chiaro che uno dei concetti-chiave nello *Spirito delle leggi* è quello di *rapporto* o *relazione*; Montesquieu, infatti, si dimostra, come abbiamo accennato, un pensatore convinto che idee come giustizia e libertà consistano in alcune *relazioni*

⁹ I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, cit., p. 36.

¹⁰ I. Berlin, *Un nuovo Aristotele*, cit., p. 25.

invariabili. La giustizia, ad esempio, è un rapporto di equità. Le legge positiva stessa è ciò in virtù di cui gli uomini riescono a relazionarsi e a convivere pacificamente¹¹. Tali relazioni esistono ancor prima di essere scoperte dall'uomo; a questo proposito, Montesquieu, già nel primo capitolo dello *Spirito delle leggi*, afferma testualmente: «dire che non vi sia niente di giusto né d'ingiusto al di fuori di quello che prescrivono o proibiscono le leggi positive, è come dire che prima che venisse disegnato il circolo, i suoi raggi non erano tutti uguali»¹².

Dunque, come il mondo fisico è governato dalla regolarità dei fenomeni, ossia dall'invariabilità di certi rapporti, così anche la dimensione spirituale (che è anche quella a causa di cui l'uomo è portato a sperimentare forme di convivenza molto più complesse di quelle degli animali) dell'esistenza non è priva di regole. Il problema è che l'uomo, in quanto essere limitato, può decidere di non seguirle¹³.

È proprio per tale motivo che gli uomini danno vita alle leggi positive. Esse sono state create al fine di ricondurre gli uomini ai loro doveri originari. Vi sono, insomma, dei rapporti fissi stabiliti dalla natura non solo nel mondo fisico, ma anche nel mondo dei valori. Il pensiero di Montesquieu affonda, infatti, le sue radici nella tradizione stoica, cioè in quella corrente di pensiero secondo la quale il *caso* non può esistere perché la *ragione* (il *logos*) compenetra tutte le cose: a suo giudizio, come per gli stoici, non c'è nulla di materiale, né di concettuale, né di animato, né di inanimato, che si sottragga all'influenza di questo principio razionale. Ogni cosa è in relazione con tutto il resto grazie a tale principio, che agisce su tutto l'universo.

Se, in altre parole, il mondo è governato da un principio

¹¹ In quanto essere non meramente fisico, l'uomo è soggetto a leggi che non sono solo quelle fisiche. Alle leggi fisiche si aggiungono, quindi, le leggi religiose, le leggi morali e, in ultimo, le leggi civili. Le prime, scrive il *Président*, hanno la funzione di regolare i rapporti con Dio, le seconde con se stessi e le terze con gli altri componenti della comunità politica (cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 149 [libro I, cap. 1]).

¹² Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 148 (libro I, cap. 1).

¹³ Su debolezza e fallibilità umane (e, nel contempo, sulla libertà umana), il filosofo bordolese sostiene che «il mondo intelligente è [...] lungi dall'essere governato come lo è il mondo fisico; perché quantunque abbia anch'esso leggi, invariabili per natura, non le segue costantemente come il mondo fisico segue le sue. E ciò perché i singoli essere intelligenti sono, per loro natura, limitati e quindi soggetti all'errore; e d'altra parte è proprio della natura loro che operino da sé medesimi» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. I, p. 148 [libro I, cap. 1]).

razionale, i rapporti tra le cose non possono essere casuali, ma devono poter rispondere a quel principio. Avvalendosi di questa chiave interpretativa, com'è stato correttamente osservato,

si risolve alla radice anche il problema della fonte della nozione *legge-rapporto*, nel senso che essa altra non può che essere la *filosofia stoica*, per la quale – come è risaputo –, poiché lo stesso logos si ritrova nella natura, nella comunità e nella ragione individuale, tutti gli esseri e gli eventi del cosmo sono *in relazione, in rapporto, concatenati tra di loro*¹⁴.

Persino il destino degli Stati e dei popoli, a giudizio del *Président*, non è mai determinato da eventi casuali; l'Impero romano¹⁵ non decadde a causa di singoli errori, che pure non mancarono; Roma, agli occhi di Montesquieu, iniziò a decadere nel momento stesso in cui gli imperatori cominciarono a mettere al centro non gli interessi generali, ma la loro persona stessa. Ciò vuol dire che il declino dell'Impero fu determinato dal sovvertimento dei suoi valori primari e tradizionali che consistevano nell'amore per la patria e nella partecipazione attiva del cittadino sia sul campo di battaglia sia nella vita politica. Alla virtù politica, che è – nella visione montesquieuiana – il «principio» della Repubblica, ossia a ciò che fa funzionare il dispositivo dei governi moderati a larga partecipazione, si sostituì la paura (o il terrore), che è – secondo il Bordoiese – il «principio» del dispotismo, vale a dire la «molla» dei governi monocratici e oppressivi. Certo, il processo di dissoluzione fu lungo, ma sempre costante.

Come poteva Roma resistere ancora, se, già con la nascita dell'Impero, importanti istituzioni come il senato cominciarono a indebolirsi, e la figura dell'imperatore andava assumendo sempre di più i tratti di quella di un despota? Come poteva un regno così vasto essere controllato, difeso e ben governato? La caduta dell'Impero romano, insomma, è un ottimo esempio di come la storia, non diversamente dalle scienze esatte, sia regolata da principi inviolabili. L'esempio dell'Impero dimostra, dunque, che la loro violazione conduce a grandissimi disastri; Roma, infatti, cominciò a decadere nel momento stesso in cui venne meno il principio su cui si fondava: la *virtù politica*.

¹⁴ D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, cit., p. 95.

¹⁵ Ampiamente studiato dall'autore transalpino soprattutto nelle *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* e nello *Spirito delle leggi*.

2. Montesquieu è considerato anche uno dei padri della *sociologia*¹⁶. Egli infatti riconduce la diversità dei costumi e delle istituzioni dei vari paesi al mutare delle cause; le leggi positive non vanno, a suo giudizio, considerate semplicemente come una riproduzione imperfetta delle leggi universali (giustizia e libertà), né come un mero comando del legislatore, ma al contrario esse sono strettamente collegate (rapporto di causalità) alle condizioni del paese cui si riferiscono:

Montesquieu cerca dunque delle leggi causali che rendano conto delle leggi-comando [...]. Lo “spirito delle leggi” è precisamente l’insieme dei rapporti che le leggi-comando delle diverse società umane hanno con i fattori suscettibili di influenzarle o di determinarle. Lo “spirito delle leggi” è l’insieme di rapporti di causalità che spiegano le leggi-comando¹⁷.

A una lettura superficiale della sua opera maggiore, Montesquieu non sembra servirsi di principi universali per dar conto dell’infinita varietà dell’agire umano, ma guardare piuttosto ai costumi e alle istituzioni con distacco, rinunciando a esprimere giudizi di valore su di essi. In effetti, perché esprimere tali giudizi se si è convinti che le istituzioni siano il prodotto inevitabile delle condizioni climatiche e ambientali? Come afferma il filosofo e sociologo Raymond Aron, «la logica del suo pensiero comporterebbe soltanto tre elementi, l’osservazione della diversità delle leggi positive, la spiegazione di tale diversità con le cause multiple, e infine i consigli pratici dati al legislatore in rapporto alla spiegazione scientifica delle leggi»¹⁸. Tuttavia, a suo parere, il *Président* non rinuncia a principi universali

¹⁶ È uno dei primi a ricondurre i vari governi, istituzioni e costumi non a principi astratti, bensì a cause e condizioni empiriche come quelle climatico-ambientali, e a valorizzare, in tal modo, l’osservazione come strumento conoscitivo. È dunque un precursore della moderna sociologia, in quanto – proprio come farà Comte, un secolo dopo – studia e classifica le società a partire dai loro rapporti interni, senza alcun riferimento a principi metafisici. Inoltre, può essere, legittimamente, considerato un precursore della sociologia, dal momento che si interessa allo sviluppo e ai mutamenti che le società registrano nel tempo, mostrando quindi di valorizzare quella branca della sociologia, o della «fisica sociale», che Comte successivamente chiamerà «dinamica».

¹⁷ R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 76.

¹⁸ R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., p. 80.

come l'idea di giustizia, e non lo fa perché egli desidera servirsene per esprimere un giudizio in merito alle diverse istituzioni umane. La filosofia montesquieuiana verrebbe a situarsi, in tal modo, tra il *determinismo* assoluto, scartato, perché impedisce di esprimere giudizi di valore, cioè di riflettere sul bene e sul male insito nelle istituzioni dei vari popoli, e l'altrettanto assoluta affermazione di principi morali universali, che, soli non potrebbero mai spiegare l'infinita varietà degli usi, costumi, delle istituzioni e forme di governo effettivamente esistenti.

Se tali opposte posizioni sono solo in parte abbracciate e condivise dal *Président*, non rimane, allora, che una possibilità: quella del compromesso tra di esse. Come afferma Aron, Montesquieu «vorrebbe semplicemente trovare una filosofia che gli permettesse di combinare la spiegazione deterministica delle particolarità sociali con giudizi morali e filosofici universalmente validi»¹⁹.

Dunque, è possibile rilevare la presenza di una fortissima tensione all'interno del pensiero dell'autore settecentesco. Alludiamo all'attrito derivante, da una parte, dalla profonda credenza in una legge morale universale (conoscibile in quanto tale da tutti gli esseri umani a prescindere dalla loro cultura di provenienza) e, dall'altra, dalla stima per la diversità, l'eterogeneità dei costumi, dei governi e delle leggi positive nei vari stati del mondo.

Certo, come abbiamo già chiarito, non vi è, in questo atteggiamento, una vera contraddizione: «La costanza e l'uniformità delle regole della legge fisica e dell'equità non richiedono che agli uomini vengano ovunque imposte leggi costanti e uniformi»²⁰. Certo è, però, che assistiamo, leggendo lo *Spirito delle leggi*, a una sorta di sdoppiamento dell'autore, il quale, mentre si rivela saldamente ancorato ai valori della tradizione occidentale (tra cui primeggiano senza eccezioni, almeno nei paesi europei, *libertà*, *giustizia* ed *eguaglianza*), vorrebbe invece allo stesso tempo staccarsi da essi e aprirsi a sistemi culturali del tutto diversi.

È importante comprendere l'atteggiamento di Montesquieu.

Vero è che una delle ragioni per cui, accanto a monarchia e repubblica, è stata da lui creata la categoria del dispotismo risiede

¹⁹ R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., p. 82.

²⁰ J. Starobinski, *Uniformità e diversità*, in D. Felice (a cura di), *Lo spirito della politica*, cit., p. 177.

nell'esigenza di classificare (condannandolo?) il mondo orientale. Tuttavia, dove vi è spiegazione del processo che ha determinato certi usi, costumi, idee e governi, di certo, la condanna non è mai profonda, bensì essa appare mitigata dalla comprensione, dalla consapevolezza dell'ineluttabilità di comportamenti e tradizioni diverse.

Il filosofo bordolese, infatti, non manca mai di affermare che una delle cause della condizione di schiavitù in cui versano i popoli orientali nei confronti del sovrano è da attribuirsi a fattori ambientali quali il clima. I climi caldi non fanno che fiaccare gli individui, ragion per cui è possibile affermare che «schiavitù e libertà sono geograficamente limitate o circoscritte»²¹. Proprio per questo motivo, Africa, America centro-meridionale e gran parte dell'Asia presentano, secondo Montesquieu, governi dispotici.

Il pensatore transalpino, per concludere, benché esitante se continuare a difendere una legge morale universale o se accettare i fatti, le tradizioni e gli usi nella loro profonda diversità, guarda ormai alle nuove scienze come l'antropologia, la sociologia e l'economia, e adotta appunto i metodi di queste ultime per studiare le diversissime realtà culturali, sociali e politiche del pianeta:

la presenza, in Montesquieu, di questi due ordini di rapporti ha potuto essere considerata come un'incoerenza, e come il segno di un'epoca di transizione esitante ad abbandonare i postulati della teologia razionale, ma già foriera di quelli del razionalismo scientifico, della sociologia, del relativismo storicista²².

Non bisogna, però, credere che l'influenza delle *cause oggettive* sia assoluta; il collegamento tra il *clima*, le forme di potere e i caratteri degli individui stessi, è, a giudizio del Bordolese, effettivamente esistente, tuttavia, accanto a cause fisiche, il filosofo bordolese riscontra l'esistenza di *cause morali*.

Coerentemente con tale visione dell'uomo che di certo risente dell'influenza del dualismo cartesiano, egli dà vita a una nuova categoria che, nell'opera maggiore, chiamerà *esprit général d'une nation*²³, il quale si produce in due modi: mediante le cause fisiche che

²¹ D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, cit., p. 119.

²² J. Starobinski, *Uniformità e diversità*, cit., p. 180.

²³ L'insieme delle caratteristiche che una data comunità presenta – o, meglio – delle

dipendono dal *clima*, e mediante «le cause morali che consistono nella combinazione delle leggi, della religione, dei costumi e delle usanze»²⁴. Anzi, Montesquieu afferma che «le cause morali contribuiscono a formare il carattere generale di una nazione, e determinano la qualità del suo spirito, in misura maggiore rispetto alle cause fisiche»²⁵, e aggiunge anche che le cause morali (usi, abitudini, leggi religiose ecc.) sono qualche volta tanto forti e radicate da distruggere quelle fisiche²⁶. Ciò, secondo il filosofo francese, risulta manifesto non appena si confrontino i popoli che abitano a ridosso dell'Equatore con popoli che, invece, ne sono molto distanti:

bisogna riconoscere che i popoli timidi, i quali rifuggono la morte per godere dei beni concreti – come la vita, la tranquillità, i piaceri – sono nati con un cervello di miglior tempra rispetto agli insensati del Nord, i quali sacrificano la loro vita per una gloria vana, preferendo cioè vivere a proprio modo piuttosto che in pace con se stessi. Tuttavia, siccome lo spirito sano di quelli si trova, per avventura, ad aver come conseguenza la schiavitù, e la cattiva tempra di quello degli altri la libertà, accade che la schiavitù umili, prostri e distrugga lo spirito, mentre la libertà lo formi, lo elevi e lo fortifichi. La causa morale distrugge dunque la causa fisica, e la natura è a tal punto ingannata che i popoli cui essa aveva dato lo spirito migliore hanno minor senno, mentre quelli cui aveva concesso minor senno possiedono lo spirito migliore²⁷.

Alla luce di quanto è stato finora esposto, non ha senso affermare che Montesquieu cada nel determinismo climatico.

Vero è che alcuni fattori ambientali sono in grado di

idee e degli obiettivi su cui un dato popolo si concentra maggiormente; stando all'interpretazione fornitaci da Raymond Aron, *l'esprit general d'une nation* è una risultante che permette di afferrare ciò che costituisce l'originalità e l'unità di una determinata collettività (cfr. R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., specie pp. 72-73).

²⁴ Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2004, p. 73.

²⁵ Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, cit., p. 75.

²⁶ Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, cit., p. 78.

²⁷ *Ibidem*.

condizionare i nostri comportamenti, tuttavia, sono i legislatori, le abitudini e gli usi, che, se buoni, possono condurci alla conquista della libertà, mentre, se cattivi, rendono gli uomini vulnerabili e facili prede di un governo dispotico.

Il *Président*, osserva, come abbiamo già visto, che le popolazioni svantaggiate e appesantite da sfavorevoli condizioni ambientali, sviluppano, a causa dei continui sacrifici che devono fare per sopravvivere in un ambiente ostile, un grande coraggio e una grande forza d'animo: doti, queste, indispensabili per conquistare e mantenere la libertà, la giustizia e l'eguaglianza. Sembra, dunque, che le idee del filosofo siano incompatibili col determinismo climatico. A giudizio di Montesquieu, infatti, le popolazioni che si allontanano maggiormente dall'Equatore e si avvicinano ai poli, pur essendo svantaggiate rispetto a quelle il cui territorio si approssima alla linea equatoriale, sono molto più attive, resistenti e forti. Questo vuol dire che egli ritiene che la morale, i costumi, l'opera dei legislatori e la religione influiscano sui comportamenti individuali più di quanto possa fare il *clima*.

Pertanto, non bisogna credere che i popoli del Nord siano i soli a sviluppare qualità come la forza, la resistenza, la tenacia. Infatti, sebbene Montesquieu, reputi che i climi caldi favoriscano vizi come l'indolenza, la codardia e l'ozio, rimane tuttavia salda in lui la convinzione che i legislatori possano, attraverso disposizioni intelligenti, contrastare gli effetti negativi prodotti dal clima: «per vincere la pigrizia del clima», scrive ad esempio, «bisognerebbe che le leggi cercassero di eliminare tutti i modi di vivere senza fatica»²⁸. A questo proposito, il filosofo borghese scrive nel libro XIV dello *Spirito delle leggi*:

I legislatori cinesi furono i più sensati [di quelli indiani] quando, considerando gli uomini non nello stato di tranquillità in cui saranno un giorno o l'altro, ma in quello d'azione atto a far loro eseguire i doveri della vita, fecero praticissime la loro religione, la loro filosofia, e le loro leggi²⁹.

In tal modo, si dissolve l'idea, diffusasi a partire da Comte, che Montesquieu sia un determinista: «la filosofia di Montesquieu non è la

²⁸ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 391 (libro XIV, cap. 7).

²⁹ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 390 (libro XIV, cap. 5).

filosofia deterministica semplificata che gli attribuisce, per esempio, Auguste Comte, né una filosofia tradizionale del diritto naturale, ma un tentativo di combinare le due»³⁰.

Inoltre, poiché determinismo e relativismo sono strettamente interconnessi, viene meno, nello stesso tempo, il sospetto che Montesquieu sia un puro relativista. Relativista, infatti, è colui che ritiene che non esista alcun principio morale universale, e che gli usi, i costumi, e le leggi, proprio per tal motivo, non possano essere né giuste né ingiuste. È colui che constata le differenze, la particolarità degli usi senza giudicarli. Tutti gli aspetti della vita sociale, a giudizio dei relativisti, si originano spontaneamente, dunque in maniera autonoma rispetto alla volontà; le differenze degli usi e dei costumi tra i vari popoli derivano, infatti, per coloro che abbracciano tale modo di pensare, dalle diverse condizioni ambientali che caratterizzano il pianeta, il che rende impossibile a chiunque emettere un giudizio sia positivo sia negativo su qualunque forma del vivere sociale di una data comunità. Il relativista, in altre parole, è un determinista in quanto è persuaso che l'uomo non possa sottrarsi all'influenza dell'ambiente. Ora, è evidente che il pensatore bordolese non sia completamente estraneo al determinismo, e cionondimeno la sua filosofia va ben oltre questo limitato orizzonte: «in realtà, alcuni superano la filosofia deterministica appellandosi all'avvenire, altri ricorrendo a criteri universali di carattere formale. Montesquieu ha scelto la seconda strada per superare la particolarità»³¹.

³⁰ R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., p. 84.

³¹ R. Aron, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., p. 82.

Voltaire

*Ringraziamento sincero a un uomo ricco di carità (1750)*¹

a cura di Domenico Felice

Marsiglia, 10 maggio 1750

Voi avete reso un servizio al genere umano scagliandovi, da uomo assennato, contro le opere fatte per corromperlo. Non cessate di scrivere contro lo *Spirito delle leggi*, ed è evidente che s'addice al vostro stile essere nemico d'ogni specie di spirito. Proclamate che avete preservato il mondo dal veleno profuso nel *Saggio sull'uomo* di Pope, libro che io non smetto di rileggere per convincermi sempre più della forza dei vostri ragionamenti e dell'importanza dei vostri servizi. Non vi piace, signore, esaminare la sostanza dell'opera sulle leggi, verificare le citazioni, discutere se vi siano esattezza, profondità, chiarezza, saggezza; se i capitoli derivino gli uni dagli altri, se formino un insieme organico; se infine questo libro, che dovrebbe essere utile, non sia per caso un libro dilettevole.

Andate subito al sodo; e, poiché considerate Montesquieu discepolo di Pope, li ritenete entrambi discepoli di Spinoza. Li rimproverate, con encomiabile zelo, di essere atei, perché asserite di scoprire in tutta la loro filosofia i principi della religione naturale. Certo, nulla è più caritatevole, signore, né più giudizioso, del dedurre che un filosofo non sa niente di Dio appunto perché egli pone per principio che Dio parla al cuore di tutti gli uomini.

¹ Il *Remerciement sincère à un homme charitable*, che fu stampato a Parigi a cura di Charles Dumolard o Du Molard (1709-1772), è una risposta all'articolo delle «Nouvelles ecclésiastiques» del 24 aprile 1750 sulla *Défense de l'Esprit des lois* di Montesquieu. La traduzione è stata condotta sul testo dell'edizione delle *Œuvres de Voltaire* di Louis Moland, 52 voll. Paris, Garnier, 1877-1885, vol. 23, pp. 475-479.

«Un uomo onesto è la più nobile opera di Dio», dice il celebre poeta filosofo, ma voi vi elevate al di sopra dell'uomo onesto. Voi confutate quelle massime funeste le quali affermano che la Divinità è l'autrice e il legame di tutti gli esseri, che tutti gli uomini sono fratelli, che Dio è loro padre comune, che non bisogna innovare alcunché nella religione, né turbare la pace stabilita da un saggio monarca, e che si devono tollerare le opinioni degli uomini, come i loro difetti. Continuate, signore, schiacciate quest'orrido libertinaggio, che è in effetti la rovina della società. Non è piccola cosa che, con le vostre gazzette ecclesiastiche, abbiate santamente tentato di ridicolizzare tutti i poteri; e, sebbene, per quanto lo voleste e vi deste da fare, vi sia mancata la grazia d'essere piacevole, tuttavia avete il merito d'aver compiuto ogni sforzo per scrivere invettive in modo gradevole. Avete voluto talvolta compiacere i santi, ma spesso avete fatto il possibile per armare cristianamente i fedeli gli uni contro gli altri. Voi predicate lo scisma per la maggior gloria di Dio. Tutto ciò è molto edificante, ma non è ancora sufficiente.

Il vostro zelo è solo a metà dell'opera se non giungete a far bruciare i libri di Pope, di Locke e di Bayle, lo *Spirito delle leggi* ecc., su una pira alla quale si appicchi il fuoco con un fascio di «Nouvelles ecclésiastiques».

In effetti, signore, quali orribili mali non hanno provocato nel mondo una dozzina di versi del *Saggio sull'uomo* di quello scellerato di Pope, cinque o sei voci del *Dizionario* di quell'abominevole Bayle, una o due pagine di quel birbante di Locke e di altri incendiari della stessa specie? È vero che questi uomini hanno condotto una vita pura e innocente e che tutte le persone oneste li stimavano e li consultavano: ma appunto per questo essi sono pericolosi. Voi vedete i loro seguaci, armi alla mano, sconvolgere i regni e portare dovunque le fiamme della guerra civile. Montaigne, Charron, il presidente de Thou, Descartes, Gassendi, Rohault, Le Vayer, uomini crudeli che coltivavano gli stessi principi, hanno rivoluzionato tutto in Francia. È la loro filosofia che ha provocato tante battaglie e ha causato la Notte di San Bartolomeo. È il loro spirito di tolleranza che rovina del mondo, mentre è il vostro santo zelo che diffonde dappertutto la dolcezza della concordia.

Voi ci insegnate che tutti i seguaci della religione naturale sono i nemici della religione cristiana. In verità, signore, avete fatto proprio una bella scoperta! Così, allorquando vedrò un uomo saggio che nella sua filosofia riconosca dovunque l'Essere supremo e che ammiri la

Provvidenza nell'infinitamente grande e nell'infinitamente piccolo, nella creazione dei mondi e in quella degli insetti, concluderò che è impossibile che tale uomo sia cristiano. Voi ci dite che oggi giorno occorre pensare così di tutti i filosofi. Non si poteva certo proferire niente di più sensato e di più utile al cristianesimo se non che la nostra religione è schernita nell'intera Europa da tutti coloro la cui professione è cercare la verità. Potete vantarsi d'aver fatto, in proposito, una riflessione le cui conseguenze saranno assai vantaggiose per il pubblico.

M'incanta poi la vostra collera contro l'autore dello *Spirito delle leggi*, allorché gli rimproverate di aver lodato i vari Solone, Platone, Socrate, Aristide, Cicerone, Catone, Epitteto, gli Antonini e Traiano! Si potrebbe pensare, dal vostro devoto furore contro costoro, che abbiano tutti sottoscritto il *Formulario*². Che mostri, mio signore, erano tutti quei grandi uomini dell'Antichità! Facciamo divorar dalle fiamme tutto quel che ci resta dei loro scritti, unitamente a quelli di Pope, di Locke e di Montesquieu. In effetti, tutti quegli antichi saggi sono vostri nemici: sono stati tutti illuminati dalla religione naturale. E la vostra religione, signore, dico la vostra in particolare, sembra tanto opposta alla natura che non mi meraviglio che detestiate sinceramente tutti quegli illustri reprobri i quali, non so come, hanno fatto tanto bene alla Terra. Ringraziate di cuore Dio di non avere niente in comune né con la loro condotta né con i loro scritti.

Le vostre sante idee sul governo politico sono una conseguenza del vostro sapere. Si vede che conoscete i regni della Terra come il Regno dei Cieli. Voi condannate, con la vostra privata autorità, i guadagni che si ottengono con i rischi del commercio marittimo. Probabilmente ignorate che cosa sia il prestito su beni esposti ai rischi marittimi, ma chiamate «usura» quel commercio. Il re vi dovrà essere obbligato perché impedisca ai suoi sudditi di commerciare a Cadice. Bisogna lasciare quest'opera di Satana agli Inglesi e agli Olandesi, che sono già irrimediabilmente dannati. Vorrei che ci diceste, signore, quanto vi frutta il sacro commercio delle vostre «Nouvelles ecclésiastiques». Credo che la benedizione sparsa sopra tale capolavoro vi può far salire i profitti al trecento per cento. Non c'è commercio profano che abbia mai fruttato tanto.

² Il *Formulario*, del 1661, elencava le proposizioni gianseniste condannate, ed era stato approvato dal clero di Francia.

Il commercio marittimo che condannate potrebbe essere scusato, forse, in nome della pubblica utilità, del coraggio che ci vuole a spedire i propri beni in un altro emisfero e del rischio dei naufragi. Il vostro modesto commercio ha un'utilità più tangibile: richiede più coraggio ed espone a rischi maggiori.

Che cosa c'è, infatti, di più utile dell'informare il mondo, quattro volte al mese³, con le avventure di qualche chierico tonsurato? Che cosa di più coraggioso dell'oltraggiare il proprio re e il proprio arcivescovo? E quale rischio maggiore, signore, di quelle piccole umiliazioni che potreste subire nella pubblica piazza? Ma io m'inganno: è bello soffrire per una buona causa. È meglio ubbidire a Dio che agli uomini, e voi mi sembrate fatto apposta per il martirio, che vi auguro di tutto cuore, da vostro molto umile e ubbidientissimo servitore.

A proposito, signore, i miei complimenti a Pluche⁴, che continua così impavidamente a copiare libri per poter ostentare lo *Spettacolo della natura*, ed è divenuto il *ciarlatano degli ignoranti*.

Nessuno potrebbe essere più contento di me nel vedere una *preparazione* e anche una *dimostrazione evangelica*⁵ che si accostano allo stile poetico.

È sempre una grande soddisfazione per lui fare di Mosè un fisico eccellente, sostenere audacemente, nonostante tutte le accademie, che la luce non viene dal Sole e dagli altri corpi luminosi, e ipotizzare che i Negri siano diventati neri a poco a poco, in quanto discendenti di Chus⁶. Questo Pluche, evidentemente, non ha mai visto un Negro dissezionato. Vengo anche a sapere che ha trovato il posto del paradiso terrestre dove si conservano la costola di Adamo e la pelle del serpente che parlò alla sua donna. Ho sentito dire che l'asina di Balaam⁷ è ancora viva e che bruca da quelle parti. Non dubito che Pluche avrà presto

³ Le «Nouvelles ecclésiastiques» uscivano appunto una volta alla settimana.

⁴ Noël-Antoine Pluche (1688-1766), abate. Scrisse, tra l'altro, lo *Spectacle de la nature* (1732-1742, in nove volumi), che ebbe larga diffusione, e l'*Histoire du ciel considérée selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïses* (1739, in due volumi), che conobbe numerose ristampe nel corso di tutto il Settecento. Fu uno dei bersagli polemici prediletti di Voltaire: si vedano, ad es., le sue voci *Bacone* (Francesco), *Caprone*, *Diluvio universale*, *Limiti dell'intelletto umano*, *Figura* ecc., nel *Dizionario filosofico* (ed. integrale a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013).

⁵ La *Preparazione evangelica* e la *Dimostrazione evangelica* formano le due parti del tomo VIII dello *Spettacolo della Natura*.

⁶ Divinità etiope.

⁷ Cfr. *Numeri*, XXII, 28-30.

con essa una conversazione, e ne renderà conto al signor priore e al signor cavaliere⁸.

Ho ancora una parolina da dirvi. Ho letto, nell'ottavo tomo di questo Pluche, che Maometto viaggiò per i sette pianeti in una sola notte. Cita questo viaggio come se fosse nel *Corano* e come se si trattasse di una verità di fede presso i Turchi⁹. Da ciò prende spunto per definire «vanesio» Maometto.

Se mai Pluche andrà a Costantinopoli, gli consiglio di essere più educato. Ho incontrato ieri un Turco al porto di Marsiglia, al quale ho chiesto se il presunto viaggio per i sette pianeti si trovi effettivamente nel *Corano*; mi ha risposto di no¹⁰. L'ho informato che Pluche trattava il suo Profeta da «vanesio», con eccessiva leggerezza. Il mio Turco, che è un uomo molto saggio, mi disse che quando si ha una casa di vetro non bisogna gettare pietre contro quella del proprio vicino.

FINE

⁸ Il priore e il cavaliere sono interlocutori dello *Spettacolo della natura*.

⁹ Cfr. le voci *Arot* e *Marot* e *Corano* nel già citato *Dizionario filosofico*.

¹⁰ In realtà, nel *Corano* (XVII, 1) si parla di un viaggio di Maometto in Cielo.

«Accidenti al dettaglio»: Voltaire, lo storico impaziente

di Marc Hersant*

(Università di Lyon III)

Considered from a strictly formal point of view, the concision of Voltaire's narrative style could be compared with the indifference, and even despise, that Voltaire as historian always showed toward details. On the contrary, the paper argues that such analogy is just apparent in so far as the reasons of Voltaire's refusal of detail in his historical works are mainly methodological: they concern the criteria of historical relevance of past events rather than the stylistic or rhetorical features of his prose writing. Voltaire criticizes the use of detail in ancient historians and memorialists because he contests the traditional historical method and pleads for a «new historiographical world» where the «spirit of the age» is the main character, and not princes, conquerors or heroes.

Keywords: Voltaire, Historical Method, Narrative Style, Anecdote, Detail

Uno dei tratti della scrittura narrativa di Voltaire che colpiscono maggiormente è la sua prodigiosa rapidità. Mallarmé, le cui estasi voltairiane possono sorprendere, e che comunque non condivide lo sferzante disprezzo di un Rimbaud, si è dimostrato sensibile a essa: egli osserva che «la concisione, o la spigliatezza, è pari, in un biglietto, alla grazia di un piccolo mobile dell'altro secolo; o agli accordi di Haydn»; per lui i racconti sono nientemeno che un «culmine della lingua» e l'immagine che gli sembra tradurre meglio l'originalità del loro autore è quella dello «scoccare di una freccia», perché Voltaire è «come un arciere divorato dalla gaiezza e dall'ira del dardo che perde, luminoso»¹. Harald Weinrich, che, in un contesto molto meno lirico, e sulla base della pro-

* Il presente articolo è apparso originariamente in «Écrire l'histoire», 4 (2009), numero monografico su *Le détail*, curato da P. Petitier e Cl. Millet, pp. 15-24.

¹ S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, a cura di H. Mondor e G. Jean-Aubry, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1945, p. 872.

pria celebre teoria del «rilievo», analizza il *tempo* narrativo di molti scrittori famosi, e che rileva, in un passo di *Candide*, la scarsità di imperfetti e la predominanza (ch'egli giudica «inconsueta») dei passati remoti, osserva che in Voltaire la narrazione «si trattiene quasi del tutto in primo piano» e sembra propriamente «spedita», in quanto «gli avvenimenti sono compresi e ridotti all'essenziale», il quale «risulta infine spiccare con particolare evidenza»². Quest'arte della brevità si riscontra in tutti i racconti, negli «scritti autobiografici»³ d'una inaudita concisione, che pare farsi beffe anticipatamente degli infiniti compiacimenti nostalgici di uno Chateaubriand, e perfino nelle opere storiche di un'ampiezza talvolta imponente, come l'*Essai sur les mœurs* o il *Siècle de Louis XIV*, in cui – come Voltaire ci tiene ad assicurarci – non ci sarebbe, malgrado tutto, neanche una parola di troppo, e nelle quali spesso egli passa come «un lampo» in poche righe (o in poche pagine) su avvenimenti che avrebbero giustificato lunghe trattazioni. La questione rischierebbe di essere risolta un po' troppo sbrigativamente se ciò venisse riconosciuto e identificato come un tratto *autorale* – la rapidità – che si troverebbe indifferentemente tanto nelle opere di finzione quanto negli scritti storici e che resterebbe estraneo all'opposizione tra finzionale e ciò che abitualmente viene definito come il “fattuale” o il “referenziale”. Ma forse queste similitudini sono, in quanto particolarità stilistiche, soltanto un'illusione, e il Voltaire “impaziente” della narrazione, in realtà, non lo è allo stesso modo né per le stesse ragioni in quelli che chiamiamo i suoi “racconti” e nelle narrazioni storiche. Nel narratore, la precipitazione del racconto mi pare esprimere un’“esasperazione” generata dalla vacuità inerente alla finzione. È per questo che il racconto voltairiano ammassa gli avvenimenti a gran velocità, come per suggerire continuamente che, in fondo, non c'è nulla da raccontare, che nulla è accaduto, che i tempi del passato sono solo una forma vuota e, di fatto, non si riferiscono a nessun vero passato, e che la posizione del narratore è radicalmente estranea a un “mondo rac-

² H. Weinrich, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 137.

³ O ritenuti tali da J. Goldzink, che ne ha offerto recentemente un'edizione nella collezione “GF Flammarion” (2006): i *Mémoires pour servir à la vie de Monsieur de Voltaire* del 1759 occupano solo qualche decina di pagine di sbalorditiva densità, e il *Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade*, del 1776, che pur intende rendere conto (alla terza persona) della carriera di Voltaire nel suo complesso, viene sbrigato altrettanto rapidamente.

contato” che si sviluppa nell’alterità radicale del “non essere” della finzione. Gli avvenimenti apparentemente si moltiplicano soltanto per designare per eccesso e con esagerazione unicamente ciò che accade: la narrazione stessa, e un’invenzione che denuncia se medesima come artificio. E per quanto i personaggi corrano da tutte le parti e, in una strabiliante accelerazione del modello di *Cleveland*, facciano il giro del mondo in ottanta pagine, come in *Candide* o, ancor più, nella *Princesse de Babylone*, l’impressione di “movimento immobile” è tanto più impressionante e la convinzione che non succeda nulla, che questo “troppo pieno” sia la maschera trasparente di un vuoto assoluto è tanto più profonda. Nei testi storici di Voltaire o nel suo *Commentaire historique* sulla sua stessa persona, invece, la “brevità” dipende da un “atticismo” stilistico militante e, nello stesso tempo, dalla sistematica ricerca di un distacco intellettuale rispetto alla materia storica. La “guerra al dettaglio”, per cui la storia di Giovanna d’Arco, oggetto delle ben note variazioni burlesche nel poema *La Pucelle*, occupa nell’*Essai sur les mœurs*⁴ solo alcune decine di righe, non ha affatto il valore della concentrazione narrativa del racconto. Questo episodio storico, esprimendo lo «spirito del tempo» che «dirige i grandi eventi del mondo», si libera di ogni fardello narrativo trasformandosi fulmineamente in un esempio clamoroso, al contempo, d’impostura pseudo-“miracolosa”, di fanatismo e di “caccia alle streghe”. Laddove il racconto, con la propria concentrazione stessa e con l’esagerazione “evenemenziale”, conferisce un’impressione di vacuità, la densità della narrazione storica voltairiana pare ripulirla, con un’autentica ascesi, di tutto ciò che non contribuisce a mostrare gli eventi nella prospettiva di quell’ambiziosa «storia dello spirito umano»⁵ che l’autore ha inteso scrivere. Se il racconto voltairiano flirta con la noia nel lettore odierno impedendogli talvolta di nutrire quasi ogni interesse per i suoi personaggi e per ciò che accade loro, e se lo accattiva solo grazie a una fragile lettura di “secondo grado”, la narrazione storica in Voltaire, malgrado la formidabile ampiezza delle sue vedute, fatica talvolta a sedurre il lettore a causa di uno spirito di “sintesi” ai limiti dell’aridità.

Il fatto è che Voltaire disprezza il “dettaglio” storico, pur senza mai precisare chiaramente cosa intenda con ciò, e ripete continuamente

⁴ Cfr. l’edizione di due volumi a cura di R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, t. I, pp. 750-752.

⁵ La formula, ripetuta a più riprese da Voltaire, si trova, per esempio, nella lettera a Dubos citata più avanti.

questo giudizio emesso quando era ancora giovane e instancabilmente ribadito nel corso di quarant'anni. La più celebre formulazione di questo "ritornello storiografico", assai precoce, si trova in una lettera a Dubos del 30 ottobre 1738, mentre il *Siècle de Louis XIV* è in cantiere. Il tono eroico è in questo caso quello di una rivoluzione della scrittura storica rivendicata con fierezza, e l'eccitazione intellettuale di Voltaire, che sembra scoprire orgogliosamente un nuovo mondo storiografico, viene espressa in maniera alquanto disordinata, a cominciare da una metafora pittorica presto persa di vista, mentre la riflessione si sviluppa molto rapidamente nell'arco di un paragrafo. Il passo, ben noto agli specialisti, servirà da "canovaccio" per infinite variazioni sullo stesso tema:

Quest'opera è divisa in capitoli; una ventina sono dedicati alla storia generale: sono venti quadri dei grandi avvenimenti dell'epoca. I personaggi principali stanno in primo piano sulla tela; la massa sullo sfondo. Accidenti al dettaglio: è un parassita che uccide le grandi opere. Ciò che caratterizza il secolo, che ha prodotto rivolgimenti, che sarà importante tra cento anni: questo è ciò che intendo scrivere oggi⁶.

In questo contesto, il rifiuto del dettaglio può apparire, a prima vista, connesso alla volontà di dare ai «personaggi principali» il posto più importante. Nel paragrafo precedente, Voltaire, che non confonde lo sfondo col "dettaglio", aveva però informato Dubos che egli intendeva scrivere non «la vita del principe» (Luigi XIV), bensì «la storia dello spirito umano osservata nel secolo più glorioso per lo spirito umano». E, alla fine del nostro passo, il rifiuto del dettaglio è sempre più chiaramente connesso a una visione panoramica dell'essenziale, a una comprensione dei grandi movimenti della storia. In Voltaire, tanto a livello stilistico che metodologico – anche se è opportuno evitare una frettolosa interpretazione quasi "braudeliana" del *tempo* storiografico voltairiano –, ciò comporta un autentico *culto della brevità*, che spiega perché egli tenterà di concentrare la propria immagine di sé in alcune decine di pagine del *Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade* in modo da fare emergere non i tratti aneddotici della vita di un uomo, ma la figura ridotta all'essenziale di un frammento

⁶ Voltaire, *Correspondance*, a cura di Th. Besterman, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), 1963, t. I, p. 1181.

della storia generale. Quasi tutti gli scritti storici di Voltaire ostentano la propria orgogliosa concisione e denunciano dei testi che, per contrasto, incarnano la miserabile vittoria del “dettaglio” sull’ampiezza. Trent’anni dopo la lettera a Dubos, nella grande *Préface historique et critique* del capolavoro storiografico “russo”, il filosofo si vanta così di aver scritto «l’*Histoire de Pierre le Grand* nel modo più breve e più denso possibile», contrapponendo insolentemente tale densità a quella massa di dettagli, a quel fiume di “bagatelle” che, agli occhi di Voltaire, erano le *Memorie* di Montgon, una delle sue bestie nere:

Ci sono storie di piccole province, di piccole città, addirittura di abbazie di monaci, in svariati volumi in folio; le Memorie di un abate ritiratosi da qualche anno in Spagna, dove non fa quasi nulla, occupano otto tomi: per la vita di Alessandro, ne sarebbe bastato uno solo⁷.

Perfino l’immenso *Essai sur les mœurs* invita il lettore ad ammirarne la concisione, per non dire il laconismo, e la spietata eliminazione di ogni “dettaglio” superfluo. Nell’*Avant-propos*, rivolgendosi alla sua cara Madame du Châtelet, Voltaire le promette di farvi scomparire «i dettagli di tanti piccoli affari che oggi non sussistono più, di tante famiglie estinte che si sono disputate province inglobate in grandi regni»⁸. A proposito di quest’opera, la *Lettre de M. de V*** à M. de ****, *professeur en histoire*, ribadisce: «Questa *suite* storica, alleggerita di tutti i dettagli che di solito nascondono il fondale e di tutte le minuzie belliche, tanto interessanti sul momento quanto noiose in seguito, e di tutti i piccoli avvenimenti che fanno torto ai grandi, doveva costituire un vasto affresco che potesse essere di aiuto alla memoria colpendo l’immaginazione»⁹. E questa volta non sono le memorie il contro-modello: «Quasi ogni città possiede oggi la propria storia, vera o falsa, più ampia e più ricca di dettagli di quella di Alessandro. Gli annali di un ordine monastico occupano, da soli, più volumi di quelli dell’impero romano»¹⁰. Il *Siècle de Louis XIV* presenta, come si vedrà, lo stesso genere di rodomontate “filosofiche”. E Dangeau, di cui Voltaire ha co-

⁷ Voltaire, *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard (“Bibliothèque de la Pléiade”), 1957, p. 345.

⁸ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., t. I, p. 195.

⁹ *Ibid.*, t. II, pp. 867-868, in appendice.

¹⁰ *Ibid.*, t. I, pp. 195-196.

munque curato l'edizione (di alcuni estratti) e che ha largamente utilizzato – come pure Saint-Simon – per comporre il proprio «affresco», è oggetto del medesimo sferzante disprezzo quanto Montgon per ragioni del tutto analoghe e viene accusato di arenarsi in miopi minuzie:

Se mai verranno date alle stampe le memorie del marchese di Dangeau, si vedrà che avevo ragione a dire ch'egli si faceva scrivere le novità dal proprio cameriere. Il brav'uomo era così inebriato dalla corte che credeva degno della posterità annotare l'ora in cui un ministro entrava nella camera del re. Con simili dettagli ha riempito quattordici volumi. Un usciere ci troverebbe molto da imparare; uno storico non ne trarrebbe grande profitto. Io voglio solo verità utili¹¹.

Voltaire riassume l'idea, oggetto di ulteriori variazioni nella voce «Ana, anecdotes» delle *Questions sur l'Encyclopédie*, e nella voce «Histoire» dell'*Encyclopédie*, osservando laconicamente che tanto è difficile scrivere la storia quanto è «facile comporre una raccolta di gazzette».

Ci approssimiamo, qui, al primo grande “fronte” della guerra al dettaglio del nostro autore: in generale i memorialisti¹², compreso Retz, che tuttavia Voltaire sembra talvolta ammirare¹³, sono regolarmente accusati d'insopportabile “miopia”, di restare invischiati nel dettaglio insignificante e ciò vieta loro ogni *comprensione* del divenire storico. Il “dettaglio”, in questo caso, designa propriamente tutta la sfera dell'aneddotico e di ciò che Saint-Simon stesso chiama, come per scusarsene pur moltiplicandole all'infinito, le «bagatelle»¹⁴. È il soffermarsi compiaciuto su “cose viste” secondarie e su tratti “curiosi” che – dice

¹¹ Voltaire, *Correspondance*, ed. cit., 1978, t. IV, p. 815.

¹² Di cui Dangeau, ai suoi occhi, fa parte: egli parla sempre, come d'altronde Saint-Simon, dei *Mémoires* di Dangeau, e non del suo *Journal*.

¹³ Cfr. il mio articolo *Voltaire auteur et lecteur de mémoires*, in J.-J. Tatin-Gourier (a cura di), *La réception des mémoires d'Ancien Régime: discours historique, critique, littéraire* (atti del convegno tenutosi a Tours il 5-6 giugno 2008 organizzato da M.-P. de Weerdt-Pilorge), Paris, Éditions le Manuscrit, 2010, pp. 143-170. Si veda soprattutto C. Volpilhac-Augier, *L'historien et ses masques: Voltaire théoricien de l'anecdote* nel volume collettaneo *L'histoire en miettes*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2004, pp. 215-230, e la recensione che è apparsa in «Écrire l'histoire», 3.

¹⁴ Le *Historiettes* di Tallemant des Réaux forniscono forse il modello più puro di una scrittura della storia ridotta a un catalogo di simili bagatelle e che rifiuta assolutamente ogni “sintesi” e ogni veduta d'insieme.

Saint-Simon – danno al lettore l'impressione di essere «spettatore di tutto quello che gli viene raccontato»¹⁵. È il miope livellamento del “piccolo” e del “grande”, di ciò che concerne per un istante la vita di alcuni “individui” e di ciò che modifica il destino del mondo. Voltaire rifiuta per lo più tali “dettagli”, tranne quando li utilizza come indizi in funzione della visibilità delle “grandi linee” o quando cede al gusto (assai debolmente giustificato¹⁶) di accumularli, come nei famosi capitoli sulle «Particularités et anecdotes» del *Siècle de Louis XIV* in cui, benché altrove ufficialmente proscritti, essi proliferano in uno spazio riservato. Per lo stesso motivo, e con lo stesso gesto, il nostro storico respinge lo stile “convenzionale” che caratterizza le opere di taluni dei memorialisti più celebri, a cominciare da Retz, in quanto esso sembra essere il quadro stilistico ideale della proliferazione di queste “futilità”, dato che in questo caso (secondo il filosofo) il contesto dell'enunciazione storica sarebbe un incongruo salotto. E, sullo sfondo di questo rifiuto del dettaglio, ciò che in sostanza viene contestato è ogni compromesso tra la scrittura storica e la volontà di piacere, gli artifici retorici e la conversazione mondana. È sufficiente osservare l'evoluzione dello stile del Voltaire storico dallo *Charles XII*, ancora molto “retorico” e quasi romanzesco, alla *Histoire du Parlement*, d'una asciuttezza quasi sgradevole, per vedere come nel frattempo la rapidità narrativa acquisita da Voltaire si affermi a spese della dimensione “letteraria” e “mondana” delle opere. Voltaire sembra quasi totalmente incapace di comprendere che il “dettaglio”, questo atomo rilucente di vita, contiene l'anima di una storia il cui oggetto non è la comprensione intellettualistica del passato, ma la sua quasi miracolosa resurrezione concreta. Il suo entusiasmo “teorico” lo acceca, come accecherà taluni storici del secolo successivo che pretendevano di regolare i conti con i memorialisti, ed è per questo probabilmente che non ha capito nulla della grandezza di Saint-Simon che, stando a Condorcet, poco prima di

¹⁵ Saint-Simon, *Mémoires*, a cura di Y. Coirault, Paris, Gallimard (“Bibliothèque de la Pléiade”), 8 voll., 1983-1988, t. I, p. 6.

¹⁶ L'argomentazione di Voltaire è che, nel caso di un'epoca tanto prestigiosa come quella di Luigi XIV, anche le cose più insignificanti acquistano una specie di valore inconsueto. Cfr. p. 570 dell'edizione del *Siècle* a cura di S. Menant e J. Hellegouarc'h, Paris, Le livre de poche, 2005.

morire, egli intendeva demolire: sfortunatamente non ne ha avuto il tempo¹⁷.

L'aneddoto, tuttavia, non è l'unico fronte su cui Voltaire combatte il "dettaglio" e il suo giudizio condiscendente sui memorialisti non permette, da solo, di comprendere l'ostilità militante del filosofo storico nei confronti delle pratiche storiografiche più significative di quello ch'egli considera un "vecchio mondo". In effetti, il "dettaglio" – e a questo punto la metafora pittorica non è più adeguata – non concerne solo un Saint-Simon che ci invita a spiare dal "buco della serratura" gli eccessi della duchessa di Berry, un Tallemant che si mostra inesauribile a proposito delle prestazioni sessuali di Enrico IV oppure un Retz che si dilunga compiaciuto sulle proprie prodezze di oratore o di seduttore. Più in generale, esso è tutto ciò che, visto da una certa altezza – quella di uno storico-aquila che cerca di cogliere in un sol colpo d'occhio i movimenti profondi dei gruppi umani, dei loro valori, delle loro credenze, delle loro "mentalità" –, appare come non pertinente e non significativo. Uno dei *Leitmotive* più aggressivi della teoria voltairiana della storia, e che abbiamo già incrociato nelle citazioni precedenti, è pertanto un rifiuto sprezzante di una certa storia militare, cui Voltaire tuttavia si piegherà all'occorrenza, in particolare in alcune parti meno ispirate dell'*Histoire de la guerre de 1741*. Per quanto le più grandi battaglie impressionino i contemporanei e, nella loro miopia, li convincano della loro "importanza" tragica, delle loro miserie e della loro grandezza, esse non svolgono praticamente alcun ruolo nella «storia dello spirito umano» e non meritano ufficialmente nessuna attenzione da parte del "filosofo" impaziente nella sua caccia all'essenziale. È su questo tema che, riprendendo alcuni motivi della sua lettera a Dubos, Voltaire proclama il proprio rifiuto del dettaglio nella *Préface* del *Siècle de Louis XIV*, e abbozza un programma storiografico quasi senza precedenti, il quale comprenderà tutti gli aspetti della vita umana, comprese l'economia e la "vita culturale":

Non bisogna aspettarsi di trovare qui gli infiniti dettagli [*var.*: dettagli immensi] relativi alle guerre combattute in quel secolo; ci si trova costretti a lasciare agli annalisti la cura di racco-

¹⁷ Questo progetto di "confutazione" dei *Mémoires*, menzionato da Condorcet nella sua biografia di Voltaire (*Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877, t. I, pp. 276-277 [cfr. tr. it. Condorcet, *Vita di Voltaire*, Roma, Editori Riuniti, 1999, p. 169]), pare essere di poco antecedente la morte del "filosofo".

gliere con precisione tutti quei piccoli fatti, che servirebbero solo a distogliere l'attenzione dall'oggetto principale. Spetta a costoro indicare le marce, le contromarce degli eserciti e il giorno in cui le trincee furono scavate davanti alle città, conquistate e riconquistate con le armi, concesse e restituite con i trattati. Mille circostanze interessanti per i contemporanei si perdono agli occhi della posterità e scompaiono per lasciar vedere solo i grandi avvenimenti che hanno fissato il destino degli imperi. Non tutto ciò che viene fatto merita di essere scritto. In questa storia, ci si soffermerà soltanto su ciò che merita l'attenzione di ogni tempo, su ciò che può illustrare il genio e i costumi degli uomini, su ciò che può servire a istruire e a consigliare l'amore della virtù, delle arti e della patria¹⁸.

Quella specie di ossimoro (nella variante) dei «dettagli immensi» dice abbastanza chiaramente che, in materia di storia, l'insignificanza non è solo ciò che concerne la vita personale di alcuni individui, bensì tutto ciò che non ha un ruolo fondamentale nel processo storico – anche ciò che sembra supremamente grandioso ai contemporanei degli eventi – e che appare, perfino sotto l'aspetto spettacolare, soltanto un fremito superficiale, come l'“evenemenziale” che nel XX secolo la storia, per ragioni talvolta abbastanza simili, denuncerà con pari virulenza. Per gli stessi motivi, l'autore dell'*Essai sur les mœurs* dichiara di voler risparmiare alla propria destinataria «i dettagli di guerre, che sembrano tutte uguali» per insistere su «ciò che caratterizza i costumi del tempo»¹⁹. In *Candide* e nella voce «Guerre» del *Dictionnaire philosophique*, Voltaire ha inventato un modo inaudito di parlare della guerra, che rompe totalmente con una tradizione storiografica che dava la parola solamente a quello che Jean Kaempfer chiama, in *Poétique du récit de guerre*, il punto di vista del condottiero. Il discorso attribuito al soldato moribondo tra le macerie, rompendo con ogni distaccato sguardo tattico, ci offre per la prima volta, in maniera sconvolgente, il punto di vista “cieco” di colui che soffre in mezzo al campo di battaglia:

Che cosa diventano e che m'importano l'umanità, la beneficenza, la modestia, la temperanza, la mitezza, la saggezza e la pietà, quando mezza libbra di piombo sparata da seicento pas-

¹⁸ Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, cit., p. 127.

¹⁹ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., t. I, p. 717.

si mi dilania il corpo e io muoio a vent'anni fra tormenti indicibili, in mezzo a cinque o seimila moribondi, mentre i miei occhi, aprendosi per l'ultima volta, vedono la città dove sono nato distrutta dal ferro e dal fuoco, e gli ultimi suoni che odono le mie orecchie sono le grida delle donne e dei bambini agonizzanti sotto le rovine: il tutto per i pretesi interessi di un uomo che neppure conosciamo?²⁰.

Stendhal, Tolstoj e Céline saranno tra i maggiori eredi di questa intuizione geniale, profondamente liberatoria. Ma Voltaire, incapace di pensare di rendere una siffatta prospettiva, secondo lui puramente “finzionale”, attraverso la scrittura storica, e rifiutando sia il modello “tattico” che quello “epico” ch'egli, in materia militare, ha praticato con una serietà quasi “scolastica” nell'*Henriade* e parodiato nella *Pucelle*, pare – almeno teoricamente – non comprendere affatto il ruolo degli argomenti militari in una storia ambiziosa. La “monotonia” delle vittorie e delle disfatte, che ha dovuto annoiare questo lettore dei *Commentaires* di Monluc²¹, appare come il sintomo di una radicale insignificanza. E, leggendo Saint-Simon (ammesso che egli lo abbia effettivamente letto: che io sappia non lo cita mai da nessuna parte), Voltaire non è stato forse meno esasperato (e affascinato) dalle pagine incendiarie dedicate dal memorialista alla catastrofe di Höchstädt che dal flusso ininterrotto di aneddoti che spiegano la disgrazia in cui cadde Racine a causa di una *gaffe* conversando con il Re e Madame de Maintenon o l'ascesa di Chamillart grazie alla sua abilità al biliardo! Un passo delle *Nouvelles Considérations sur l'histoire*, nel quale Voltaire respinge sia la storia “aristocratica” e mondana sia la storia militare – con una frecciata, di sfuggita, al mondo delle gazzette –, illustra al contempo l'altezza delle proprie ambizioni e la relativa delusione del suo lettore, che “ritrova” di più il passato nei memorialisti:

Si presta grande attenzione nel dire in quale giorno ebbe luogo una battaglia, ed è giusto. Vengono dati alle stampe i

²⁰ Voltaire, voce «Guerre», in *Dictionnaire philosophique*, a cura di R. Naves e O. Ferret, Paris, Classiques Garnier, 2008, pp. 223-224 [cit. dalla tr. it. *Guerra*, in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, pp. 1839-1841].

²¹ Di cui, peraltro, Voltaire parla molto poco, se non sbaglio. Cfr. per esempio il capitolo CLXXI dell'*Essai sur les mœurs*, cit., t. I, p. 489.

trattati, si descrive il fasto di un'incoronazione, la cerimonia del conferimento di un cappello cardinalizio, e perfino l'entrata di un ambasciatore, nella quale non vengono dimenticati né il suo usciere né i suoi lacchè. È giusto che ci siano archivi di tutto, affinché li si possa consultare in caso di bisogno; e attualmente considero tutti i grossi libri come dizionari. Tuttavia, dopo aver letto tre o quattromila descrizioni di battaglie e il tenore di qualche centinaia di trattati, ho scoperto che in fondo non avevo imparato molto. Venivo a conoscenza solo di avvenimenti. Non conosco maggiormente i Francesi e i Saraceni attraverso la battaglia di Carlo Martello di quanto non conosca i Tartari e i Turchi per mezzo della vittoria che Tamerlano riportò su Bajazet. Ammetto che dopo aver letto le memorie del cardinale di Retz e di Madame de Motteville, so parola per parola ciò che la regina madre ha detto a Jersai; vengo a sapere in quale modo il coadiutore ha contribuito alle barricate; posso farmi un'idea dei lunghi discorsi che costui teneva a Madame de Bouillon: è molto per la mia curiosità; per la mia istruzione è assai poca cosa. Ci sono libri che mi informano sugli aneddoti veri o falsi di una certa corte. Chiunque abbia visto le corti, o ha avuto il desiderio di vederle, è avido di queste illustri bagatelle quanto una donna di provincia gode nel conoscere le novità della sua piccola città: in fondo è la stessa cosa e ha lo stesso valore. Ci si intratteneva ai tempi di Enrico IV con gli aneddoti di Carlo IX. Nei primi anni di Luigi XIV si parlava ancora del duca de Bellegarde. Tutte queste piccole miniature si conservano per una generazione o due, e poi scompaiono per sempre²².

Quanto al punto di approdo – almeno provvisorio²³ – delle esigenze voltairiane in materia di scrittura storica, lo si può osservare nella voce «Christianisme» del *Dictionnaire philosophique*. Questo testo stupefacente, che reca come sottotitolo «Recherches historiques sur le christianisme», ha la pretesa in ventiquattro pagine²⁴ di sorvolare di-

²² Voltaire, *Œuvres historiques*, cit., p. 47.

²³ Si conterà anche, tra le altre produzioni tardive, il *Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade*, di cui ho cercato di mostrare che esso costituisce una magistrale sintesi in forma di pastiche della riflessione storiografica di Voltaire (si veda M. Hersant, *Le «Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade»: Voltaire historien de lui-même*, «Cahiers Voltaire», 7 (2007), pp. 73-89).

²⁴ Si veda Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., pp. 108-132. È la voce più lunga del *Dictionnaire philosophique*, il suo “centro di gravità”, com'è stato spesso

ciotto secoli per mettere in evidenza le linee direttrici dell'avvento e del trionfo dell'"Infamia" e smascherare l'enormità dell'impostura. I "dettagli" di tante storie della Chiesa o del papato composte nel corso di secoli vengono, dunque, impietosamente cassati per dare rilievo all'essenziale, che in quegli oceani libreschi risultava annegato o, piuttosto, dissimulato: l'origine risibile del culto cristiano, l'incredibile successione di contraddizioni storiche e di menzogne che hanno assicurato l'affermazione della sua concezione "mortifera" dell'umano e l'assurdità di dogmi che appaiono non come verità eterne, bensì come i prodotti puramente umani del cinismo e della manipolazione. Quest'aridità dimostrativa produce momenti di esilarante "concisione" estremista (occasionalmente eguagliata, ma mai superata, dalla posteriore bomba di d'Holbach sullo stesso argomento²⁵), come quando Voltaire dichiara di passare «con leggerezza sui secoli seguenti che sono abbastanza conosciuti» (tutto il Medioevo, di fatto, sfila in una decina di righe!) o quando riassume sardonicamente la Riforma in qualche parola: «La Chiesa latina perdette nel XVI secolo metà della Germania, la Danimarca, la Svezia, l'Inghilterra, la Scozia, l'Irlanda, la parte migliore della Svizzera, l'Olanda»²⁶.

Voltaire galoppa attraverso le terre storiche in cerca di "cibo" vitale, la cui natura talvolta è difficile da cogliere, ma che pare esigere la concentrazione più stretta e perfino una sorta di astrazione ascetica: lo «spirito umano». Sacrificati alla virtù dimostrativa della narrazione, alla disonestà militante delle scelte compiute e, più positivamente, all'energia di una storia combattiva, i «dettagli», accusati di appesantire e oscurare una storia sempre in cerca – solare – di chiarezza, vengono abbandonati per strada o raccolti nel corso di questa galoppata, senza mai "pesare" o "posare". Nel migliore dei casi, questa storia diviene quasi involonta-

osservato, ma bisogna riconoscere che ciò significa risolvere la questione alquanto sbrigativamente.

²⁵ *L'Histoire critique de Jésus-Christ*, che si spinge in realtà molto oltre la vita di Gesù Cristo e che, nell'ultimo capitolo, propone un «Quadro del cristianesimo da Costantino a oggi», in quindici pagine, controcanto "materialista" forse concepito come tale della voce «Théiste» di Voltaire. Si vedano le pp. 235-249 nell'edizione apparsa a cura di J.-P. Jackson presso Coda poche nel 2007.

²⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 131.

riamente “poetica”, in virtù della straordinaria energia che la anima. Nel peggiore, essa inaridisce nella monotonia e si scopre minacciata dalla piattezza. Nella tensione tra questi due estremi potenziali del suo “alleggerimento”, la storia voltairiana, una volta superato il tentativo “giovanile” dello *Charles XII*, e malgrado i tentativi talvolta disperati della critica per ritrovare in essa la sua «arte di narratore»²⁷, non ha nulla della seduzione di un’opera “letteraria”. E forse, ammettendo che ci si possa interessare a una storiografia del passato in quanto tale, e non soltanto per le sue presunte qualità “estetiche”, tanto meglio così.

[traduzione di Riccardo Campi]

²⁷ Un caso a parte è costituito dai *Mémoires pour servir à l’histoire de Monsieur de Voltaire*, contemporanei di *Candide*, che presentano vistose somiglianze stilistiche con il suo capolavoro e che, in parecchie pagine veramente magistrali, sono prossimi a eguagliarlo.

Totalitarismo morbido in Günther Anders

di Romina Martinelli
(Università di Bologna)

According to G. Anders totalitarianism arises from the age of technology: political totalitarianism, though terrible, is only an effect of the technological one. The terrorism of technology world is not represented by the violence but rather by the entertainment. The frightening aspect of the entertainment is represented by its harmless seductive and disarming lacking, by its lack of seriousness which captures us unprepared and defenseless. The human being in front of the new media becomes a “mass hermit”, a passive world consumer, pleasantly deprived of his freedom of choice. Fully involved in a conformist society, the individual is robbed of the awareness of his condition of non-freedom. In that social environment totalitarianism evolves, becomes soft and leads to an absolutely superior capacity of control compared to that achieved by the classical totalitarianism since it isn’t personified by a political institutional actor any longer, it does not use the terror but the lure, making individuals prey to their illusory false consciousness of freedom.

Keywords: *Günther Anders, Totalitarianism, Age of Technology, New Media, Negative Anthropology, Humanity of Man, Violence*

1. *Günther Anders: l’eretico*

La radicalità, che a tratti sfocia finanche in brutalità, elemento caratterizzante la visione apocalittica della condizione umana espressa da Günther Stern-Anders¹, ha reso di difficile apprezzamento il pensiero

¹ Günther Stern, ebreo di origine tedesca, acquisirà lo pseudonimo di *Anders* («altro», «diverso») in seguito ad un colloquio con il direttore della rivista «Berlin Börsen Kurier», della quale era il maggiore editorialista, il quale gli fece notare che non potevano uscire la metà di tutti gli articoli della rivista con il nome Stern. Questi allora propose: «E allora mi chiami in qualche modo *diverso* (*anders*)»: K.P. Liesmann, *Una fine annunciata. Note sulla biografia e sull’opera di Günther Anders*, intr. a G. An-

del filosofo tedesco, a lungo sottovalutato per la sua posizione su una delle questioni più complesse della nostra epoca: l'essenza della libertà di coscienza dell'individuo nella società contemporanea.

Considerato un moralista, sostenitore di una filosofia critica della tecnica per i suoi penetranti e duri interventi rivolti all'industria culturale, alla struttura globale del pensare e dell'agire, Anders non può non essere ormai ritenuto un classico del pensiero moderno. Il disprezzo per la speranza, sentimento al quale buona parte dei critici si sentiva legato, ha reso Anders un eretico moderno. La sua filosofia, unendo in sé l'assenza di speranza e rigide norme morali, è ritenuta da alcuni non suscettibile di discussione; il suo pensiero sembrerebbe richiedere una presa di posizione tra disperato consenso o netto rifiuto². Anders risulta, pertanto, difficilmente catalogabile. Lo stesso filosofo diede di sé questa definizione ad un intervistatore: «Nonostante venga classificato come “filosofo”, m'interessa di filosofia solo in misura ridotta. Il mio interesse è rivolto al mondo»³. Anders non rappresenta forse l'immagine canonica del filosofo poiché non ha mai cercato di sottrarsi al totale coinvolgimento nelle vicende che interessavano il mondo oggetto della sua analisi.

Günther Anders nasce a Breslavia nel 1902 ed è figlio del famoso psicologo William Stern, considerato il fondatore del concetto di quoziente d'intelligenza e della psicologia differenziale. Pur rimanendo profondamente legato alla figura paterna, non perdonerà mai a questa l'illimitata fiducia in quello Stato borghese al quale doveva la sua rispettabile carriera⁴.

Tre furono gli eventi, da Anders stesso considerati decisivi, per la formazione del suo pensiero e della sua azione: la fine della prima guerra mondiale, l'avvento del nazionalsocialismo e il lancio della bomba atomica su Hiroshima⁵. A soli quindici anni, studente, parte per

ders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione*, Bari, Palomar, 1993, p. 13.

² K.P. Liesmann, *Una fine annunciata. Note sulla biografia e sull'opera di Günther Anders*, cit., p. 8.

³ Chr. Dries, *Günther Anders e Hannah Arendt: schizzo di una relazione*, intr. a G. Anders, *La battaglia delle ciliegie. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, Roma, Donzelli, 2012, p. LXXII.

⁴ K.P. Liesmann, *Una fine annunciata. Note sulla biografia e sull'opera di Günther Anders*, cit., p. 8.

⁵ K.P. Liesmann, *Una fine annunciata. Note sulla biografia e sull'opera di Günther Anders*, cit., pp. 9-10.

le retrovie del fronte francese con un'associazione paramilitare. Dopo la prima guerra mondiale studia filosofia a Friburgo con Husserl e Heidegger. Nel 1924 si laurea con Husserl con una tesi su *Die Rolle der Situationskategorie bei den «Logischen Sätzen»*. Nello stesso anno, durante le lezioni di Heidegger, conosce a Marburgo la studentessa Hannah Arendt, che incontrerà nuovamente e sposerà nel 1929: un'unione che tuttavia terminerà già nel 1937.

Nel 1928 Anders legge il *Mein Kampf*, intuendo – prima di altri – il pericolo del nazionalsocialismo⁶. Approfondisce la conoscenza di questo «libro volgare, odioso, aggressivo, violento, mezzo acculturato, solenne, retoricamente appassionante, incontestabilmente intelligente» e capisce che «quest'uomo dice quello che pensa e pensa quello che dice. E dice ciò in modo così volgare da diventare irresistibile per chi è volgare e attirerà chi non è volgare, tanto da renderlo volgare»⁷.

Il filosofo, tra il 1930 e il 1932, inizia a lavorare ad un romanzo antifascista, *Die molussische Katakombe*, opera a pieno titolo ascrivibile al genere letterario distopico, che tuttavia sarà pubblicata solo nel 1992. *Die molussische Katakombe* pone le basi di una delle riflessioni centrali nella filosofia della tecnica di Anders: che cosa significhi verità in un mondo strutturato sulla menzogna. Questo romanzo, elaborato dal filosofo quando il nazionalsocialismo era ancora agli esordi, analizza il difficile rapporto fra verità e menzogna: «In verità [...] se si mentirà sempre – e se non si potrà fare a meno di mentire – allora non possiamo forse affermare che il mondo della menzogna è il mondo reale?»⁸. Già in questo romanzo visionario Anders, nel dipingere un immaginario regime totalitario, mostra di aver compreso come la menzogna possa divenire uno degli elementi fondanti, insieme al non-senso e alla violenza, di un sistema politico di tale specie. La menzogna rivestirà un ruolo importante, quale oggetto di ulteriori riflessioni, nella sua applicazione alla teoria della televisione e dei mass-media che il filosofo elaborerà nei decenni successivi. In tale teoria è comunque presente la figura del dittatore totalitario, ma in modo radicalmente mutato poiché completamente spersonalizzata. Questa spersonalizzazione verrà pienamente

⁶ K.P. Liesmann, *Una fine annunciata. Note sulla biografia e sull'opera di Günther Anders*, cit., p. 13.

⁷ G. Anders, *Ketzereien*, München, Beck, 1982, p. 334.

⁸ G. Anders, *La catacomba molussica*, Milano, Lupetti - Edizioni di Comunicazione, 2008, p. 186.

raggiunta nella seconda metà del XX secolo, quando l'uomo sarà completamente spossessato delle sue velleità di dominio e, anzi, assumerà le vesti di vittima in una nuova forma di dominazione, inattesa, che lo condurrà in una altrettanto nuova forma di regime. Un regime il cui despota perderà tutta la sua umanità; un regime la cui sovranità sarà esercitata sul mondo intero: la tecnica, i prodotti di consumo e i mass-media, sfuggendo al controllo dell'uomo, riescono, infatti, ad instaurare un regime totalitario, privo di terrore, ma pur sempre totalitario.

Anders comprese che, se la prima parte del XX secolo aveva rivelato come anche dalla democrazia e dalla partecipazione delle masse alla politica potessero nascere le più atroci forme di dominio totalitario, la seconda metà del secolo avrebbe mostrato che anche l'educazione di massa, il benessere, lo sviluppo tecnologico e le libertà, porterebbero in grembo l'embrione di una nuova forma di dominio: il totalitarismo morbido.

Nel 1933, dopo l'avvento del nazionalsocialismo, Anders fu costretto a fuggire a Parigi e in seguito, dopo il divorzio da Hannah Arendt, scappò negli Stati Uniti per tornare in Europa solo nel 1950, a Vienna, ove esercitò l'attività di libero scrittore fino alla morte, sopraggiunta nel 1992. L'esperienza americana, con gli innumerevoli lavori che per necessità dovette svolgere (ad esempio, quello di uomo delle pulizie al deposito dei costumi di Hollywood), sarà profondamente formativa per la sua analisi della civiltà contemporanea. Il lancio della bomba atomica su Hiroshima fu l'ultimo degli eventi che più contribuirono alla sua decisione d'impegnarsi concretamente per impedire l'apocalisse autoprodotta dall'uomo. Tale impegno sfocerà, come vedremo in seguito, nelle riflessioni contenute nella sua opera filosofica principale, *Die Antiquiertheit des Menschen*.

Günther Anders, come tutti gli Ebrei vittime del totalitarismo nazista, non si limiterà all'analisi di tale forma di regime, ma cercò di orientare le sue riflessioni sulle nuove tecniche che questa forma di sistema politico aveva cominciato ad utilizzare e che, ormai, sarebbero diventate "patrimonio dell'umanità". La tecnica, nel corso del ventesimo secolo, ha fatto il suo ingresso, in misura sempre crescente, nella vita dell'individuo. I mezzi di comunicazione sono divenuti di massa. La persuasione, elemento fondante dei regimi totalitari, non necessita più di folle oceaniche, ma è "servita a domicilio" mediante assicuranti elettrodomestici, la radio e il televisore, e non conserva più il suo potere con la minaccia del dolore, ma con il regalo del piacere. Mediante la

persuasione, l'uomo è stato spossessato della sua personalità e della sua razionalità, dell'esercizio della sua individualità, per diventare soggetto conforme ad un sistema nel quale si sentirà sempre più a disagio e nel quale proverà un senso di vergogna per non essere più all'altezza dei prodotti da lui stesso creati, per il dislivello tra ciò che può produrre e ciò che può immaginare, usare, ciò di cui può aver bisogno.

Anders, per esporre le sue tesi, usa un metodo che lui stesso definisce «filosofia d'occasione [...], qualche cosa che al primo sguardo deve apparire una mostruosità, un ibrido incrocio tra metafisica e giornalismo: cioè un filosofeggiare che ha per oggetto la situazione odierna, squarci caratteristici del nostro mondo d'oggi»⁹. Il filosofo considera il fatto empirico quale punto di partenza per sviluppare le sue riflessioni. Le esperienze maturate nella vita quotidiana, nel mondo del lavoro e del divertimento, la vita domestica, sono i luoghi dai quali il filosofo trae nutrimento e che caratterizzano l'opera, la cui prima pubblicazione (volume I) risale al 1956¹⁰.

Il capitalismo, sostiene il filosofo, con il suo modo di produzione ha trasformato l'uomo nel suo relazionarsi con se stesso e con il mondo da lui creato. Si è affermata, in misura sempre più evidente, la discrepanza tra l'uomo e i suoi prodotti. L'intenzione di Anders è quella di denunciare l'orrore di una nuova forma di dominio e il pericolo che l'uomo possa divenire sterminabile poiché superfluo. L'esperienza empirica costituisce la base della sua «filosofia d'occasione», volta ad analizzare i temi più urgenti che si sviluppano nella società contemporanea: la trasformazione o eliminazione dell'uomo a causa dei suoi prodotti, l'affermazione della tecnica, ormai divenuta unica protagonista della storia, il dislivello tra ciò che sappiamo e ciò che possiamo produrre, tra quello che produciamo e quello che possiamo usare, la tragica mancanza di serietà, l'erosione della prossimità e l'indifferenza etica, la saturazione e l'omologazione dell'immaginario, la scomparsa degli spazi pubblici e la contestuale affermazione del totalitarismo morbido¹¹.

⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, I, Torino, Boringhieri, 2003, p. 17 (d'ora in poi: *L'uomo è antiquato*, I).

¹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 18.

¹¹ M. Cappitti, *L'uomo reso superfluo. La critica di Günther Anders al «Totalitarismo morbido»*, in P.P. Poggio (a cura di), *L'altronovecento, comunismo eretico e pensiero critico. Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 495.

2. Il dislivello prometeico e la vergogna dell'uomo

Le verità emerse dopo la seconda guerra mondiale a séguito dello sterminio degli Ebrei e del lancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki, hanno contribuito a formare, in Anders, il concetto di «apocalisse autoprodotta», che diventa il punto di partenza per gran parte della sua opera e, in particolare, dei due volumi de *L'uomo è antiquato*. Tali tragici eventi hanno suscitato nel filosofo tedesco alcuni interrogativi in merito alle potenzialità della tecnica e all'incapacità dell'uomo nell'immaginarne gli effetti possibili¹².

Credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo *pudendum*; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, «vergogna prometeica», e intendo con ciò «vergogna che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi» [...]. Il desiderio dell'uomo odierno di diventare un *selfmade man*, un prodotto, va visto dunque su questo sfondo mutato. Non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualche cosa di non-fatto. Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (Dio, dèi, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non-fatto, è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati¹³.

L'incommensurabile distanza tra l'uomo e il suo prodotto è data dalla visione, da parte dell'uomo, di un oggetto da lui prodotto che è perfetto, a differenza dell'uomo stesso che è necessariamente imperfetto. Questa visione genera nell'uomo non orgoglio, bensì autodegradazione, poiché egli non riconosce a se stesso l'onore di essere creatore, ma anzi prova un senso di vergogna per il suo essere stato procreato, non fatto, quindi, in quanto tale imperfetto anziché, prodotto, quindi perfetto.

All'obiezione secondo la quale non sia giusto provare vergogna davanti alle macchine, ma orgoglio, perché queste sono prodotte dall'uomo, Anders risponde che in realtà l'uomo non può identificarsi in chi le produce, in quanto la maggior parte degli uomini, in realtà,

¹² K.P. Liesmann, *Una fine annunciata. Note sulla biografia e sull'opera di Günther Anders*, cit., p. 20.

¹³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 31-33.

non partecipa alla produzione di tali macchine, ma vede le stesse come opere inquietanti. Non prodotti, quindi, ma oggetti con la caratteristica di esser-*ci* in quanto merci. La vergogna, inoltre, non si vede: sorge «nel commercio tra l'uomo e l'oggetto»¹⁴, in assenza, quindi, di un secondo interlocutore umano. Ci si vergogna di vergognarsi e si fa sfoggio di superiorità per fingere che tale vergogna non esista. Non si tratta però di reificazione: l'uomo non si vergogna di essere ridotto a cosa, bensì di non essere perfetto quanto la cosa. L'uomo si considera una costruzione difettosa perché, in confronto alle macchine da lui prodotte, sa di essere molto più impreciso e di avere comunque inferiori capacità, pertanto si sente inadeguato¹⁵.

In un mondo «non determinato», in cui i prodotti evolvono continuamente raggiungendo sempre nuovi livelli di perfezione, il corpo dell'uomo è sostanzialmente lo stesso di quello dei suoi avi, refrattario al cambiamento, ottuso dal punto di vista delle macchine, antiquato. «Insomma: i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo»¹⁶. L'ottusità rende l'uomo prigioniero; le cose inanimate, in continua evoluzione, sono dinamiche e quindi libere. L'uomo, tuttavia, pur non rassegnandosi a tale arretratezza, riconosce gli apparecchi ontologicamente superiori e, quindi, tenta la via dell'autometamorfosi, lo *Human Engineering*, ossia la sottoposizione del proprio corpo a condizioni estreme per studiarne le reazioni e cogliere così i punti deboli della propria natura, superarli per sottrarsi alla propria umiliazione: l'uomo deve essere addestrato per essere all'altezza degli apparecchi che deve utilizzare¹⁷. È sufficiente, per comprendere tale concetto, l'esempio dell'astronauta il quale deve sottostare ad un durissimo addestramento per resistere alle tremende sollecitazioni alle quali sarà sottoposto nell'affrontare il suo viaggio, quelle stesse sollecitazioni che le apparecchiature da lui utilizzate sono sempre pronte ad affrontare. La paura dell'uomo contemporaneo non è più quella di essere strumentalizzato e sfruttato, ma di non esserlo, di rimanere passivo, inutilizzato e quindi di non oltrepassare più i limiti imposti dalla sua condizione di essere umano. L'individuo non teme di apparire disumanizzato, dal momento

¹⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 36.

¹⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 38-39.

¹⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 41.

¹⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 43-44.

che questo è proprio ciò che egli desidera, perché proprio tale stato di disumanizzazione lo rende prossimo alla condizione di macchina¹⁸.

La condizione positiva che rendeva possibile la morale kantiana, era la libertà. Oggi, afferma Anders, tale condizione non è più reale. Grazie alle scienze naturali, il mondo si è trasformato in un oggetto «al di là del bene e del male», pertanto le azioni dell'uomo non hanno più valore morale ed egli, scopertosi passivo, non è più libero di scegliere. Il peccato non consiste nella trasformazione di per sé, poiché l'uomo, come tutti gli esseri viventi, si è sempre trasformato, ma per sé. Adesso invece si trasforma per l'amore che nutre verso le macchine, rinunciando quindi ad essere egli stesso unità di misura delle proprie trasformazioni e, con ciò, rinunciando alla propria libertà. Tale rinuncia origina da un atteggiamento che è, contemporaneamente, «di arrogante autodegradazione» e di «umiltà fatta di orgoglio»¹⁹. La figura di Prometeo conserva solo in parte la sua validità di modello poiché coloro i quali praticano lo *Human Engineering* cercano comunque di superare i limiti imposti alla natura dell'uomo, ma, non per questo, sono puniti; sono loro che puniscono se stessi per la vergogna di essere arretrati giacché nati. Difetto capitale, nonché causa prima della vergogna prometeica dell'uomo, dunque, è quello di essere stato modellato erroneamente. L'uomo non solo è mortale, ma non è in grado, a differenza dei suoi prodotti, di conoscere la data della sua morte. Il prodotto è sì mortale, ma per decisione dell'uomo, che per tale via assicura l'esistenza in serie dei prodotti. La virtù che l'uomo attribuisce al mondo delle cose è proprio la sua riproducibilità, virtù conferita dall'uomo, ma della quale egli non può essere partecipe giacché condannato all'unicità, è malato d'unicità. L'invenzione del prodotto in serie, perfettamente sostituibile, conduce l'uomo nell'angoscia della propria insostituibilità e nella paura della morte, ora più vistosa, più innaturale e umiliante, inevitabile per lui, ma non per i suoi prodotti, i quali, loro sì, godono del processo di «reincarnazione»²⁰. L'uomo cerca di superare questo malessere mediante la riproduzione di sé, la creazione di pezzi di ricambio attraverso una vera e propria «iconomania»²¹, riproduzione smisurata di immagini, che gli consente, per mezzo della fotografia, dei film, di immaginifantasma televisive e dei cartelloni pubblicitari, di produrre pezzi in più

¹⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 48-49.

¹⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 51-52.

²⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 59-60.

²¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 61.

di sé che gli consentono di superare il difetto dell'unicità, di trasformarsi in «produzione riprodotta [...], acquistando un'esistenza multipla»²². Se da un lato le immagini riescono a superare l'unicità, riuscendo a portare la rappresentazione del corpo oltre i limiti spazio-temporali nei quali è costretto, tuttavia, ciò avviene pur sempre in immagine e non, come per i prodotti in serie che riescono ad espandersi ovunque nella loro perfetta identità.

Come evidenziato da Arendt, in una struttura totalitaria quale il regime nazista, la responsabilità era unicamente affidata al capo e gli uomini suoi sottoposti, nel prendere le loro seppur gravi decisioni, erano sollevati di tale onere. Anders, invece, nell'opera *Noi figli di Eichmann*, afferma che il «mostruoso»²³ deriva dall'inadeguatezza del nostro sentire che rende possibile la ripetizione di azioni terribili. Tale inadeguatezza incatena non solo il sentimento dell'orrore o della compassione, ma anche quello della responsabilità²⁴. Nell'era della tecnica, tutti gli uomini sono sollevati dalla responsabilità di scegliere che è trasferita alle macchine. La vicenda che, secondo il filosofo, rappresenta il primo caso pubblico in tal senso è offerta da quanto accaduto durante la guerra di Corea, quando fu sottratta al generale MacArthur la possibilità di prendere misure che avrebbero potuto scatenare il terzo conflitto mondiale. Tale responsabilità fu tolta al generale dal governo statunitense per essere affidata ad un cervellone elettronico piuttosto che ad un altro uomo; quindi non fu tolta al generale perché incompetente, ma in quanto uomo. Il significato dell'episodio, per Anders, è il seguente:

chi trasferisce la responsabilità da un uomo a una macchina trasferisce con ciò anche la sua propria responsabilità; e [...] in quell'occasione, per la prima volta, l'umanità effettuò in modo emblematico la propria autodegradazione; [...] per la prima volta dichiarò a se stessa pubblicamente: «Dato che contiamo meno bene della nostra macchina, non si può far conto su di noi; dunque noi non "contiamo"»; [...] per la prima volta, non sentì l'umiliazione di umiliarsi pubblicamente²⁵.

La sconfitta dell'umanità è evidente perché si è trasferita la decisione ad un oggetto. La vergogna non deriva dall'essere responsabile

²² *Ibidem*.

²³ G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, Firenze, La Giuntina, 1995, p. 34.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 64.

ma dal non esserlo: «Essa si vergogna della sua impotenza»²⁶. La libertà è tale se non è limitata; l'individuo nel voler essere totalmente libero ha una pretesa patologica perché, prima o poi, incorre nei suoi limiti e ciò avviene quando scopre di essere un «*es*»²⁷. Anders, per *es* non intende solamente quanto espresso dalla definizione freudiana, ma tutto ciò che è preindividuale, tutto ciò che coinvolge l'io senza che questi ne sia responsabile, tutto ciò che gli è stato «dato in dote»²⁸, ciò che, secondo Anders, è definibile come «dotazione ontica»²⁹. La vergogna sorge quindi nel momento in cui il soggetto comprende di possedere tale dotazione e dunque di non essersi determinato da se stesso, di non essere responsabile e di non poterlo diventare³⁰. L'esempio in proposito più significativo è rappresentato, per il filosofo, dal rapporto tra l'uomo e la macchina alla catena di montaggio, dove l'uomo deve concentrarsi affinché i suoi gesti siano sincronizzati alla macchina per diventare anch'essi un automatismo della stessa. In tal modo l'uomo diventa parte della macchina e realizza la sua ottusità, passività, nell'esserle pienamente asservito. L'uomo torna in sé solo quando si verifica una situazione di cattivo funzionamento della macchina, situazione che provoca in lui un turbamento, che lo scandalizza facendolo sentire un inetto³¹.

3. *Il mondo fornito a domicilio*

A plasmarci non sono però solo le macchine e i prodotti, ma soprattutto i mezzi di comunicazione di massa: radio e televisione che, con la loro funzione determinata, definiscono anche il nostro stile di vita; non si può scegliere se farne un uso buono o cattivo, perché nella loro totalità, nell'essere rivolti a tutti, questi riescono a oscurare la distinzione tra mezzo e fine.

Il cinema, come il teatro, era uno spettacolo per molti, ma non per tutti, e questa limitazione doveva essere superata. Prima dell'avvento di radio e TV, la massa doveva affluire nei cinema per consumare collet-

²⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 71.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 90-91.

tivamente la merce prodotta. L'obiettivo dei produttori non era quindi completamente conseguito; con l'avvento di radio e TV, però, si è riusciti a raggiungere una massa ben più ampia di individui in modo tale da creare, in ognuno, un eguale bisogno di acquistare le stesse cose.

Con i nuovi mezzi di comunicazione la merce sarebbe stata fornita a domicilio e, sempre a domicilio sarebbero stati forniti anche gli apparecchi necessari al consumo, radio e televisore. Da allora sarebbe stato possibile consumare prodotti di massa, non in modo collettivo, ma a domicilio, in famiglia come in solitudine. Si era venuto a creare una nuova forma d'individuo, «l'eremita di massa»³². Tutti soli, tutti uguali, non per rinunciare al mondo bensì per non perderne nemmeno una piccola parte. Il consumo solistico di merce di massa, spinto dall'industria di massa, produce a sua volta l'uomo di massa che, attraverso il suo consumo spingerà l'industria a produrre nuovi individui di massa: il consumatore entra così a pieno titolo a far parte del ciclo produttivo e la produzione, ora decentrata, avrà luogo ovunque vi sia consumo, davanti ad ogni televisore o radio, in una situazione nella quale i consumatori sono veri e propri lavoratori a domicilio³³. Il lavoratore a domicilio, tuttavia, non è pagato per la sua collaborazione, ma paga lui stesso i mezzi di produzione e di trasmissione che lo trasformano in uomo di massa: paga per il suo asservimento.

Non c'è bisogno della strategia di massa nello stile di Hitler: se si vuole ridurre l'uomo ad uno zero (persino ad essere orgoglioso di essere uno zero) non occorre più affogarlo in maree di massa, non occorre più cementarlo in una costruzione massiccia fatta di masse. Non c'è modo migliore di togliere all'uomo la sua personalità, la sua forza di uomo, di quello che preserva apparentemente la libertà della personalità e il diritto all'individualità. Se il processo del *conditioning* ha luogo per ognuno separatamente, nella casa del singolo, in solitudine, nei milioni di solitudini, tanto migliore sarà la riuscita. Dato che si presenta come *fun*, dato che non fa sapere alla vittima che pretende da lei dei sacrifici, dato che le lascia l'illusione della vita privata, o almeno del suo ambiente privato, il trattamento è assolutamente discreto³⁴.

³² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 100-101.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

In questo brano, Anders paragona la strategia di propaganda hitleriana, ritenendola meno efficace, a questa nuova forma di asservimento, di fatto totalitaria, di condizionamento che, attraverso l'uso dei mass-media riesce a trasformare l'individuo in senso conformista, in modo discreto, non sottraendolo tuttavia alla sua vita privata. Il conformismo della democrazia, così come analizzato da Tocqueville³⁵, e i sistemi di propaganda e creazione del consenso utilizzati dai regimi totalitari, non erano riusciti a penetrare in modo così profondo ed efficace nelle coscienze degli individui, quanto stava avvenendo con la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa.

Il consumo di massa è stato presentato anche come una forma di rinascita della famiglia, laddove in realtà costituirà il mezzo della sua disgregazione. Adesso il mondo esterno entra in casa per mezzo del televisore, che prende il posto della tavola come luogo aggregante. La famiglia però non si riunisce attorno al televisore, bensì davanti ad esso e, come al cinema, diventa pubblico, adesso in miniatura, come il soggiorno diviene un cinema in miniatura. Ognuno dei membri della famiglia guarda in solitudine il mondo esterno attraverso la sua immagine, il suo fantasma. Di fronte agli apparecchi, i membri della famiglia parlano solo per caso tra loro, sono gli apparecchi a parlare per loro: «ci tolgono anche la parola, ci privano della nostra facoltà di esprimerci, dell'occasione di parlare, anzi della voglia di parlare»³⁶. L'individuo diventa quindi semplice uditore, parlare diventa qualcosa che si riceve e non è più qualcosa da articolare. Anders definisce quest'uomo infantile, ubbidiente e subordinato, un minorenni che non parla e quindi non è più in grado di formulare un discorso razionale:

Tutte le lingue civili si sono fatte più rozze, più povere, più trascurate. Non solo, anche il sentire è diventato più rozzo e più povero, e dunque l'uomo stesso; e ciò perché l'«intimo animo» – la sua ricchezza è la sua finezza – non ha consistenza senza ricchezza e finezza di linguaggio; perché non è vero che soltanto il linguaggio è espressione dell'uomo, ma anche che l'uomo è il prodotto del linguaggio; insomma perché l'uomo è stato articolato quanto egli stesso articola; e tanto inarticolato quanto non articola³⁷.

³⁵ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli, 1982, II, 7, p. 261.

³⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 104.

³⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 106.

Per conoscere quanto accade nel mondo, evidenzia Anders, è necessario tornare a casa, ove troveremo un mondo confezionato per essere visto da noi. L'uomo non è più nel mondo, ma è il mondo ad essere fornito all'uomo. Oltre ad aver generato l'eremita di massa e aver trasformato la famiglia in un pubblico in miniatura, altro risultato sconcertante ottenuto dalla radio e dalla TV è quello di aver fornito il mondo a domicilio. Questa domiciliazione, rende il mondo, nostro, e in forma d'immagine da consumare. È mio perché io lo conosco così ma, anche, perché viene così per me rappresentato, come un evento teatrale. È una rappresentazione mia e in questo per me vi è l'elemento idealistico, seppur non in senso speculativo, ma sul piano tecnico. Il consumatore ha la pretesa di conoscere il mondo e di possederlo, ma è solo un'illusione. In realtà, il mondo nel quale l'uomo vive è un mondo alienato, offertogli come se esistesse per lui, facendolo sentire perciò il suo sovrano sebbene, in realtà, gli sia servito solo sotto forma di immagini: «La nostra è pertanto una sovranità da *voyeurs* sui fantasmi del mondo»³⁸. Questi fantasmi rappresentano gli avvenimenti trasmessi, assenti e reali giacché avvenimenti realmente accaduti ma altrove, presenti e apparenti in qualità di immagini:

Molte cose possono essere «mie»: persino il numero impresso a fuoco sul braccio del detenuto nel campo di concentramento. Se, come abbiamo descritto, il mondo viene presentato all'uomo di massa sotto forma di una totalità di schemi fissi, al posto del mondo subentra una totalità di rappresentazioni, che è «sua», ma soltanto perché gli viene impressa. «La mia rappresentazione del mondo sia il mondo per voi», dice la volontà di colui che crea le matrici. Così parlava Hitler. Un seguace di Hitler che avesse dichiarato: «Il mondo è una mia rappresentazione», sarebbe stato inconcepibile. E non soltanto perché, in quanto uomo di massa, prendeva la sua rappresentazione per il suo mondo, ma perché ciò che egli considerava «mondo» era la rappresentazione di un altro che gli veniva recapitata a domicilio³⁹.

Scompare così la distanza tra noi e quanto ci viene servito attraverso i mass-media. L'estraneità diventa a noi familiare: i divi del cinema ci risultano più intimi del nostro vicino di casa. Questa familia-

³⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 112.

³⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 162.

rizzazione annulla le differenze tra ciò che è distante da noi e ciò che è a noi più prossimo, tutto diventa parimenti vicino e, in una condizione di democratizzazione dell'universo, tutto acquisisce uguale importanza e, in virtù di ciò, è neutralizzato. La forza di tale neutralizzazione è di natura economica poiché basata sulle merci fornite a domicilio e, contrariamente a quanto possa sembrare, la radice della familiarizzazione è l'alienazione: l'uomo è convinto di essere sovrano del mondo, di possederlo e di conoscerlo ma, in realtà, ne è estraniato e grazie alla familiarizzazione non se ne accorge in quanto la stessa riveste il ruolo di maschera dell'alienazione, presentando un mondo fatto di immagini familiari caratterizzate dall'agio e dalla comodità. L'uomo, attraverso il consumo solistico di queste immagini a domicilio, pensa di essere ovunque, ma il consumo di tanti ovunque, diversi, lo abitua a una simultaneità e a una contemporaneità emotiva, schizofrenica. Questa condizione schizofrenica lo rende incapace di gestire le proprie ore di ozio, di tempo libero, dal lavoro di consumatore a domicilio e, pertanto, tale ozio assumerà le sembianze della disoccupazione:

Il suo lavoro lo ha abituato così definitivamente a venir occupato, dunque a non essere indipendente, che, quando il lavoro cessa, non è all'altezza del compito di occupare se stesso; perché non trova più «se stesso» che possa incaricarsi di questa attività [...]. Ogni momentanea assenza di consumo gli sembra già una privazione [...]. Così, *horribile dictu*, la libertà (= tempo libero = non far nulla = non consumare) si identifica con privazione⁴⁰.

Alla schizofrenia si aggiunge anche una condizione che Anders definisce di «schizotopia», una «duplice esistenza spaziale»⁴¹, che si manifesta tra le mura domestiche quando, attraverso le trasmissioni televisive, siamo catapultati in altri luoghi, in altre situazioni che stimolano in noi riflessi emotivi peculiari di quei luoghi o di quelle situazioni; tale condizione si manifesta anche quando ci rechiamo in spazi o locali pubblici nei quali sono trasmessi gli stessi suoni o programmi che sentiamo o ascoltiamo a casa nostra oppure quando possiamo portare con noi il nostro apparato radio. Non subiamo quindi solo una deprivazione

⁴⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 132-134.

⁴¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 76.

zione della sfera privata, ma anche una privatizzazione della sfera pubblica⁴².

Le trasmissioni creano una situazione ambigua nella quale si confondono realtà e irrealtà, ciò che è serio e ciò che non lo è. L'uomo non è più in grado di riconoscere la realtà che lo circonda. In questa condizione di «serietà non seria», di «seria mancanza di serietà»⁴³, il consumatore si abitua ad un'ambiguità e indecisione che lo rende un sicuro uomo di massa incapace di prendere una decisione. Ad incrementare questa condizione di ambiguità, contribuiscono le dimensioni minuscole del formato dello schermo che, servendo un mondo inoffensivo e rendendo rassicuranti le immagini che entrano in casa, fanno sì che queste immagini sostituiscano quelli che una volta erano i «ninnoli»⁴⁴, giocattoli che potevano richiamare anche eventi negativi, ma che, con la loro inoffensività e le loro dimensioni contenute, avevano un effetto rassicurante. Anders sostiene che mediante tali meccanismi e mezzi, l'uomo, seppur non in modo violento, viene, di fatto, forgiato. Tale trasformazione è tanto più efficace quanto più morbida e inconsapevole. Per raggiungere tale scopo è necessario che la matrice che "ci stampa" sia desiderata da chiunque e che a tal fine, bisogni e prodotti siano standardizzati. Questa standardizzazione si ottiene con la produzione e il consumo di massa quotidiano che, tuttavia, non coincidono perfettamente. Per annullare la differenza tra i bisogni e i prodotti è necessario preconstituire una nuova morale al fine di far considerare immorale colui il quale non accoglie ciò è stato prodotto per lui. Immorale sarà quindi il non conformista. Le offerte di oggi sono i comandamenti di ieri; ciò che dobbiamo acquistare determina quello che dobbiamo o non dobbiamo fare. Il consumatore non può esimersi dall'acquisto di quei prodotti considerati irrinunciabili, i cosiddetti *musts*, poiché non conformandosi a tali acquisti è ritenuto politicamente e socialmente «sospetto». Se il consumatore acquista un oggetto, lo deve utilizzare pienamente, non farlo sarebbe uno spreco e pertanto considerato immorale. Per tale via si giunge a sentire il bisogno di ciò che si ha, non di avere ciò di cui si ha bisogno.

Il fatto che ogni merce che ci viene offerta e che acquistiamo come merce «d'obbligo» contiene a sua volta bisogni che diven-

⁴² *Ibidem.*

⁴³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 143.

⁴⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 144.

teranno nostri bisogni, rappresenta il climax del fenomeno matrice. Poiché i nostri bisogni non sono ormai altro che le impronte e le riproduzioni dei bisogni delle merci stesse. E di che cosa avremo bisogno domani non è scritto in Cielo o nel nostro cuore; nemmeno nel nostro stomaco, ma nel frigorifero che abbiamo comperato ieri l'altro, nella radio che abbiamo comprato ieri, nella televisione che abbiamo comperato oggi: e ai cui imperativi bisogni presteremo ascolto domani con cuore palpitante⁴⁵.

Il mondo è il «Paese della Cuccagna»⁴⁶, in quanto interamente commestibile. Gli oggetti finiscono nella bocca del consumatore senza alcuna resistenza dovuta alla distanza o al prezzo. Proprio nel suo essere commestibile, il Paese della Cuccagna perde la sua oggettività e alterità quindi scompare come mondo per essere da noi assimilato senza opporre resistenza: diventare nostro per diventare persino noi stessi. È altresì post-ideologico, non ha bisogno cioè di false concezioni sulle quali arrangiare il mondo; l'ideologia è superflua giacché la menzogna esplicita ha trionfato e si è mutata in verità e, in quanto tale, è diventata il mondo.

Le porzioni di mondo servite a domicilio sono molte di più di quelle che avevano a disposizione gli antenati del consumatore; l'inganno risiede però nella mancanza di libertà dello stesso consumatore che non può approfondire la conoscenza di così tante, troppe porzioni di mondo e di non poter esprimere opinioni in merito alle stesse. Il "fantasma" è servito munito già di senso, evita al consumatore l'obbligo di interpretarlo, gli regala già i sentimenti che deve provare nella sua piena inconsapevolezza. L'ipernutrizione a base di fantasmi di mondo, alla quale siamo sottoposti noi consumatori, ci impedisce di avere fame d'interpretazione propria. Questa mancanza di libertà, quando è avvertita, ci appare finanche "soave e comoda": «[...] il terrorismo procede in punta di piedi, perché esclude ogni idea di un'altra condizione possibile, ogni idea di opposizione»⁴⁷.

Perché il meccanismo di asservimento funzioni, è necessario che i prodotti abbiano vita breve, anzi che nascano già destinati a essere uccisi da nuovi prodotti che li andranno a rimpiazzare. Pertanto è prevista per loro una data di scadenza, la più prossima possibile. Ma non è la so-

⁴⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 169.

⁴⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 184.

⁴⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 187.

la produzione ad uccidere i prodotti poiché questa necessita della complicità dei consumatori i quali devono “usare e gettare”, garantendo così, attraverso la morte dei prodotti, la sopravvivenza, l’immortalità della produzione. Questa collaborazione da parte di noi consumatori richiede, scrive Anders nel secondo volume de *L’uomo è antiquato*, pubblicato per la prima volta in Germania nel 1980, un atteggiamento spietato, una spietatezza che «è diventata per noi un imperativo morale»⁴⁸. Tale imperativo è ripetuto attraverso la pubblicità che ci invoglia continuamente a sostituire i prodotti che possediamo con nuovi prodotti migliori di quelli che abbiamo e che ci promettono prestazioni fenomenali, delle quali, in verità, non sentiremmo il bisogno se questo non ci fosse suggerito: perché possedere un orologio solo impermeabile se puoi averne un altro che ti permette di raggiungere addirittura i duecento metri di profondità? Certo, magari non sai nemmeno nuotare, ma non si sa mai! Questo tipo di rapporto con i prodotti, sostiene Anders, trasforma l’uomo anche nelle relazioni sociali poiché, assumendo a virtù la sostituibilità e la spietatezza, non c’è ragione per non applicare tali virtù in tutti i rapporti. «L’umanità che tratta il mondo come un mondo “da buttar via”, tratta anche se stessa come una “umanità” da buttar via [...]. Il rispetto è ormai una virtù antiquata [...], virtù adesso è la mancanza di riguardi»⁴⁹.

Anche la produzione però ha i suoi problemi in quanto, nell’epoca della produzione di massa è più facile produrre che distruggere, soprattutto se il consumatore insiste a usare anziché consumare. Il Paese della Cuccagna del consumatore, per divenire tale anche per il produttore, deve necessariamente spingere il consumatore al consumo e non all’uso che costituisce un ostacolo alla produzione.

Il consumatore, tuttavia, è ancora “antiquato”: riesce ad affezionarsi anche a prodotti in serie, intridendoli di un’intima atmosfera esistenziale, come se fossero pezzi unici, insostituibili, “suoi”. Il primo ostacolo per la produzione è costituito dal concetto, introiettato dall’individuo-consumatore, di proprietà che, a sua volta, è concetto collegato al tempo, alla durata del possesso. Riducendo la durata del possesso, favorendo il consumo immediato del prodotto, prontamente sostituito, si rende evanescente il concetto di proprietà, non più danno

⁴⁸ G. Anders, *L’uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale, II*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 31-33 (d’ora in poi: *L’uomo è antiquato, II*).

⁴⁹ G. Anders, *L’uomo è antiquato, I*, p. 35.

per il proletario, bensì per il produttore. Del resto, il consumatore è proprietario finché non consuma, ma il tempo che intercorre tra l'acquisto e il consumo è un tempo morto per il produttore e, ad aggravare tale condizione, c'è l'ovvietà che non tutti i prodotti siano facilmente consumabili. Questo è intollerabile per la produzione che si "vendica" con la moda, «il provvedimento di cui si serve l'industria per rendere i suoi prodotti bisognosi di essere sostituiti»⁵⁰. Il Paese della Cuccagna dei produttori si manifesterà allorquando i consumatori saranno dei «nullatenenti danarosi»⁵¹. La strada è tracciata, questa «comoda illibertà che regna nel mondo del conformismo»⁵² non è certo fatta di catene pesanti, perché la privazione del senso di deprivazione le rende superflue. Il consumatore, perennemente antiquato, continuerà a frapporre resistenze e a cercare di riprodurre ciò che dovrebbe solo consumare.

Anders, in una «Revisione del 1979» al saggio del 1958 intitolato *I prodotti*, annota che i sistemi di riproduzione audio e video, in parte, hanno reso possibile questa ripresa di proprietà su alcuni prodotti⁵³. Naturalmente, tale istanza del consumatore è stata comunque resa possibile dall'industria che, in tal modo, ha fabbricato nuovi prodotti, peraltro anch'essi deperibili e quindi di consumo. Certamente, questo bagliore di ottimismo si sarebbe, a mio avviso, subito offuscato se Anders avesse fatto in tempo a verificare l'effimera durata, ad esempio, del mercato della vendita dei supporti video (DVD) e, a quanto sembra anche di quelli audio (CD), peraltro deperibili, in favore di un nuovo mercato di noleggio quale quello della Televisione *on demand* piuttosto che quello dei file musicali "scaricabili dal *web*". In entrambi i casi si è stati privati della fisicità della merce e, contemporaneamente, si è persa la cognizione di proprietà e di valore della stessa anche in relazione allo spazio non più occupato da cose non cose, beni immateriali che non solo non hanno importanza in proporzione alla vicinanza di chi le possiede, ma occupano uno spazio sempre più marginale.

Il consumo solistico di massa, prodotto attraverso le immagini dei mass media, in realtà ha visto non solo l'affermarsi del consumo di massa, ma anche lo scomparire del concetto di massa: la massa di indi-

⁵⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 41.

⁵¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 42.

⁵² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 47.

⁵³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 48.

vidui è stata «sostituita dalla massificazione degli individui»⁵⁴ e , al contrario di quello che si sarebbe potuto immaginare, per Anders, non ha avuto neanche un

effetto democratizzante ma, al contrario, ne ha [avuto] uno addirittura de-democratizzante, atomizzante [...]: ognuno ha la sensazione di essere fornito individualmente. E ciò vale persino quando la qualità e la tendenza della trasmissione sono dichiaratamente totalitarie⁵⁵.

«La massa è antiquata»⁵⁶. Infatti, adesso, l'individuo comportandosi in modo conforme, sia a casa che fuori, può essere tranquillamente lasciato in libertà poiché ha acquisito una "mentalità di cella" e non corre il pericolo di non comportarsi da solista⁵⁷.

La Arendt, in *Le origini del totalitarismo*, sostiene che anche i regimi nazista e staliniano erano riusciti nell'obiettivo di atomizzare la società, ma tale risultato era stato ottenuto tramite la politica del terrore. Ora, nella società della comunicazione di massa, il terrore è superfluo, non più necessario, e il risultato è raggiunto con altri, e più efficaci, metodi. In tal modo si realizza il vero evento, se si vuole rivoluzionario: "la vittoria definitiva della controrivoluzione". In effetti, Anders sostiene che, già all'epoca del nazismo, la massa toccò il suo culmine non già quando diede vita alle oceaniche manifestazioni del partito a Norimberga, ma quando, per mezzo della radio, la propaganda poté raggiungere un numero ben maggiore di persone, trasmettere alla massa assente le sensazioni della massa presente a quelle riunioni; quella massa, utilizzata dal regime, assumeva un valore controrivoluzionario: «una colossale truppa da guardia il cui compito consisteva nel proteggere loro, i capi, dalla massa (dunque da lei stessa). L'esautorazione della massa era dunque ciò che mimarono coloro che, allora, si fecero passare per salvatori della massa»⁵⁸. L'era della riproduzione, nella quale ancor di più la massa è composta di tanti individui innocui, solisti, non può essere considerata un'era rivoluzionaria, ma, anzi, coloro i quali detengono la possibilità di servire opinioni di massa potranno, nel

⁵⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 78.

⁵⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 77.

⁵⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 78.

⁵⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 73.

⁵⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 80.

momento che riterranno opportuno, anche per motivi politici, ritrasformare la massificazione in massa fisica.

4. *Non conformisti, ma conformati*

Nel descrivere il pensiero del filosofo circa la condizione dell'individuo nella società dei consumi di massa, ho avuto modo di porre l'accento più volte sull'uso che il filosofo fa del termine «conformista». Tuttavia, Anders, per non far insorgere nel lettore dubbi circa il significato da attribuire a tale termine che, nella dinamica del discorso, riveste e rivestirà un'importanza fondamentale, inserisce, nel volume secondo de *L'uomo è antiquato*, un breve saggio, datato 1958 che, ritengo, contribuisca ad una migliore rappresentazione del pensiero del filosofo, tanto in relazione al consumo dei prodotti di massa, quanto in relazione al lavoro, alle macchine, all'individuo⁵⁹. Con il termine «conformista», sostiene Anders, si presuppone un certo grado di libertà in colui il quale, per viltà o ragioni di comodo, assume un tale atteggiamento di adeguamento e di omologazione a quelli che sono i costumi o il pensiero corrente. Questo tipo di figura o atteggiamento conformista poteva essere riconosciuto in precedenza, finanche sotto i regimi totalitari del Novecento, ma tale figura non riveste più un ruolo importante in questo stadio di sviluppo della società contemporanea che conduce verso l'illibertà, uno stadio denominato conformismo. In realtà, quella che potrebbe apparire una contraddizione, è spiegata semplicemente con la sopraggiunta mancanza di volontarietà dell'individuo a venire conformato. La distanza tra il conformarsi e il venire conformato rappresenta, per Anders, il raggiungimento «del più perfetto stadio di coercizione», evidenziato dallo scostamento tra la forma riflessiva «conformarsi», che presuppone un certo grado di autonomia, e la forma passiva di «venire conformato», trasformato in conformista. Questo stadio di passività non è stato raggiunto neanche nei regimi totalitari classici i quali, per conseguire lo scopo di conformare le masse, erano comunque costretti ad incitare gli individui a tale omologazione, persino alla rinuncia della propria libertà. In questa sua opera d'incitamento, di esortazione, il regime implicitamente riconosceva all'individuo un certo grado di personalità e quindi di libertà; l'individuo doveva comunque fare i conti con

⁵⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 177-190.

la propria coscienza, si conformava per paura, per interesse, per comodità, ma si conformava alle richieste del regime dittatoriale. Nella nostra epoca tali ordini sono superflui, poiché superflua è divenuta l'obbedienza esplicita «del servo» in quanto si è raggiunto uno stadio «più perfetto», nel quale la personalità è annullata e non è necessaria sulla stessa alcuna opera di convincimento, creando dunque un'illusione di libertà.

Questa illusione è la grande chance di coloro che sono interessati alla produzione della illibertà perfetta. E non si può affermare che costoro non la mettano a profitto. In realtà la privazione della libertà della persona va di pari passo con l'ideologia della libertà della persona; e l'abolizione della libertà per lo più viene perpetrata in nome della libertà⁶⁰.

Tale condizione d'illibertà, è resa possibile da quello che il filosofo definisce «agnosticismo sociale»⁶¹, una mancanza di riconoscimento reciproco tra tutti gli attori sociali. Qualcosa di simile a quanto accadeva, per Marx, al proletario il quale non riconosceva la propria condizione e non aveva ancora raggiunto, pertanto, una piena coscienza di classe. Adesso però non è solo il dominato-consumatore a non riconoscersi tale, ma anche il dominatore, il produttore dei prodotti-fantasma. Entrambi non riconosceranno l'altro come tale. Il consumatore non si sente derubato della sua libertà di scegliere, non comprende che il rifornimento continuo, al quale è sottoposto, gli impedisce di fare esperienza e, quindi, di accumulare capacità di esprimere giudizi. Tantomeno di ciò si renderà conto il produttore. Questa «assenza di mancanza», determina nel consumatore una condizione d'incoscienza delle norme e dei divieti che sembrano non esserci, ma che in realtà sono insiti nei prodotti stessi, travestiti da mondo, il mondo dei prodotti, degli apparecchi, che ci viene imposto e che, essendo totale, universale, non ci consente neanche di immaginare altri mondi, altri prodotti. Tale condizione diventa il nostro stile di vita, lo determina in modo tale che noi facciamo o non facciamo qualcosa come se potessimo o non potessimo, dovessimo o non dovessimo fare qualcosa, senza la minima percezione di tali obblighi e divieti che, ci sono, ma sono nascosti, «segreti», in una condizione d'ignoranza che, contrariamente a quanto avviene in un

⁶⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 179.

⁶¹ *Ibidem*.

sistema di norme giuridiche, costituisce non un presupposto alla disobbedienza, bensì il presupposto all'obbedienza.

Nel momento in cui i prodotti vengono consumati – e noi non siamo liberi di non consumarli, perché non siamo in grado di vivere fuori dal nostro mondo – vengono inghiottite anche le norme. L'espressione: «Il mondo ci viene offerto» ha un infausto doppio senso: ci viene «offerto» [*geboten*], cioè, non solo nel senso del participio di «offrire» [*bieten*] bensì anche in quello di «comandare» [*gebieten*]⁶².

Quest'offerta è talmente ricca che all'individuo è sottratta la curiosità di cercare: tutto è a portata di mano, fornito ininterrottamente, anche durante il tempo libero. Le azioni, i sentimenti, le opinioni, sono quindi già predeterminati e perciò la tranquilla obbedienza è garantita senza che l'individuo si renda conto degli ordini che riceve e dell'obbedienza che consuma. Tutto, compresa la sopraffazione del riformare, è esercitato in buona coscienza anche dal padrone di tale violenza, non solo da colui che la esegue, un livello questo che non è mai stato raggiunto dalle dittature totalitarie⁶³. Il conformato è totalmente inconsapevole di tale struttura, perché la società in cui vive è totalmente conformata e quindi non è presente alcuna misura repressiva tale da rendere visibile quello stato. Ogni consuetudine è superiore a qualsivoglia codice legale o violenza imposta da una dittatura tradizionale. Il modo di trattarci è già calcolato e vi siamo perennemente sottoposti, per cui è impossibile fare esperienze che non siano già previste. La società è composta di individui che contemporaneamente sono conformati e conformandi, già modellati ma bisognosi di continuo aggiornamento, adattamento alle nuove situazioni. Per tali ragioni, Anders riconosce una distanza sostanziale tra il conformato-conformando e il conformista. Il sistema si preserva anche additando taluno di conformismo poiché, così facendo, offre l'illusione della libertà di poter diventare conformista o di poterlo non diventare, quando, in realtà, si è già stati conformati; può anche succedere che si giunga a non negare l'esistenza della situazione conformata, ma sostenendo altresì la necessità di non darle troppa importanza: in fondo, gli stessi poteri che esercitano il con-

⁶² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 181.

⁶³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 182-183.

formismo ne divengono vittime e finiscono col credere alle loro menzogne⁶⁴.

Anders afferma che non esistono più i capi carismatici dei regimi totalitari del passato, poiché, ormai, sono superflui: oggi, nel mondo degli apparecchi, dei prodotti, sono questi ad assumere le vesti dei dittatori e, questo potere diffuso, oltre che non percepito, ci impedisce di rivoltarci contro di esso.

[I]l mondo degli apparecchi ci omologa in modo più dittatoriale, irresistibile e irreversibile di quanto il terrore – o la visione del mondo sottomesso al terrore di un dittatore – potrebbe fare mai, mai ha potuto fare. Oggigiorno, Hitler e Stalin sono superflui. E se qualcuno aggiungesse: «purtroppo», questa parola ovviamente non vorrebbe dire altro se non che la società conformistica purtroppo funziona ormai in modo talmente privo di intoppi e talmente automatico che può concedersi il lusso di fare a meno di una voce che comanda o delle mani di un dittatore che governa col terrore⁶⁵.

5. *Il non lavoratore: occupato in attesa*

L'individuo è quindi un «lavoratore a domicilio». Tuttavia, a questo tempo di lavoro non retribuito, anzi per il quale il lavoratore-consumatore paga con l'acquisto degli apparecchi e dei prodotti, si deve aggiungere il tempo di lavoro canonico, ufficiale. Il filosofo, in un saggio del 1977⁶⁶, sosteneva che la situazione dell'operaio negli ultimi decenni non fosse, almeno sotto certi aspetti, migliorata rispetto al passato. Non è soltanto l'esclusione dalla proprietà, tanto dei mezzi di produzione quanto dei prodotti, a impoverire la situazione del lavoratore, bensì la sua completa estraneità, esclusione, dal contesto produttivo, la completa incapacità di comprendere il significato del suo produrre, causato dall'eccessiva divisione, parcellizzazione del lavoro. L'operaio non si chiede che cosa stia costruendo, dove sarà diretto il prodotto, le sue qualità, anche morali. Le riflessioni di Anders riescono a delineare

⁶⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 185-187.

⁶⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 188.

⁶⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 82-98.

una situazione in divenire peggiore di quella, da lui stesso presa ad esempio, della quale il personaggio di Chaplin del film *Tempi moderni*, offriva una piena rappresentazione. Quella ginnastica a «corpo non libero»⁶⁷ eseguita dal lavoratore alla catena di montaggio il quale, rincasando la sera, guardava stupito le sue mani proseguire autonomamente nel mimare i movimenti compiuti ripetutamente durante il suo turno di lavoro, non era il peggio che potesse capitare al lavoratore: alla mancanza della libertà di liberarsi da quei movimenti, dopo numerosi decenni, si era aggiunta una nuova forma di schiavitù, quella di essere grati di poterla eseguire. Milioni di disoccupati «proclamano accanitamente il diritto a questa ginnastica come un diritto politico fondamentale»⁶⁸, un diritto in mancanza del quale sarebbero esclusi anche dal diritto di passare del tempo davanti al televisore e di ingozzarsi di merci prodotte da altri e fornite «gratuitamente» a domicilio. Il filosofo chiarisce che l'analisi conserva la sua validità tanto per i paesi ad economia socialista quanto per quelli ad economia capitalista e che non si tratta più di una situazione migliorabile con una rivoluzione, poiché con l'avvento della tecnica è inutile modificare i rapporti di produzione⁶⁹. Il lavoro alla catena di montaggio, tuttavia, nonostante la sua carica di alienazione e disumanità, non rappresenta il peggiore dei lavori. Alla perdita d'identificazione in ciò che l'operaio della catena di montaggio produceva, alla mancanza di riconoscimento da parte dell'operaio del prodotto che, di fatto, contribuiva solo in minima parte a fabbricare, si aggiunge un altro male, quello dell'automazione. Il filosofo, nell'analizzare la situazione degli anni Settanta, prevede che gli anni Duemila saranno caratterizzati, a causa di una sempre maggiore automazione dei processi produttivi, da uno stravolgimento del significato stesso del lavoro che vedrà i lavoratori «disoccupati nel lavoro» che, peraltro, richiederà sempre meno lavoratori.

Il lavoratore, nell'era dell'automazione, non dovrà più neanche sforzarsi di compiere gli esercizi di «ginnastica a corpo non libero», dovrà solo aspettare, concentrato, un guasto che gli consenta di essere e di sentirsi utile, di fare qualcosa: «Persino il sudore gli è negato»⁷⁰, quel sudore, quella fatica, che neanche la catena di montaggio era riuscita a togliergli. La frustrazione del sentirsi inutile può essere placata

⁶⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 83.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 86.

solo dalla speranza di un guasto che gli offra l'illusione della propria utilità. Per giunta, il lavoratore adesso non lavora più accanto al compagno, compie il suo servizio di guardia alla macchina automatica, in modo solistico, in una condizione identica a quella descritta per il consumatore. Solo, senza classe, senza compagni, forse, sostiene Anders già nel 1977, anche il termine lavoratore è antiquato e sarà sostituito dal termine ingannevole di «prestatore d'opera»⁷¹. Questo “nullafacente prestatore d'opera” non proverà neanche più la «vergogna prometeica» poiché, sostiene Anders, il lavoro della macchina non sostituisce solo il suo lavoro, ma quello di molti operai e quindi il dislivello è troppo grande. Agli individui non rimarrà altro da fare che aspettare speranzosi di essere insediati come «addetti all'attesa»⁷². Il problema che dovrà risolvere l'uomo del XXI secolo sarà, secondo il filosofo, quello di «affrontare le conseguenze del non lavoro»⁷³, la presa di coscienza dell'eccesso di uomini. Tale condizione potrebbe anche condurre ad esiti simili a quelli verificatisi dopo la prima guerra mondiale in Germania, allorquando crisi economica e conseguente disoccupazione dilagante furono il presupposto del tentativo di eliminare fisicamente un'intera categoria di individui, gli Ebrei, attraverso una soluzione, quella dei forni crematori, che peraltro era indubbiamente antieconomica. Anders sottolinea inoltre come, già negli anni Settanta, fossero visibili i sintomi di quella che oggi è una condizione acclarata, ossia che l'individuo non lavorasse più per soddisfare, tramite la fabbricazione di prodotti, i bisogni dei lavoratori, ma che il bisogno da soddisfare fosse la produzione di posti di lavoro⁷⁴.

la creazione di lavoro diventa il vero compito, lo stesso lavoro diventa un prodotto da produrre; diventa lo scopo, che può essere raggiunto solo così, con la produzione di prodotti intermedi. Questi nuovi prodotti si chiamano «nuovi bisogni», che, a loro volta, vengono prodotti per mezzo di un lavoro che si chiama «pubblicità». Quando questi nuovi bisogni sono stati prodotti, diventa anche necessario e possibile nuovo lavoro come prodotto finale⁷⁵.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 88

⁷³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 89.

⁷⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, pp. 87-88.

⁷⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 89.

Questa è la situazione dell'individuo, vittima dell'unica, autentica rivoluzione globale permanente, quella tecnologica: la vera dittatura che si è celata, nel tempo, sotto i panni di altre dittature, politiche, che in realtà agivano per suo conto, sotto dettato della tecnica. Questa situazione, è bene ribadirlo, il filosofo la riconduce a tutti i sistemi politico-economici:

persino i programmi economici ormai non sono altro che sovrastrutture costruite su *technological requirements* [...]. La convergenza dei sistemi [...] è inarrestabile. Questa convergenza causata dalla tecnica è la rivoluzione che si sviluppa in modo permanente. Ed essa non si muove nella direzione delle libertà dell'uomo, bensì nella direzione del totalitarismo degli apparecchi⁷⁶.

6. Verso il dominio della megamacchina

Nel corso degli anni Sessanta, Anders compie un altro passo per descrivere l'intera condizione esistenziale dell'individuo, così come si presentava, e si presenta, nell'era della tecnica. Il filosofo individua nel mondo degli apparati la formazione di un nuovo contesto sociale, un mondo che potrebbe giungere al dominio totale delle macchine nella nuova loro forma complessa di apparato. Per apparato, Anders intende sia un unico complesso aziendale, costituito di più apparecchi e organizzato per un preciso scopo quale la produzione e il coordinamento di più gruppi di lavoro, sia il singolo oggetto, la macchina, così generalmente denominato apparecchio. In realtà il vero apparato è quello che riunisce in sé i due tipi sopra descritti. Lo stato ideale degli apparati, questo nuovo contesto socio-politico, si realizzerà, secondo Anders, con la formazione di un unico apparato, perfettamente autonomo e funzionante, che raccoglierà in sé, superandoli, tutti gli apparati esistenti. Tutto sarà racchiuso in un unico apparato nel quale «tutto funzionerà bene»⁷⁷, non esisterà nulla oltre all'apparato, non esisterà un fuori. In realtà, tale condizione non è stata ancora raggiunta, ma il filosofo evidenzia una tendenza che mostra come gli apparati vogliano essere parte di un unico apparato universale, in un mondo che sarà, esso stesso,

⁷⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 97.

⁷⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 100.

l'apparato, secondo l'equazione «apparato=mondo»⁷⁸. Gli apparati comprendono in sé, in qualità di loro materie prime, uomini, cose e energie; questi, tuttavia, sono considerati solamente come possibile materiale da requisire in un mondo che diviene mero territorio d'occupazione degli apparati. Tutto, dalla materia prima fino al consumatore, assume la caratteristica di essere solo un «pezzo di macchina»⁷⁹ poiché l'obiettivo finale sarà rendere l'universo stesso macchina: «noi uomini dobbiamo farci simili a macchine, ovvero trasformarci in macchine o in pezzi di macchina di macchine più grandi e infine nella macchina»⁸⁰.

L'obiettivo delle macchine è il raggiungimento di uno stato finale senza più macchine singole, nel quale tutto sarà contenuto in un'unica macchina, uno stato nel quale vi sarà un accordo totale. La formula panteistica di Spinoza, *individuatio sive negatio*⁸¹ rappresenta, per l'apparato, uno stato d'infelicità perché, ogni singolo elemento in esso non assimilato, non omologato, è una scoria e quindi un motivo di tormento. Il regno meccanico-escatologico della beatitudine delle macchine sarà raggiunto con la piena omogeneità e conformità quando, infine, si realizzerà la condizione *deus sive machina*⁸². Lo stato ideale, tuttavia, non prevede per la macchina universale una completa interdipendenza di tutte le sue parti, poiché ciò significherebbe il concreto pericolo di dipendere, per il suo corretto funzionamento, anche da una minuscola parte di essa: un mancato funzionamento di questa, anche il più banale inconveniente, potrebbe coinvolgere tutto l'apparato. Tale condizione di dipendenza finirebbe col limitare il dominio totalitario della macchina che, a tal fine, per assicurare a se stessa una totale autonomia, non può diventare «totalmente totale»⁸³.

La società diventa l'ambiente nel quale ogni apparato è un animale politico, un ambiente nel quale, correlati tra loro, coesistono produttori e consumatori, materie prime e apparati gemelli. Ogni singolo apparato, quindi, richiede d'insistere in un ambiente-azienda entro il quale esso funziona, che rappresenti il suo mondo, il suo mega-apparato che

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, p. 101.

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1959, Parte I, Proposizione 8, Scolio 1, p. 24.

⁸² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 102.

⁸³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 103.

lo completi e che faccia in modo che renda al massimo. Tuttavia, i singoli apparati non riescono a ottenere un mondo che operi esclusivamente per loro poiché vi sono altri apparati che avranno analoga pretesa. Infatti:

Ogni apparato deve piuttosto accontentarsi di dividere questo mondo con innumerevoli propri simili [...]. Il coordinamento dei micro e macroapparati può riuscire veramente perfetto solo se tutti i microapparati si riuniscono, autonegandosi, in una «comunità popolare di apparati»; cioè se essi s'impegnano per la vittoria di un unico macroapparato, per il predominio di una condizione monocratica nella quale ognuno dovrebbe sacrificarsi ad essere un mero pezzo dell'apparato, acquistando tuttavia, grazie a questa umiliazione, la perfezione delle sue funzioni. Questa lotta per la «comunità popolare» invero non è ancora vinta, ma già da tempo ha avuto inizio (in fin dei conti, forse da quando è esistito il primo apparato) e fallire di certo non può più⁸⁴.

Al fine di rendere meglio comprensibile e, forse, calare le argomentazioni trattate nella realtà degli eventi, Anders prende a mo' d'esempio un guasto occorso nel 1965 alla rete elettrica degli Stati Uniti che, seppur originato da cause del tutto marginali, generò un collasso della rete elettrica per molte ore in un territorio vastissimo che comprendeva parte degli Stati Uniti e del Canada, paralizzando le attività di milioni di persone. Tale evento sollecitò il filosofo a considerare insita in ogni singola macchina una volontà espansiva, una metaforica volontà di potenza, che porta la stessa, insaziabilmente, a migliorarsi nelle sue prestazioni. Ogni macchina, espandendosi, tenderà a inglobare, a essere inglobata o a fondersi con altre macchine, pertanto, il numero delle stesse è destinato a diminuire. Ogni macchina, per il processo di agglomerazione appena descritto, diverrà un pezzo della nuova macchina e, infine, sarà declassata da macchina a pezzo di macchina. Un peggioramento della singola condizione in una situazione di miglioramento generale.

Come gli esseri umani, anche le macchine subiscono, quando ridotte a semplici parti d'ingranaggio, una perdita di personalità. Le macchine subiscono, a causa del loro declassamento, una vera e propria reificazione degli oggetti: da macchine a parti di macchine, con conse-

⁸⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 104.

guente perdita di autonomia. Questo processo di accorpamento riguarda anche le megamacchine che si sono formate, e, in futuro, potrebbe generare una singola megamacchina, un singolo sistema globale di produzione. Ciò non condurrebbe ad una riduzione significativa dei macchinari oggi esistenti, ma tutto sarebbe «macchinale»⁸⁵.

Il che, tuttavia, significherebbe che, ad eccezione di quest'unico oggetto macchinale totale, di cui farebbero parte tutte le macchine, non esisterebbe più alcun oggetto che potrebbe pretendere di farsi denominare come macchina individuale. Già oggi non esiste apparecchio che non sogni di raggiungere questo stato finale totalitario, nel quale esso esisterebbe e funzionerebbe ancora soltanto come pezzo di un pezzo di un pezzo di un pezzo di apparecchio. Ogni macchina, se vuole sopravvivere, deve essere perlomeno pronta ad accettare questa condizione di degradazione totale. Dunque ciò che dobbiamo aspettarci domani non è soltanto [...] una diminuzione del numero delle macchine, ma addirittura l'abolizione del plurale «macchine»⁸⁶.

Anders, in nota al periodo sopra riportato (Max Weber non a caso affermò che le note costituivano la parte migliore di un'opera), dichiara di servirsi raramente dell'abusato termine «totalitarismo» e di averlo fatto in tale circostanza per ricondurlo al suo vero significato, sottraendolo all'uso fatto strumentalmente da coloro i quali lo impiegano per compiacersi del fatto di non vivere in uno stato totalitario. Il termine «totalitarismo», per il Nostro, non deve passare per una tendenza politica primaria, come sostenuto dai maggiori teorici, non certo per ultima la Arendt. La tendenza del totalitarismo nasce dal regno della tecnica, è insita nell'essenza della macchina e si evolve, nel concrescere delle macchine nell'unica macchina totale, nel sopraffare il mondo, sfruttando, in modo parassitario, quelle porzioni dello stesso non ancora sottomesse. «Il totalitarismo politico, pur sempre abominevole, rappresenta soltanto un effetto e una variante di questo fondamentale fatto tecnologico»⁸⁷.

L'affermazione, avanzata da leader politici di potenze mondiali tecnologicamente avanzate, di voler combattere il totalitarismo politico nell'interesse del mondo libero, in realtà, per Anders, è un inganno o,

⁸⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 108.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 409.

quantomeno, una mancanza di giudizio, poiché il totalitarismo è un principio insito nella tecnica e quindi non vincibile, soprattutto ad opera di tali entità «tecnocratiche»⁸⁸. Quindi, l'esempio avanzato dal filosofo in merito all'incidente della rete elettrica degli Stati Uniti, è chiaramente illuminato dalle considerazioni sopra esposte, nell'evidenziare come, in realtà, anche quella che apparentemente risulta essere una rete composta di innumerevoli macchine, in verità è una singola macchina totale composta di innumerevoli pezzi, animata da una innata volontà espansiva e portatrice di una minaccia crescente.

Sia come sia, d'improvviso diventò chiaro a tutti che il sogno di speranza delle macchine, quello di crescere un giorno in un'unica macchina totale, non deve riempirci solo di speranza ma anche di terrore [...].

Proporzionalmente al crescere della macchina in megamacchina [...] in un'intera rete di complessi; proporzionalmente a tutto ciò, cresce anche il pericolo del fallimento, addirittura della catastrofe⁸⁹.

Proporzionalmente crescerà, quindi, anche il pericolo del fallimento causato da ogni singolo pezzo, poiché il tutto dipende dal singolo pezzo d'apparecchio, potenziale sabotatore. Altro elemento di criticità insito nella struttura del megaparecchio, deriva dal fatto che lo stesso deve prevedere una sua temporanea rottura e, quindi, deve anche considerare l'ipotesi di essere transitoriamente non necessario per garantire a se stesso il totale ripristino delle sue funzionalità. Tale condizione di criticità potrebbe diventare tuttavia antieconomica e rappresentare quindi un ostacolo nel cammino in direzione della creazione dell'unica megamacchina per cui potrebbe risultare necessario pianificare e modulare la grandezza delle megamacchine⁹⁰.

7. Omologazione dell'individuo: terrore morbido

Anders, nel proseguire la sua analisi sulla condizione dell'individuo nella società della tecnica, nella «Premessa» del 1970 ad un saggio il

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 111.

⁹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 113.

cui titolo originario del 1963 era *Il terrore morbido* e che poi, rivisto, si intitolerà *L'individuo*⁹¹, si scaglia contro la produzione letteraria di fantascienza dell'epoca, in particolare quella statunitense, con lo scopo di evidenziare come, attraverso tale corrente letteraria, in realtà il potere della tecnica stesse morbidamente educando all'omologazione le coscienze degli individui. Tale operazione sarebbe stata resa possibile perché, attraverso quei racconti, solo apparentemente assurdi ed esclusivo frutto della fantasia dei loro autori, questi profetizzavano ciò che poi sarebbe stata la futura condizione sociale di sottomissione dell'individuo alla tecnica. Lungi dall'essere autori di fantascienza, erano, in tutto, realisti. Questi autori, per mezzo della loro produzione letteraria, avrebbero contribuito a educare gli individui, già dalla prima infanzia, con i racconti di fantascienza, affinché fossero conformati alla realtà del futuro. Anders arriva a sostenere che si venne a creare una situazione di apparente conflitto tra la letteratura di fantascienza e la tecnica stessa che appariva derubata della sua prefigurazione del futuro. In realtà, afferma il filosofo, si trattava di un mero gioco delle parti finalizzato a propagandare i futuri risultati della tecnica stessa. Anzi, la fantascienza sarebbe «l'arte di tendenza avanguardistica della tecnica»⁹². Anders giunge direttamente al cuore della questione affermando, senza mezzi termini e riferendosi agli autori di fantascienza, che il «divertimento è terrore»⁹³. Tale affermazione può apparire paradossale per tutti coloro i quali sono abituati, nel ragionare attorno a considerazioni concernenti i sistemi politici e le loro forme degenerative, ad assimilare il terrore a situazioni di carattere violento, di minaccia, sicuramente tutt'altro che divertenti. Il filosofo offre, tuttavia, un'interessante argomentazione a sostegno della sua tesi affermando che l'aspetto terroristico del divertimento è rappresentato dal fatto che questo, proprio attraverso il suo seducente innocuo aspetto, la sua «serietà - non seria (*Unerns*)»⁹⁴, ci disarmava; la sua mancanza di serietà ci coglie impreparati, indifesi. Abituati a riconoscere e a identificare il terrore dalle uniformi e dai manganeli, accogliamo il divertimento come un nuovo cavallo di legno lasciato dagli sconfitti sul campo di battaglia: gli apriamo le porte e lo facciamo entrare nelle nostre case, mediante radio, TV e giornali finché, una volta accolto, ci sconfiggerà senza combattere. La

⁹¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, pp. 119-176.

⁹² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 126.

⁹³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 123.

⁹⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 124.

sconfitta, tuttavia, è inconsapevole, quindi totale, poiché prende le sembianze dell'educazione all'omologazione.

Sistemi dittatoriali che dovevano ancora fare ricorso ai manganelli o alle minacce di liquidazione sono già deplorabilmente antiquati, in ogni modo sono incomparabilmente meno fatali di quelli che già possono contare sul divertimento, o anche soltanto su canzonette sentimentali o strappalacrime. Fra le potenze che oggi si formano e deformano non ce n'è più neanche una la cui forza di formazione possa gareggiare con quella del divertimento. Il modo in cui noi oggi ridiamo, camminiamo, amiamo, parliamo, pensiamo o non pensiamo, persino il modo in cui oggi siamo disposti al sacrificio, tutto questo lo abbiamo imparato solo in minima parte nella casa paterna, nelle scuole o nelle chiese; ma piuttosto, quasi esclusivamente, attraverso la radio, i rotocalchi, i film o attraverso la televisione; in breve, attraverso il "divertimento". Se quest'ultimo, in tempi precedenti, era stato soltanto una tra le molte "forze di formazione", e certo non una delle più notevoli, ora ha rapidamente conquistato una posizione di monopolio⁹⁵.

Il mondo, quindi, non sa e non può resistere a questa nuova forza di formazione; nessun aspetto, espressione del mondo, è in grado di contrastare l'elaborazione di sé ad opera dell'industria del divertimento. Non esistono tabù per l'industria del divertimento che riesce a fagocitare qualsivoglia vicenda mondana, dalla catastrofe naturale, alle sfilate di moda, ai funerali di Stato, per trasformarli in divertimento ed espellerli per il nostro piacere di consumo che ci rende esseri onnivori e insaziabili. I poveri affamati di una volta sono, oggi, proprio coloro i quali non riescono ad opporre resistenza e quindi ingurgitano incessantemente tutto ciò che viene loro servito. Attraverso questo consumo passivo, tali individui si privano, silenziosamente, inesorabilmente e piacevolmente, della loro libertà. L'*élite* al potere, che dispone della tecnica, è pienamente consapevole che la resistenza individuale è minima, ma – soprattutto – che ogni individuo può essere trasformato in materiale da divertimento⁹⁶.

Anders, anticipando con una lucidità e una preveggenza tutt'altro che fantastica il filone al quale appartiene il noto film *The Truman*

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 125.

Show, riesce a descrivere, con largo anticipo, quella che oggi pare essere la tendenza dell'universo delle telecomunicazioni, nella quale, protagonisti e spettatori sono individui che fanno, delle loro vite, un palcoscenico permanente ad uso e consumo degli altri attori-consumatori che, in un'orgia di voyeurismo dilagante, contribuiscono alla realizzazione degli scopi dell'industria del divertimento e del consumo. Se la fantascienza rappresenta l'arte avanguardistica della tecnica, il divertimento è sicuramente «l'arte di tendenza del potere»⁹⁷, il suo araldo, poiché già assimilato in quanto facilmente digeribile, per certi versi anche obsoleto, perciò utilizzato dal potere per farsi strada nelle accoglienti e accondiscendenti coscienze degli individui.

Le società conformistiche annullano la distinzione tra coercizione esplicita e implicita e tra automologazione ed essere omologati, funzionando, quindi, come sistemi armonici predeterminati. Gli individui s'inseriscono perfettamente, senza alcuno sforzo di adattamento, come meccanismi completamente incastrati tra loro. Il potere conformista è talmente totalitario da non consentire, se non in misura strettamente marginale e prevista dal sistema stesso, il proliferare di personalità non conformate, *outsiders*, anzi queste possono essere di tanto in tanto strumentalmente utilizzate dal sistema come alibi per comprovare l'assenza di un dominio totalitario. Il meccanismo di omologazione è talmente ben funzionante da apparire inesistente. Non funziona certo in modo dialettico per cui il conformato è inconsapevole del processo di omologazione al quale è sottoposto perché viene mantenuto nell'illusione della libertà. Tutto ci rende conformati; «le sirene seduttrici»⁹⁸, che siano esse milioni di apparecchi, modi di dire, opinioni o usanze, ci chiamano già all'interno delle mura domestiche. Possiamo illuderci di poterci sottrarre a tali lusinghe, anzi, le stesse sirene potrebbero dar ragione al nostro dissenso, alla nostra volontà di andare contro corrente, ma lo farebbero solo per alimentare la nostra illusione di libertà, mostrandoci anche il loro sostegno in tal senso perché, così, riuscirebbero ad occultare il potere. Ciò avviene grazie al fatto che in nessun luogo si manifesta un potere centrale, il quale si nasconde, resta muto e impercettibile, consentendo agli individui di coltivare l'illusione della loro libertà, assicurando così «la totalità del suo dominio».

⁹⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 126.

⁹⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 131.

Quanto più totale è un potere, tanto più muto è il suo comando.
 Quanto più muto un comando, tanto più naturale la sua obbedienza.
 Quanto più naturale la sua obbedienza, tanto più assicurata la nostra illusione di libertà.
 Quanto più assicurata la nostra illusione di libertà, tanto più totale il potere.
 Questo è il processo circolare, o a spirale, che la società conformistica mantiene e che, appena essa si è messa in moto, continua automaticamente a perfezionarla⁹⁹.

Il nostro asservimento è completo, defraudati come siamo finanche del percepire la nostra mancanza di libertà; la società conformista è riuscita a toglierci la nostra libertà e la nostra dignità nel renderci totalmente passivi. Del resto, non esiste più neanche la separazione tra spazio privato e spazio pubblico, poiché l'anima dell'individuo, la parte più intima dello stesso, è anch'essa ingombra di merci. Nel sistema conformistico non è più tollerabile l'esistenza di pareti che separano il pubblico dal privato, l'attivo dal passivo, ma anche il mondo dall'anima dell'individuo; il vero conformista diventa «congruista»¹⁰⁰, significando, con tale termine, la perfetta coincidenza tra vita psichica e contenuti ai quali egli si era precedentemente conformato: da assimilazione a identificazione. L'individuo perde, pertanto, la libertà di immaginarsi qualcosa di diverso da ciò che gli viene offerto-comandato. Questa perdita d'intimità e d'identità dell'individuo congruista, questa piena identificazione con la merce che assume, rende l'uomo, in senso letterale «ciò che mangia»¹⁰¹. Tutti gli uomini, riforniti di merci simili, diventano

compagni di rifornimento [...] congruenti con il materiale simile, [...] che appartiene a tutti, è proprietà socializzata e ciò significa infine [...] la doppia mancanza di pareti [...]. Diventa comprensibile che non solo sono cadute le pareti tra il fornitore e il rifornito, ma (per questo) anche quella tra gli stessi riforniti [...]: «Se due compagni di rifornimento vengono riforniti con materiale

⁹⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, pp. 131-132.

¹⁰⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 136.

¹⁰¹ *Ibidem*.

uguale, diventano uguali a questo, allora diventano anche uguali tra loro»¹⁰².

Gli individui “congruenti” non hanno più difficoltà a comprendersi reciprocamente, non c’è più distinzione tra conoscenza di sé e conoscenza dell’altro; pertanto, nessuno si sente più in diritto di difendere la propria *privacy*; la mancanza di pudore assume il carattere della franchezza per divenire quindi virtù:

La disponibilità all’esibizione che abbiamo sviluppato sotto il «terrore morbido», cioè nella società conformistica, è altrettanto caratteristica per noi quanto la mania di autocalunniarsi per gli uomini che vivono sotto il terrore sanguinario, cioè in dittature totalitarie. Non si capisce perché il nostro difetto debba essere meno grave e meno umiliante di quello degli altri, che non ci stanchiamo di disprezzare. Esso è solo meno diffuso propagandisticamente¹⁰³.

Le ripercussioni che il «mondo a domicilio» produce sul linguaggio favorendo una regressione dell’uomo allo stato infantile e rendendolo incapace di articolare un discorso razionale, sono già visibili nella società contemporanea ove il linguaggio appare atrofizzato. Ciò che invece avverrà nella perfetta società conformistica del futuro sarà l’ammutolimento di intere generazioni. La completa confusione tra vita pubblica e vita privata condurrà ad un linguaggio congruo, perché fondato su esperienze mediali e identiche di tutti gli individui. Questo accadrà poiché gli stessi, vivendo identiche esperienze, annullando le distanze tra loro, non avranno più nulla di nuovo da comunicarsi reciprocamente, non saranno più portatori di stimoli esterni in grado di produrre quel meticcio linguistico, base di ogni arricchimento culturale, poiché l’esterno non esisterà più. Tutti ripeteranno le parole di cui sono riforniti e provenienti da un comune serbatoio di vocaboli. Tutti saranno incapaci di aggiungerne di nuovi e daranno vita così ad uno scambio tautologico che genererà, al realizzarsi della perfetta società conformista, un unico «monologo collettivo»¹⁰⁴. Nella piena realizzazione del totalitarismo morbido nella società pienamente conformista, questo

¹⁰² G. Anders, *L’uomo è antiquato*, II, p. 137.

¹⁰³ G. Anders, *L’uomo è antiquato*, II, p. 138.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

monologo potrebbe non essere più indispensabile, ma, ancora, non essendo raggiunto quello stato, tale monologo è necessario per apportare continue correzioni di rotta e correggere le imperfezioni del sistema. Il reciproco parlare degli individui, anziché produrre arricchimento culturale, alimenta la spinta omologante in direzione della società conformista totale. Il «monologo collettivo» è quindi lo strumento per ottenere il pieno accordo e rendere del tutto superfluo parlare individualmente. Tale visione, confessa Anders, è oltremodo apocalittica, ma non si è ancora realizzata a causa della debolezza dell'uomo, non della sua forza. L'individuo non ha ancora ben appreso come fare per farsi rovinare:

In breve, siamo incapaci (simili all'operaio non ancora del tutto abituato alla catena di montaggio) di «tenere il passo» completamente. Solo questo è il motivo per cui non siamo ancora del tutto congruenti con il «congruista» ideale. Di questo non dobbiamo ringraziare la nostra forza, bensì esclusivamente la nostra debolezza¹⁰⁵.

Tale fallimento è causato dall'essere ancora, nostro malgrado, noi stessi. Riconosciamo noi stessi quando ci rendiamo conto, attraverso il dialogo, quindi una pratica in senso conformistico ancora primitiva, di non essere pienamente congruisti. La formula cartesiana *cogito ergo sum*¹⁰⁶, anziché affermare l'esistenza dell'uomo attraverso l'individualità del proprio pensiero, diviene sintomo e simbolo dello stato di arretratezza nel quale versa l'individuo ancora non perfettamente congruista¹⁰⁷. L'uomo sano, in una società conformista, è colui il quale è perfettamente omologato, il congruista; chi mantiene residui della propria individualità è, invece, il malato.

Del resto, tale condizione umana pare condurre anche ad un arretramento dell'individuo dalla sua condizione di essere politico¹⁰⁸, poiché adesso, come le altre specie, sarà munito di voce, ma non di parola. La parola, per Aristotele, esprime il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, per cui, in virtù di tale possesso, l'individuo riesce a compiere quel balzo sociale caratterizzato dalla famiglia e dallo Stato¹⁰⁹. L'individuo

¹⁰⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 141.

¹⁰⁶ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Bari, Laterza, 1938, p. 82.

¹⁰⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 142.

¹⁰⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano, Bompiani, 2000, IX, 9, 1169b 18, p. 361.

¹⁰⁹ Aristotele, *Politica*, Roma-Bari, Laterza, 1973, I (A), 2, 1253a, p. 6.

congruista, ridotto a singolo ripetitore della voce collettiva, perde la sua umanità, perde ciò che realmente lo distingue dall'animale.

Una delle caratteristiche della società conformista, per Anders, è rappresentata dalla pubblicità poiché, in una società nella quale la classe dominante è quella delle merci e queste si avvalgono della *réclame*, questa diviene il modo di essere del mondo.

In un mondo tendente all'omologazione, tutto ciò che non "reclama" la nostra attenzione, non è considerato. Per essere tale deve essere messo in mostra; il mondo così sta diventando un'unica, globale esposizione pubblicitaria. Tale fenomeno si riverbera in ogni ambito della società, finanche, ed è forse è proprio questo l'aspetto banalmente più inquietante, in quello politico. I politici mettono in vendita il loro prodotto, truccati davanti alle telecamere, esponendo tutto il loro *sex appeal*, come fosse una semplice merce di consumo. Quest'approccio, rivolto all'ottenimento del consenso, tende a non rendere riconoscibile la realtà del mondo dal racconto che di questa viene fatto dagli attori politici, e l'elettore, anche quindi in un contesto politico democratico, consuma il prodotto che gli è fornito, formandosi un'opinione e operando quindi una scelta che, in realtà, non è sua, ma del sistema entro il quale è stato conformato.

Il filosofo scorge, inoltre, quella che sarà una caratteristica sempre crescente del mondo della pubblicità, vale a dire il dover necessariamente andare al di là di quanto già proposto per tenere viva l'attenzione dei consumatori. Tale meccanismo è pienamente rappresentato dall'uso del corpo femminile, la cui nudità è messa al servizio di qualsivoglia merce, divenendo, il corpo, esso stesso merce. L'attrazione sessuale, lo stimolo più forte e istintivo che l'essere vivente detiene, ciò che garantisce la sopravvivenza della specie stessa, è asservito alle esigenze del mondo delle merci che riesce ad abbattere qualsiasi tabù o pregiudizio, al fine unico di utilizzare la libertà sessuale, apparentemente figlia di un progresso sociale tendente ad un ampliamento di tutte le libertà individuali, esclusivamente a fini commerciali¹¹⁰. Tale spettacolaristica mancanza di pudore, tuttavia, non è il punto d'arrivo dell'efficienza pubblicitaria che invero, come sostiene Anders, raggiunge la piena maturità quando riesce a nascondersi dietro la persuasione subliminale, la discrezione studiata, nella quale la buona educazione assume il ruolo di arma convincente per colpire il consuma-

¹¹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 146.

tore a tradimento. La violenza perpetrata dal mondo della pubblicità sta proprio nel neutralizzare in anticipo ogni nostra capacità di opporre resistenza¹¹¹.

Anders si spinge oltre, affermando che la condizione esistenziale dell'uomo è quella di essere di fatto ingaggiato dalla pubblicità. Non solo l'individuo non oppone resistenza e, in quanto consumatore, diviene lavoratore a domicilio. Lo stesso consumatore è promosso al ruolo d'impiegato. A tal proposito, è sufficiente pensare, per esempio, al capo di abbigliamento, acquistato talvolta a caro prezzo, riportante in caratteri estremamente visibili il marchio dell'azienda che lo ha prodotto. Questa non solo ha incassato il denaro della vendita, ma ci impone l'obbligo di essere suoi impiegati nel reclamizzare il suo prodotto. Così l'individuo, orgoglioso del suo *status* di impiegato, soddisfatto del prezzo che ha pagato, lavora per incrementare il grado di congruità dell'intero sistema.

Dato che non possediamo tale libertà di resistenza, l'unica risposta valida è: «Noi siamo incaricati», «noi siamo ingaggiati».

Regola: se esseri defraudati della libertà di resistere alla pubblicità sono corteggiati dalla pubblicità, proprio per questo motivo sono ingaggiati. La loro esistenza [*Dasein*] è allora «essere ingaggiati» [...].

Dopo aver vagato in lungo e in largo per sondare il terreno del conformismo, siamo tornati al punto dal quale eravamo partiti: il problema dell'«essere impiegati». Dall'«essere ingaggiati» all'«essere impiegati» c'è davvero solo un passo verbale, al posto dell'«essere ingaggiati» possiamo tranquillamente parlare dell'«essere impiegati». Nulla più ostacola oramai l'equazione alla quale, fin dall'inizio, volevamo arrivare. Enunciamola finalmente: «Il nostro essere conformisti è essere impiegati»¹¹².

È proprio il nostro essere clienti e consumatori, il fatto che acquistiamo tutto ciò che ci viene imposto dalla pubblicità, per poi distruggerlo, liquidarlo, e riacquistarlo di nuovo, che appalesa la nostra condizione di «impiegati come liquidatori»¹¹³, su incarico dei produttori. In tutte le sue azioni, anche quando dorme, l'individuo consuma merce per alimentare il bisogno della produzione di creare nuovi prodotti.

¹¹¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 147.

¹¹² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 149.

¹¹³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 150.

L'adempimento dei doveri di consumatore a domicilio è reso possibile dalla creazione, nell'individuo, di una falsa coscienza che, certamente, non può essere generata da false teorie o ideologie, meccanismi ormai appartenenti al passato. Queste sono divenute superflue poiché soppiantate da un altro meccanismo dell'inganno, molto più efficace, quello della «falsa coscienza»¹¹⁴. Con tale concetto il filosofo intende tutta quella serie di incarichi che il lavoratore a domicilio riceve sotto mentite spoglie dal produttore affinché la loro esecuzione sia portata a compimento con maggiore efficacia. Anders, per rendere il significato di falsificazione delle attività a seguito di falsificazione della coscienza, ricorre all'esempio delle camere a gas nei campi di concentramento nazisti, al cui ingresso vi era il cartello «Docce». Tale cartello aveva lo scopo di predisporre positivamente l'animo di coloro i quali, spinti negli stanzoni delle «docce», avrebbero eseguito gli ordini con maggiore condiscendenza. Il consumatore, infatti, ogni giorno è ingannato dalle sirene della pubblicità che lo spingono ad assumere, “per il suo bene”, comportamenti che altrimenti non lo avrebbero interessato; ogni giorno, acquista prodotti che “gli fanno bene”, prodotti dei quali, altrimenti, forse non avrebbe compreso nemmeno l'utilità. Gli esempi sono molteplici, uno per tutti, gli integratori alimentari, assunti a prescindere dalla reale e conosciuta necessità fisica, ma che promettono, e incredibilmente ci riescono, di farci sentire meglio.

La creazione di questa falsa coscienza produce quello che Anders definisce «meccanismo di spostamento»¹¹⁵, una riqualificazione delle singole attività eseguite quotidianamente, al fine di farci sembrare, ad esempio, divertimento ciò che in realtà è puro «lavoro a domicilio». Tale meccanismo riesce a incrementare il tempo che l'individuo dedica appassionatamente al consumo pensandolo come tempo libero, attività di svago. Tale meccanismo di perdita di coscienza del proprio agire, pone l'uomo finanche in condizione di eseguire i compiti più efferati con il minimo coinvolgimento emotivo. Si tratta, in definitiva, di spostare l'atto dal campo d'azione reale ad un altro campo, più facilmente ed emotivamente gestibile. Anders, anche in questo caso ripropone esempi attinenti le vicende della seconda guerra mondiale quali Auschwitz e Hiroshima per evidenziare come, anche due massacri come quelli dai quali trae spunto, fossero stati assegnati e quindi eseguiti co-

¹¹⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 151.

¹¹⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 152.

me lavori o missioni, estraniandoli totalmente dal contesto reale, facilitandone così la materiale esecuzione da parte di coloro i quali erano stati incaricati del loro assolvimento. Infatti, in un'epoca, quella industriale, nella quale neanche l'operaio della catena di montaggio riesce ad identificarsi nel prodotto finale poiché troppo distante dalle azioni che lo stesso operaio esegue, l'etichetta "lavoro" riesce ad estraniare completamente i "lavoratori" di Auschwitz e di Hiroshima, assolvendoli dagli effetti in realtà prodotti; lavori eseguiti «senza opposizione, perché con la migliore coscienza. Con la migliore coscienza, perché privi di coscienza»¹¹⁶. Con la stessa incoscienza, il consumatore conformista è impiegato nel proprio tempo libero come lavoratore a domicilio.

Al proletario per più di un secolo è stato impedito di acquisire coscienza di classe, facendolo vivere in una falsa coscienza. Oggi, in misura ancor più accentuata, il miglioramento delle condizioni di vita, tanto collettive quanto individuali, farebbe pensare che tale impedimento fosse definitivamente superato. Per Anders, in realtà, sta accadendo ben altro poiché gli appartenenti a tutte le classi sociali di oggi sono identificabili quali figli dei proletari di ieri. Tutti sono ingannati, deprivati della consapevolezza del proprio *status* e della propria occupazione, in un livellamento generale delle classi che, a differenza di quanto possa apparire, si è verificato non solo con un movimento dal basso in alto, ma anche in direzione opposta¹¹⁷.

In passato, il lavoro era svolto in condizione di schiavitù, poi di servitù. Solo recentemente il tempo di lavoro è stato investito, passo dopo passo, di un corollario giuridico che ha regolato i rapporti tra gli individui in seno allo stesso. Questo innegabile miglioramento delle condizioni di lavoro, tuttavia, è stato controbilanciato da un peggioramento delle condizioni nel campo del non lavoro. Infatti, l'asservimento si sta manifestando nelle ore di ozio, in quella parte della giornata nella quale il consumatore è impiegato senza limiti e senza contratto.

Quando le sirene delle fabbriche annunciano la fine del lavoro, contemporaneamente annunciano sempre che ora inizia l'inevitabile monopolio del mondo sirenico dei mass media e della pubblicità; che ora dipendiamo da esso, che cominciamo le ore del nostro essere impiegati senza limiti e senza contratto, le ore

¹¹⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 153.

¹¹⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 154.

melmose che dobbiamo attraversare, con il sudore dell'ozio sul volto¹¹⁸.

L'individuo della società conformista è derubato della consapevolezza della propria condizione d'illibertà. Non possiede neanche più la "libertà di lamentarsi" delle proprie condizioni di servitù perché, corteggiato dai raggiri della pubblicità, non si rende conto che tali lusinghe, in realtà, sono incarichi imposti, ordini impartiti.

Se il dispotismo e il totalitarismo classico erano sistemi nei quali il potere arbitrario era identificabile e i suoi sudditi erano consapevoli della privazione di libertà alla quale erano sottoposti, il totalitarismo morbido della società conformista ha raggiunto uno stadio nettamente superiore di controllo sociale poiché non è da alcun attore politico-istituzionale personificato, utilizza non il terrore, ma la lusinga, e rende gli individui preda della loro illusoria stessa falsa coscienza di libertà. L'ordine, infatti, non è mai diretto; la via indiretta per ottenere la servitù post-contrattuale dell'individuo passa per i suoi stessi desideri. Facendoci percorrere tale via, il potere ottiene la nostra piena accondiscendenza, la nostra serena obbedienza nella piena illusione di libertà. Del resto, chi produce i nostri desideri può, e solo lui può, soddisfarli. Adoperandosi per soddisfare i desideri da loro stessi seminati nelle coscienze degli individui, coloro i quali hanno prodotto tali desideri riescono, addirittura, a convincere loro stessi di aver agito «con la migliore coscienza di avere la coscienza migliore: cioè dare a bere a se stessi che vengono incontro a noi e alle nostre esigenze con tutto il rispetto che ci devono»¹¹⁹. In nessun altro sistema totalitario, e questa è l'apoteosi del totalitarismo morbido, si era verificata un'armonia tra dominato e dominatore tale da convincere entrambe le parti della loro innocenza e anche dell'imperante libertà sociale.

Naturalmente si obietterà che adempiamo con piacere agli incarichi che ci vengono conferiti [...]: questa è «l'obiezione desiderata», cioè quella che siamo costretti a fare in quanto ingannati; insomma, quella che conferma la nostra teoria. Giacché neppure il buongusto protegge dalla servitù. L'esecuzione degli incarichi ci riempie di piacere solo perché abbiamo obbedito all'ordine di de-

¹¹⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 155.

¹¹⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 157.

siderare ciò che ci è stato ordinato; e perché vale, senza eccezione, la regola che l'appagamento dei desideri procura piena soddisfazione: anche quando si tratta, appunto, dell'appagamento di desideri su ordinazione¹²⁰.

Il desiderio di appagare i nostri piaceri in realtà conduce a soddisfare i piaceri di chi produce i nostri desideri: il committente. L'individuo, per Anders, è sempre meno libero non solo perché non possiede i mezzi di produzione, ma anche perché risulta escluso dagli effetti generati dai suoi prodotti; è privato della proprietà del piacere che essi provocano, piacere che, in realtà, essendo al servizio dei produttori, rientra nella loro piena disponibilità. Il consumatore, in modo tragicamente ironico, è definito dal filosofo un «agente segreto»¹²¹, non in senso classico, poiché a differenza di questo, il consumatore deve ignorare il significato delle sue azioni: «perché a lui stesso viene tenuto segreto per chi e per che cosa, quando sta seduto davanti alla sua ciotola, egli esercita la sua attività»¹²².

In termini generali, Anders sostiene che, attraverso il meccanismo di spostamento e la falsificazione delle attività, si realizza, nei confronti dell'individuo, un doppio camuffamento del suo agire. L'individuo può essere impiegato quale lavoratore nella costruzione, finanche di armi di distruzione di massa, in un ambiente accogliente. Mentre lavora può essere sottoposto ad un sottofondo musicale che di fatto rende più piacevole l'esecuzione delle sue mansioni. La produzione di armi sarà così camuffata in attività lavorativa, falsificando la reale azione eseguita e spostando quindi la coscienza dell'individuo; l'ambito lavorativo stesso sarà poi falsificato in divertimento mediante il piacere indotto dalla musica. In conclusione, il nostro individuo, seppur indirettamente, diventa «assassino per piacere»¹²³.

Il burocrate del regime totalitario nazista, adempiva i suoi compiti quotidiani all'interno di una struttura finalizzata allo sterminio di milioni di persone, senza sentirsi caricato minimamente della responsabilità per le conseguenze, delle quali era perfettamente al corrente, che il suo lavoro operava sulle vittime designate: tale responsabilità, come af-

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 159.

¹²² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 158.

¹²³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 160.

ferma Arendt, era completamente attribuita al capo¹²⁴. Il nostro lavoratore del regime totalitario morbido, analogamente al suo omologo burocrate nazista, si sentirà completamente deresponsabilizzato, ma, a differenza di questo, non avrà timore di disobbedire poiché inconsapevole di eseguire un ordine e, soprattutto, grazie al duplice effetto della falsificazione delle attività e del meccanismo di spostamento, non è assolutamente in grado di comprendere l'effetto del suo agire. Tale ingenuità degli assassini per piacere, generata artificialmente per il raggiungimento dei loro scopi dai produttori senza scrupoli è, afferma Anders, lo scandalo che ci affligge:

Sarebbe un malinteso totale credere che la nostra ammissione della loro ingenuità contraddica la loro classificazione come «assassini per piacere». Vero è al contrario che la differenza specifica di questi assassini per piacere viene messa per la prima volta in rilievo da questa nostra ammissione. Infatti, la natura dell'odierno assassino per piacere consiste appunto in questo, che a lui non è concesso di sapere ch'è un assassino, ma soltanto che è «lieto»¹²⁵.

Oltre allo scandalo dell'ingenuità, l'individuo è afflitto dalla schizofrenia del lavoro, per la quale egli, a differenza del burocrate nazista, non è più in grado di cogliere l'abisso che separa l'innocente piacere della melodia di sottofondo al suo lavorare con la colpa di produrre mezzi di sterminio. Tale malattia, provocata per Anders dalla divisione del lavoro, genera una condizione di divisione stessa dell'individuo lavoratore il quale, quindi, sarà definito «dividuo»¹²⁶:

«Dividui», in questo senso, sono coloro i cui stati d'animo non hanno più nulla a che fare con i motivi di questi stessi stati d'animo; coloro ai quali non è più concesso di avvertire ciò che stanno facendo; e coloro ai quali, perciò, si trasmettono di nascosto surrogati di emozioni e di stati d'animo del tutto estranei all'azione [...].

L'orrore che proviamo per quegli impiegati nei campi di sterminio che solevano lavorare con la massima indifferenza fino a

¹²⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, pp. 516-517.

¹²⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 161.

¹²⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 162.

sera, per dedicarsi anima e corpo, alla fine della loro giornata lavorativa, a emozioni che non avevano nulla a che fare con il loro lavoro (persino Hölderlin leggevano i carnefici); questo nostro orrore per gli «uomini per bene» dell'era tecnologica possiamo concedercelo solo se includiamo noi stessi tra gli oggetti del nostro orrore¹²⁷.

Se, da agenti segreti quali siamo, noi consumiamo nella convinzione di compiere un'attività piacevole, il piacere già di per sé costituirà il fine di tale attività. Pertanto, per i nostri «persuasori occulti»¹²⁸, tale nostra condizione sarà utile a farci compiere azioni i cui obiettivi devono restare a noi ignoti, facendoci credere di aver ottenuto il nostro fine nel piacere che proviamo mentre compiamo tale azione. L'individuo non è più in grado di riconoscere come tali le proprie prestazioni di servizio; il piacere non è più altro rispetto alla mancanza di libertà, anzi, piacere e illibertà procedono di pari passo, nell'accrescersi del primo possiamo riconoscere l'accrescere della seconda. Tale meccanismo di trasformazione del lavoro in consumo e la conseguente trasformazione di tutte le attività in atti di piacere, riesce nell'intento di costruire il modello ideale di stato conformista, raggiunto, per l'appunto, attraverso il totalitarismo del piacere¹²⁹.

Il filosofo descrive le conseguenze di tale condizione sociale dell'individuo, nel suo esprimersi come massa. Il processo di massificazione degli individui, in una condizione di totalitarismo morbido avviene, contrariamente al passato, in modo solistico. Tale massificazione «solistica»¹³⁰, ottenuta a domicilio con l'uso dei mezzi di comunicazione di massa, non confligge affatto con il fine dell'omologazione congruista dello Stato conformista, anzi, è proprio attraverso questa dispersione casa per casa che si raggiunge lo scopo massificatore sopra descritto. La massa solistica possiede il grande pregio, per il potere che l'ha resa tale, di non essere consapevole del suo stato di massa e, pertanto, sarà del tutto paralizzata perché ingenua e priva di un'idea condivisa tra gli individui che la compongono. Una massa raccolta in un uni-

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 163.

¹²⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 164.

¹³⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 166.

co luogo, invece, comunque si sia formata, potrà sempre sfuggire al controllo e trovare una motivazione condivisa di dissenso¹³¹.

Già Heidegger affermava che, con l'avvento della tecnica e la conseguente massificazione solistica, l'individuo aveva raggiunto un nuovo modo di essere nella quotidianità, un'esistenza impersonale, che egli identifica nel «Si (*Man*)», condizione in cui l'individuo, compiendo le sue azioni quotidiane, come tutti gli altri ma in modo solistico, non userà più, ad esempio, la frase "ci divertiamo" sostituendola con quella "ci si diverte".

Il Si ha le sue particolari maniere di essere. Quella tendenza del con-essere (*Mitsein*) a cui abbiamo dato il nome di contrapposizione commisurante, si fonda nel fatto che l'essere-assieme (*Miteinandersein*) come tale si prende cura della medietà (*Durchschnittlichkeit*). La medietà è un carattere esistenziale del Si. Nel Si, ne va, quanto al suo essere, essenzialmente di essa. Esso si mantiene perciò nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accoglie e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. Nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'esserci: il livellamento (*Einebnung*) di tutte le possibilità di essere¹³².

La tecnica irrompe quindi in un contesto sociale così mutato, facendo proprio tale scenario e introducendovi la variante dell'atomizzazione in molteplici singole individualità, consumatrici di prodotti di massa. Perciò il concetto di massa perde definitivamente la sua accezione originale di concentrazione di più individui, per acquistare quella di moltitudine di individui che producono e consumano solisticamente le stesse cose. Le argomentazioni del filosofo trovano conferma nell'osservazione delle masse che si raccolgono in occasione di grandi eventi in luoghi quali stadi o arene. A ben vedere, tali eventi non sono affatto produttori di massa, poiché questa si è già formata in precedenza, mediante il consumo solistico a domicilio e, se si reca all'evento, è solo per ritirare la merce acquistata a domicilio.

¹³¹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 167.

¹³² M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1978, § 27, pp. 215-216.

Nei regimi totalitari del Novecento, la massa doveva essere continuamente in movimento al fine di annientare l'attività del singolo e inibire qualsiasi dissenso eventualmente scaturito in seno alla stessa. Tale dissenso, favorito dalla vicinanza degli individui, si sarebbe potuto rivolgere anche contro coloro i quali avevano costruito la massa stessa. Nel regime totalitario di tipo morbido, o mite, il dissenso è antiquato poiché la massa dispersa è paralizzata e muta. L'effetto sarà duplice: l'individuo è deprivato della sua identità grazie alla fornitura della merce di massa che lo riduce in individuo di massa e, con la fornitura dispersa delle merci, si toglie il potere alla massa di agire come tale.

La società conformista, nella quale l'individuo attraverso un processo di omologazione è reso conforme e congruo alla stessa, è costruita secondo il principio della «medialità»¹³³, il far convergere fenomeni e condizioni che, in natura, occuperebbero posizioni speculari. Il consumatore, nella società conformista, è lavoratore a domicilio. Il lavoratore è consumatore anche nel proprio posto di lavoro, nel quale tuttavia sarà inoccupato. Il disoccupato, in quanto consumatore, sarà lavoratore a domicilio. Il lavoro è divertimento e questo è la forma con la quale, attraverso l'illusione del piacere, l'individuo, sempre lui, perde la sua libertà:

No, il sistema conformistico non ha bisogno di fissare ogni singola mossa, di dettare ogni singola frase, di controllare ogni singola parola. Dato che esso ci ha già determinati *avant la lettre*, può sempre permettersi di essere generoso, può sempre restare liberale.

Tuttavia non è liberale nonostante che, ma perché è un sistema totale.

Non è terroristico nonostante che, ma perché è morbido.

E noi non siamo le vittime nonostante che, ma perché non avvertiamo la nostra servitù.

Ci lascia le mani libere per le nostre opere?

Sì. Perché le nostre mani sono opera sua¹³⁴.

¹³³ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 169.

¹³⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 171.

8. Conclusioni

Günther Anders ha offerto un contributo sostanziale alla riflessione sulla condizione dell'uomo nell'epoca contemporanea. La tecnica, avocando a sé il ruolo e il potere del despota, spossando quindi l'uomo di tale potere, ha invaso ogni ambito della vita umana irrompendo prepotentemente in ogni suo aspetto. Il lavoro, il tempo libero, il divertimento e le relazioni sociali in genere, in misura sempre crescente, sono state dapprima influenzate e poi del tutto manipolate dalla tecnica che, sostiene Anders, diventa sempre più un soggetto della storia in un mondo del quale l'uomo, ormai essere antiquato, sta perdendo il controllo.

È un dominio totale, quello della tecnica, che si è affermato in un modo completamente nuovo e straordinariamente efficace, un totalitarismo morbido poiché privo del requisito della violenza, che agisce mediante il terrore mite della lusinga, della comodità e del divertimento, trasformando le coscienze degli individui per renderle congrue alla merce. La supremazia di questa nuova forma di dominio su quelle precedenti è conclamata dalla convinzione che dimostrano gli individui assoggettati a tale regime, di essere liberi. L'individuo, trasformato in consumatore solistico a domicilio, è completamente massificato nella sua solitudine e, per tale via, anche il concetto politico di massa subisce una mutazione radicale che ne annienterà le sue capacità politiche storicamente riconosciute.

Tale visione è presente anche nella riflessione di Arendt, che in *Vita activa* afferma:

Nelle condizioni dell'epoca moderna, questa privazione di rapporti "oggettivi" con gli altri e di una realtà garantita attraverso di essi è diventato il fenomeno di massa della solitudine, dove ha assunto la sua forma più estrema e più disumana. La ragione di questa esasperazione sta nel fatto che la società di massa non solo distrugge la sfera pubblica, ma anche quella privata, priva gli uomini non solo del loro posto nel mondo ma anche della loro dimora privata¹³⁵.

Come Anders, anche Arendt vede trapelare, dal consumismo e dal conformismo, tendenze totalitarie che si manifestano nell'incapacità

¹³⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964, p. 44.

umana di aprirsi al mondo, di rivoluzionare se stessa, di acquisire la capacità di decidere e di generare una società nuova, politicamente attiva. Entrambi i filosofi temono che l'uomo possa essere ridotto ad un fascio di reazioni manipolabili: in Anders, dalla tecnocrazia della megamacchina; in Arendt, dalla morte della politica¹³⁶. L'affinità, in questo, del loro pensiero può essere colta anche nell'analisi delle loro riflessioni sulla teoria del male, così come esposte nell'opera di Arendt *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, e nella lettera aperta di Anders al figlio di Eichmann, dal titolo *Noi figli di Eichmann*. I due scritti, pubblicati nel 1964 in Germania, nel denunciare l'omicidio di massa organizzato con la divisione del lavoro e la mancanza di coscienza dei suoi autori, evidenziano la sconcertante continuità tra il regime nazista e i decenni seguenti. Il male diviene banale, l'omicidio di massa diviene *routine*¹³⁷. L'erosione del pensiero critico dell'agente, sfocerà in una devastante perdita di responsabilità per la quale l'individuo, ormai completamente alienato dalle conseguenze delle sue azioni, non sarà più in grado di riconoscere gli effetti causati dal suo agire.

Attraverso il meccanismo di spostamento, l'individuo sarà portato a considerare le sue azioni in un ambito diverso da quello al quale esse appartengono. Il lavoro diverrà quindi divertimento e le azioni più ignobili assumeranno gli abiti del lavoro. Tali considerazioni, che hanno accompagnato Anders in tutto il suo percorso filosofico, compiono un ulteriore passo in avanti in uno degli ultimi suoi scritti, *L'odio è antiquato*¹³⁸. L'opera, nella sua straordinaria semplicità, conduce il lettore in una disarmante riflessione sull'inutilità dell'odio come motivazione all'origine dei conflitti bellici contemporanei e sul terribile rimpianto che l'umanità dovrebbe provare per aver perso tale sentimento.

Bei tempi erano quelli in cui i soldati si minacciavano e si massacravano a vicenda e in cui le guerre erano combattute da uomini capaci di odiare! Si trattava comunque di esseri umani. E coloro che si odiavano reciprocamente potevano un giorno, in determinate circostanze, anche smettere di odiare; e così smettere di

¹³⁶ Chr. Dries, *Günther Anders e Hannah Arendt: schizzo di una relazione*, cit., p. LXIV.

¹³⁷ Chr. Dries, *Günther Anders e Hannah Arendt: schizzo di una relazione*, cit., pp. LXVI-LXVII.

¹³⁸ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 57.

combattere; e così smettere di sterminare; o forse persino iniziare ad amarsi.

I computer invece non possono smettere di combattere giacché in loro non c'è odio da spegnere. Per non parlare di amore¹³⁹.

Il pensiero di Anders è completamente pessimista e l'assenza di speranza che lo pervade è disarmante. Non si riesce a cogliere, nell'analisi del suo pensiero, la minima possibilità di superare il totalitarismo delle macchine. L'uomo, totalmente congruista, sembra aver perso la capacità di pensare in modo libero un mondo differente. Tale visione esprime una radicale presa di coscienza dell'ineluttabile destino umano di assoggettamento al potere totalitario della tecnica. Non s'intravede la possibilità di reazione da parte di una qualsiasi porzione di umanità ancora non conformata e quindi capace, anche grazie agli stimoli di pensatori quali Anders, nella sua consapevolezza del dramma che sta vivendo, di reagire e orientare la propria azione al fine di arrestare tale processo.

È proprio questo il confine che separa la visione apocalittica andersiana dalla prospettiva più possibilista di Arendt che, pur riconoscendo come nel mondo moderno l'agire dell'uomo in quanto *zoon politikón* sia oramai divenuto impossibile, ha tuttavia insistito sul fatto che tale agire rappresentasse l'unica attività in grado di porre in rapporto diretto gli uomini tra loro, senza la mediazione di cose materiali. L'agire politico consentiva l'affermarsi di ogni attività politica ma oggi, nella modernità, è stato sconfitto tanto dall'affermarsi della vita contemplativa quanto dal trionfo dell'*homo laborans*, l'uomo il cui agire ha come unico presupposto la conservazione materiale della propria esistenza. Tale visione, pur pessimista, lascia comunque trasparire la speranza e la fiducia di Arendt nella forza del pensiero, il cui esercizio è ancora possibile ed efficace, sebbene solo in quei luoghi nei quali, ancora, vi è libertà politica.

In un contesto di conformismo e congruismo, l'unica arma ancora a disposizione dell'uomo che intende sottrarsi all'omologazione e che comprende come, anche in un contesto apparentemente favorevole quale la democrazia, si possano coltivare i germi della schiavitù, rimane il libero pensiero. L'uomo è l'unico essere in grado di distruggere se stesso grazie alla forza del pensiero ma, proprio in questa, risiede l'unico baluardo di speranza e, come afferma Arendt nell'ultima pagina di *Vita*

¹³⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, II, p. 58.

activa: «il pensiero è sempre stato ritenuto, forse erroneamente, appannaggio di pochi. Forse non è presunzione credere che questi pochi sono ancora numerosi nel nostro tempo. Può non avere importanza, o averne poca, per il futuro del mondo; non è senza importanza per il futuro dell'uomo»¹⁴⁰.

¹⁴⁰ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 242.

Riferimenti bibliografici

- G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale, II*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione*, Bari, Palomar, 1993.
- G. Anders, *Eccesso di mondo – Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Milano, Eterotopia, 2000.
- G. Anders, *La catacomba molussica*, Bologna, Lupetti - Edizioni di Comunicazione, 2008.
- G. Anders, *L'odio è antiquato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, Firenze, La Giuntina, 1995.
- G. Anders, *La battaglia delle ciliegie. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, Roma, Donzelli, 2012.
- G. Anders, *Ketzereien*, München, Beck, 1982.
- H. Arendt, *Vita activa, la condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964.
- H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1999.
- H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.
- H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.
- Aristotele, *Politica*, tr. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano, Bompiani, 2000.
- R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Bari, Laterza, 1938.
- U. Eco (a cura di), *L'Antichità – Grecia*, Milano, EM Publishers, 2012.

- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1978.
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Milano, Bompiani, 2000.
- I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2003.
- K. Marx, *Il capitale*, Roma, Newton & Compton, 1996.
- Platone, *La Repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- P.P. Poggio (a cura di), *L'altronovecento, comunismo eretico e pensiero critico. Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, Milano, Jaca Book, 2011.
- B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- B. Spinoza, *Trattato politico*, Pisa, Ets, 1999.
- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 1972.
- A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano, Bur-Rizzoli, 1982.

Il repubblicanesimo e la questione del potere costituente

di Marco Goldoni
(Università di Glasgow)

The revival of republican political philosophy has certainly impacted upon many different areas. Obviously, its main contribution is on politics. However, contemporary republican theory actually fails to redeem an autonomous conception of politics. Despite the recognition of the central role of contestation, republican political theory either moralises or legalises politics. In this way, all the epistemic and normative potential of the idea of contestation is attenuated, up to a point where this idea does not add a particular value to republicanism. Astonishingly, there is no discussion of constituent power; but if republican political theory wants to remain true to its own aspirations, it has take into account the reflexive dimension of politics.

Keywords: *Constituent Power, Constituted Powers, Republicanism, Political Reflexivity, Liberal Constitutionalism*

La ripresa del repubblicanesimo nel dibattito contemporaneo¹ è stata generata, almeno in parte, dalla necessità di rivitalizzare le virtù della politica e della cittadinanza attiva. L'accusa principale mossa dai neo-repubblicani al liberalismo consiste nell'aver ridotto la libertà politica alla libertà negativa. Così facendo avrebbero perso di vista un importante aspetto della libertà. Come è noto, la principale ispirazione della riflessione neo-repubblicana è l'attenzione per una concezione della li-

¹ La letteratura sul tema è troppo vasta per essere citata per esteso. I testi principali di questa ripresa neo-repubblicana sono P. Pettit, *Repubblicanesimo*, Milano, Feltrinelli, 2000, e Q. Skinner, *La libertà*, Torino, Einaudi, 2000; si veda, inoltre, per un'introduzione, M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2000. Di recente, due collezioni di saggi testimoniano lo stato dell'arte del dibattito neo-repubblicano: C. Laborde - J. Maynor (a cura di), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2008; S. Besson - J. Luis Martí (a cura di), *Legal Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

bertà come assenza di dominio². La presa d'atto che l'assenza di dominio occupi un ruolo costitutivo per la libertà repubblicana qualifica tale corrente di pensiero come potenziale alternativa alle principali versioni della democrazia liberale. Eppure, nonostante la ripresa degli studi repubblicani e la loro espansione in ambito giuridico e politico, rimane l'impressione di una traduzione istituzionale di tali idee alquanto convenzionale, ossia molto vicina al costituzionalismo liberale. Nei due paragrafi successivi verranno prese in esame due influenti versioni del neo-repubblicanesimo, una più attenta alla dimensione giuridica del costituzionalismo, l'altra più legata all'aspetto politico. In entrambi i casi, emergono i limiti di un'interpretazione del repubblicanesimo inteso come copia meno pallida del costituzionalismo liberale. Rispetto a quest'ultimo, la differenza specifica di tale neo-repubblicanesimo risiede nel primato attribuito al disaccordo e alla contestazione. Nella versione giuridica del repubblicanesimo, il disaccordo viene incanalato in una forma di ragion pubblica rappresentata dalle corti o da agenzie indipendenti. Nella versione più attenta alla politica ordinaria, il disaccordo viene gestito attraverso il processo politico elettorale. In entrambi i casi, la tradizione e la filosofia repubblicana vengono interpretate in maniera alquanto riduttiva. Si fa sentire, ad esempio, la mancanza di un'appropriata riflessione sul ruolo del conflitto nella politica repubblicana³. Non è quindi sorprendente vedere che le istituzioni proposte dal neo-repubblicanesimo vengano interpretate in modo molto vicino al liberalismo contemporaneo⁴. In breve, si potrebbe dire che nel rapporto con il liberalismo si preferisce sottolineare le continuità piuttosto che le rotture. Pertanto, al fine di evidenziare le discontinuità con la tradizione

² Il più recente e sistematico tentativo di sviluppare l'idea di libertà come assenza di dominio in senso normativo è F. Lovett, *A General Theory of Domination*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

³ Per una trattazione del tema del conflitto in una prospettiva repubblicana ed una distinzione fra una linea conflittualista ed una anti-conflittualista, si rinvia a L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 22; cfr. Th. Casadei, *La traiettoria del repubblicanesimo conflittualista*, «Diritto e questioni pubbliche», 5 (2005), pp. 131-155.

⁴ Non mancano, tra l'altro, i tentativi di mostrare che alcuni autori liberali (soprattutto John Rawls) si muoverebbero a partire da presupposti condivisi dal repubblicanesimo. Si veda, ad esempio, E. Dali, *Non-Domination as a Primary Good: Re-Thinking the Frontiers of the Political in Rawls*, «Jurisprudence», 2 (2012), pp. 37-72.

liberale, sarà necessario affrontare la nozione di potere costituente e la diversa interpretazione che il repubblicanesimo può offrire di tale idea⁵.

Nella sezione conclusiva vengono sviluppate le conclusioni che derivano da una simile ripresa del potere costituente. Esse riguardano innanzitutto la concezione della politica repubblicana. La politica viene intesa dai neo-repubblicani come strumentale rispetto alla realizzazione del bene della libertà come assenza di dominio. La direzione intrapresa dai neo-repubblicani è improduttiva se lo scopo è quello di rivitalizzare la dimensione politica. Per questa ragione verrà argomentato, nell'ultima sezione, che occorre pensare la politica (in particolare la politica costituzionale) in modo autonomo, ossia come una dimensione di valore intrinseco, ma non ultimo⁶, che rimanga costitutivamente aperta ad una piena auto-riflessività. Questo aspetto è decisivo per evitare che il repubblicanesimo si riduca ad una variante del liberalismo. In breve, la riflessività della politica mantiene aperta la possibilità che il conflitto possa avere luogo anche sui termini stessi entro i quali si pone il conflitto. Quello che si cercherà di mostrare nei paragrafi successivi è che il neo-repubblicanesimo ignora la piena riflessività della politica e il suo potenziale espansivo, a favore di un contenimento del conflitto tramite il diritto costituzionale oppure la politica ordinaria (*id est*, elettorale).

È necessario introdurre un *caveat* di natura metodologica prima di procedere oltre. La teoria neo-repubblicana ha tentato di sintetizzare la dimensione storica e quella teorico-normativa. In questo articolo verrà privilegiata soltanto la seconda dimensione a scapito della prima. Ossia, la critica ai limiti politici del neo-repubblicanesimo viene articolata solo sul piano teorico-normativo, lasciando l'analisi del legame con la tradizione del repubblicanesimo classico e moderno per un'altra oc-

⁵ Data la varietà di liberalismi si rischia, usando l'etichetta liberale, di raggruppare sotto la stessa categoria, teorie fra loro alquanto diverse. Qui per costituzionalismo liberale si intende quella corrente che individua il valore del diritto costituzionale principalmente nella sua funzione di limite o contenimento del potere politico in chiave di tutela dei diritti individuali.

⁶ Un valore è ultimo quando viene considerato superiore agli altri e quindi in grado di stabilire la finalità dell'agire. Questa concezione dei valori presuppone una gerarchia e quindi la loro misurabilità. Un valore, invece, si definisce intrinseco quando, in un ambito di valori incommensurabili, è in grado di fornire ragioni per agire in modo autonomo, ossia senza richiamare nessun altro valore nella giustificazione. La distinzione è tracciata, in maniera molto chiara, da J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 186.

casione. L'assunto di fondo è che rivalutare il repubblicanesimo significa, pertanto, ritornare a discutere delle modalità di produzione che investono la politica, il diritto o l'economia⁷. Di conseguenza, il repubblicanesimo deve confrontarsi con il tema del potere costituente in modo diverso da quanto viene proposto dal liberalismo.

1. *Repubblicanesimo e costituzionalismo giuridico*

Il tratto comune del primo genere di neo-repubblicanesimo, prevalente nel corso degli ultimi due decenni dello scorso secolo, è quello di attribuire al diritto un ruolo costitutivo dell'agire politico. In tal senso si può dire che il tipo di costituzionalismo promosso da questi neo-repubblicani sia di natura eminentemente giuridica. La prima ondata della ripresa neo-repubblicana è di matrice anglosassone e viene recepita, in ambito giuridico, in particolare nel dibattito interno al costituzionalismo americano. Nel corso degli anni Ottanta, Frank Michelman è stato certamente il più influente esponente di tale forma di neo-repubblicanesimo⁸. Pur avendo Michelman rivisto la propria adesione alla filosofia repubblicana, un riferimento ai suoi scritti repubblicani è ancora oggi utile per mostrare quale forma assuma la versione prevalentemente giuridica di tale dottrina⁹. Come è noto, la ripresa dei temi repubblicani si concentra, in questi lavori di Michelman, sulla necessità di rivitalizzare la cittadinanza e sulle pratiche che egli definisce giusgettiche. La sua intenzione è quella di mettere in evidenza come il diritto possa essere parte integrante di una cittadinanza attiva e, invece di limitare l'agire politico, esso rappresenti il tratto essenziale (ed organizzativo) della deliberazione verso il bene comune. In *Law's Republic*

⁷ Il valore di questa possibilità viene intravisto, ma non sviluppato, da C. Laborde - J. Maynor (a cura di), *Political Theory and Republicanism*, cit., pp. 13-14.

⁸ Si vedano anche gli scritti repubblicani di Cass Sunstein: *Interest Groups in American Constitutional Law*, «University of Chicago Law Review», 39 (1985), pp. 29-87; *Beyond the Republican Revival*, «Yale Law Journal», 97 (1988), pp. 1539-1589.

⁹ Il riferimento va a tre scritti in particolare: *Traces of Self-Government*, «Harvard Law Review», 100 (1986), pp. 4-68; *Law's Republic*, «Yale Law Journal», 97 (1988), pp. 1494-1535; *Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights*, «Florida Law Review», 41 (1989), pp. 443-490. Parte dell'impatto di questi scritti è dovuto al fatto che Habermas, nel confrontarsi con il repubblicanesimo, ha scelto Michelman come principale rappresentante di questa teoria: J. Habermas, *Fatti e norme*, Milano, Guerini, 1996, cap. 6.

viene proposta una definizione della libertà politica nella quale il ruolo prominente delle istituzioni non può passare inosservato: la libertà politica corrisponde «alla realizzazione della libertà personale attraverso il potere sociale istituzionalizzato che regola il conflitto sociale»¹⁰. Con accenti habermasiani, Michelman propone di vedere nel diritto costituzionale un aspetto equiprimordiale all'agire politico. Per meglio dire, il diritto diviene condizione costitutiva dell'agire politico¹¹. Tale visione del rapporto fra diritto e politica rientra a pieno titolo nella tradizione repubblicana e, come si vedrà, viene adottata anche da Pettit.

Più specificamente, Michelman individua nel diritto il medium attorno al quale la comunità organizza e comprende i conflitti che la attraversano. Nell'affrontare la questione dell'interpretazione costituzionale, centrale nella prassi politica statunitense, egli si riferisce esplicitamente ad un fondo normativo a disposizione dell'agire politico¹². L'ordinamento costituzionale, più precisamente i suoi aspetti fondamentali, vengono presentati come risorse che permettono una politica partecipata: «la concezione repubblicana non è meno legata all'idea dell'attività politica popolare come sola fonte e garanzia dei diritti, che all'idea del diritto, compresi i diritti soggettivi, come preconditione della buona politica. La visione repubblicana pertanto richiede una qualche concezione del modo in cui le leggi e i diritti possono essere libere creazioni dei cittadini e, allo stesso tempo, i dati normativi che costituiscono e sottendono un processo politico capace di creare diritto costitutivo»¹³. Come viene presentato il disaccordo e di conseguenza quale conflitto venga ammesso e in quali forme, è questione condizionata dal canale giuridico di comunicazione. Non sorprende, pertanto, che il diritto venga considerato come il luogo naturale dove avviene la ri-composizione del conflitto e si eserciti una prassi deliberativa. Si noti che in questo modo il repubblicanesimo giuridico interpreta il conflitto come attività organizzata da status o posizioni giuridiche già date¹⁴. Il

¹⁰ F. Michelman, *Law's Republic*, cit., p. 1495 n. 2.

¹¹ F. Michelman, *Always Under Law*, «Constitutional Commentary», 12 (1996), pp. 227-247.

¹² F. Michelman, *Law's Republic*, cit., p. 1504.

¹³ F. Michelman, *Law's Republic*, cit., pp. 1504-1505.

¹⁴ È quindi coerente l'interesse di Michelman per il patriottismo costituzionale: F. Michelman, *Morality, Identity and Constitutional Patriotism*, «Ratio Juris», 14 (2002), pp. 253-271; cfr. J. Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

riconoscimento dell'importanza dei ruoli determinati dal diritto non va sminuito poiché si basa su un'intuizione corretta: il diritto costituzionale è uno dei possibili modi di organizzare e mettere in forma il conflitto¹⁵. Il problema è che il ricorso al diritto come *unico* ed *esclusivo* strumento di risoluzione del conflitto e come medium comunicativo fra cittadini porta con sé conseguenze insidiose¹⁶. La prima è l'esclusione di una serie di prospettive sul conflitto che non appartengono (o non vengono riconosciute) (d)al registro giuridico. Il diritto fornisce le coordinate entro le quali il conflitto può essere percepito come tale, dispiegarsi e venire infine addomesticato: fra queste coordinate è opportuno ricordare il sistema dei diritti soggettivi, i test adottati dalle corti per giudicare sul bilanciamento nel conflitto fra diritti, la nozione di danno giuridico. In tal modo, il linguaggio giuridico non esclude il conflitto, ma ne determina le opzioni (e le loro articolazioni) in modo selettivo. Quanto rimane al di fuori della sfera giuridica non viene registrato come possibile prospettiva sul conflitto e quindi rimane esclusa. In breve, nessun conflitto politico può realmente essere inteso come tale se non viene espresso attraverso la grammatica del diritto costituzionale.

Date queste coordinate, non è quindi sorprendente che per il Michelman repubblicano sia la Corte Suprema a rappresentare il paradigma della ragione pubblica e a fornire la principale sede istituzionale della deliberazione popolare¹⁷. Si tratta, come si può notare, di una ricostruzione idiosincratica del pensiero repubblicano¹⁸. In pratica lo spazio della politica partecipata sarebbe ridotto al dialogo con e fra i membri della Corte Suprema. Nella migliore delle ipotesi, si può pensare ad un dialogo fra i movimenti e la Corte, pur sempre in un contesto

¹⁵ Per una ricognizione del rapporto fra diritto costituzionale e conflitti si veda G. Azariti, *Diritto e conflitti*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

¹⁶ Uno dei problemi dell'analisi di Michelman è quella di aver fatto del modello statunitense, dove la costituzione gioca un ruolo fondamentale nei processi di identificazione del cittadino, un modello esemplare del ruolo del diritto costituzionale. In tal senso, un approccio culturale al diritto costituzionale restituisce una visione meno parrocchiale della natura delle costituzioni e della loro natura: cfr. P. Kahn, *Lo studio culturale del diritto*, Reggio Emilia, Diabasis (in corso di pubblicazione).

¹⁷ Cfr. P. Kahn, *Legitimacy and History*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 188-194.

¹⁸ Si vedano le forti perplessità espresse da K. Abrams, *Law's Republicanism*, «Yale Law Journal», 97 (1988), p. 1592. Un'altra dura critica ad un'idea di repubblicanesimo fondata sul paradigma del controllo di costituzionalità viene da A. Tomkins, *Our Republican Constitution*, Oxford, Hart, 2005, pp. 44-46.

deliberativo. Secondo Cass Sunstein, per riprendere il lavoro di un altro autore in precedenza definitosi neo-repubblicano, la sede della politica deliberativa è il Congresso, ma è necessario che sia i giudici che i politici deliberino con spirito empatico, ossia cercando di capire le altre posizioni presenti nel dibattito e tenerle in debito conto. Questa dimensione deliberativa del dialogo democratico non viene integrata da un'attenta valutazione delle proprietà dell'aspetto conflittuale della politica. La comunicazione politica si traduce in una ragione pubblica giuridicizzata, dove gli argomenti che vengono proposti assumono la forma di un'esposizione di argomenti di fronte ad una Corte Suprema¹⁹. Di conseguenza, i conflitti che attraversano la comunità vengono pensati esclusivamente in termini giuridici. Qui si può intravedere il momento dworkiniano degli scritti neo-repubblicani: il diritto costituzionale fornisce il codice di comunicazione con il quale la comunità pensa la propria identità²⁰. Naturalmente Michelman nota che, a differenza di Dworkin, la sua corte suprema non è composta da un singolo giudice erculeo, il quale in maniera isolata raggiunge il risultato corretto della decisione, ma da una pluralità di membri togati²¹. L'integrità del diritto non esclude l'introduzione nel dialogo di diversi punti di vista rappresentati dai giudici. Viene così garantito il pluralismo delle posizioni secondo uno schema che fa della Corte Suprema il luogo della rappresentazione delle differenze presenti nella comunità. L'assunto sul quale si basa questa visione del ruolo della Corte Suprema è quello dell'impossibilità di una partecipazione effettiva e diretta dei cittadini in Stati di dimensioni notevoli. La Corte viene quindi proposta come il luogo ideale nel quale si realizza l'autogoverno. L'interpretazione costituzionale diventa quindi esercizio di autogoverno collettivo. Si tratta, come si può ben vedere, di una concezione molto riduttiva e minimale della rappresentanza politica e dell'autogoverno con la quale il dialogo politico viene ricondotto, nella migliore delle interpretazioni, al confronto/dialogo fra movimenti sociali e corti²².

¹⁹ Come è noto, questa è la posizione di John Rawls in *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, lezione VI.

²⁰ La vicinanza è stata notata da diversi autori. Si veda quanto scritto, a proposito, da G. Bongiovanni, *Teorie costituzionalistiche del diritto*, Bologna, Clueb, 2000.

²¹ F. Michelman, *Law's Republic*, cit., p. 1508.

²² Si veda, di recente, R. Siegel, *Constitutional Culture, Social Movements Conflict and Constitutional Change: The Case of the De Facto ERA*, «California Law Revi-

Negli anni Novanta, la concezione giuridica del neo-repubblicanesimo ha trovato la sua massima espressione nell'opera di un filosofo come Philip Pettit, il quale, come noto, fonda la sua filosofia repubblicana sull'idea di libertà come assenza di dominio, ossia una terza concezione della libertà che viene intesa come assenza di interferenza arbitraria. Secondo questa versione del neo-repubblicanesimo, l'interferenza sull'agire di una persona è legittima, ma solo se sostenuta da ragioni condivise. Queste formano, a loro volta, il nucleo della ragione pubblica e determinano quando l'interferenza diventa arbitraria (ossia, quando non è giustificabile facendo riferimento alla ragion pubblica). Il diritto assicura che l'interferenza non avvenga in maniera arbitraria, ma nel rispetto delle ragioni condivisibili. Si noti che secondo Pettit la differenza principale fra liberalismo e repubblicanesimo viene identificata nella diversa concezione del diritto: «nella tradizione repubblicana la libertà viene concepita come una condizione che esiste solo in presenza di uno stato di diritto degno di questo nome. Come le leggi creano l'autorità di cui fruisce chi governa, così le leggi creano la libertà che i cittadini possiedono in comune»²³.

Al cuore del sistema istituzionale immaginato da Pettit, sulla falsariga delle democrazie costituzionali contemporanee, rimane il canale della democrazia "editoriale". Quindi l'aspetto della contestazione contro le decisioni dell'autorità diviene prevalente rispetto all'ideale dell'autogoverno collettivo²⁴. Come Pettit ricorda, «l'assenza di arbitrio richiede non tanto il consenso quanto la possibilità di contestare le decisioni»²⁵. Con parole che sembrerebbero ancora più nette, Pettit ricorda che la differenza principale fra costituzionalismo liberale e repubblicano viene data dal rigetto della centralità del consenso da parte dei repubblicani: «si può concepire la democrazia alla luce di un modello centrato più sul conflitto e la contestazione che sul consenso. Alla luce di questo modello un governo apparirà democratico, rappresenterà cioè una forma di governo sottoposta al controllo popolare, se gli individui,

ew», 94 (2006), pp. 1323-1419; nel contesto europeo cfr., invece, D. Della Porta, *Social Movements: An Introduction*, Oxford, Wiley, 2006.

²³ P. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 49.

²⁴ Per una proposta neo-repubblicana incardinata sull'idea di libertà positiva, si rinvia a I. Honohan, *Civic Republicanism*, London, Routledge, 2002; per un repubblicanesimo contrapposto al liberalismo, ma sulla base dell'idea di assenza di dominio, cfr. J. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, London, Polity, 2003.

²⁵ P. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 222.

individualmente o collettivamente, godranno permanentemente della possibilità di contestare le decisioni prese dal governo»²⁶.

Resta da chiedersi quale genere di conflitto esprima l'ideale "contestatorio" di Pettit. A ben vedere, si tratta di un'idea piuttosto innocua di contestazione, o quantomeno parziale. In primo luogo, la contestazione deve avvenire entro confini ben precisi determinati dal fatto che il disaccordo può essere solamente ragionevole. L'influenza o il controllo che i cittadini possono esercitare viene confinata nell'ambito delle ragioni che sono egualmente accettabili da tutti. Non è possibile, secondo Pettit, ammettere una forma di conflitto più intensa, ossia in grado di mettere in discussione il quadro o la cornice entro la quale si esprime la contestazione. In altri termini, la contestazione viene sempre incanalata attraverso i poteri costituiti e deve fare riferimento ad un repertorio di ragioni condivise dai soggetti coinvolti nella contesa. Come è stato notato da Luca Baccelli, «l'idea della contestabilità sembra scolorarsi in una sorta di autodisciplina di chi contesta, mentre emerge in primo piano una ricettività delle istituzioni che mostra tratti paternalistici»²⁷.

Con queste riflessioni non si vuole appiattire l'idea di conflitto in Pettit su quella proposta da molti autori liberali. La sua idea di diritto, poi, differisce da quella liberale, almeno nella versione proposta da Hobbes e da Jeremy Bentham²⁸. Il diritto in chiave neo-repubblicana viene letto come costitutivo della libertà di agire assieme; al contrario della teoria di Bentham, per la quale la libertà consiste nel poter fare ciò che il diritto non proibisce, Pettit attribuisce al diritto il potere di rendere possibile l'agire grazie alla presenza delle istituzioni. Eppure l'enfasi sull'idea che la libertà politica si costituisca tramite il diritto rimane intrappolata ad un'idea contraddittoria del rapporto fra diritto e politica. Dei limiti di tale impostazione Pettit sembra essere divenuto progressivamente più avvertito: nel suo più recente lavoro, egli è costretto ad introdurre l'idea di potere costituente per poter rendere conto del modo nel quale l'agire politico per poter essere produttivo non possa essere contenuto dentro le maglie dei poteri costituiti²⁹. Anche in

²⁶ P. Pettit, *Repubblicanesimo*, cit., p. 225.

²⁷ L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, cit., p. 112.

²⁸ P. Pettit, *Law and Liberty*, in S. Besson - J. Martí (a cura di), *Legal Republicanism*, cit., pp. 49-57.

²⁹ P. Pettit, *On People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 288-292.

questo caso, tuttavia, Pettit risolve troppo facilmente il paradosso del rapporto fra costituente e costituito³⁰, secondo un'equazione che ricorda la costruzione del soggetto costituente in Sieyès. La contestabilità delle istituzioni risiede, secondo Pettit, prima di tutto nel «popolo costitutivo (*constituting people*)», qui inteso come popolo diverso rispetto a quello rappresentato. Pettit postula così l'esistenza di due aspetti del soggetto collettivo: il primo, costitutivo, si manifesta quando «i membri della popolazione si attivano come cittadini per determinare come le cose (*things*) devono essere organizzate e gestite»³¹. Esso assume «una presenza diretta nelle elezioni e nei referendum e una presenza mediata nelle autorità che compongono il governo nonché [...] in quei movimenti sociali che contestano le proposte del governo»³². Il popolo costituito, invece, è equivalente allo Stato e, per esplicita ammissione dello stesso Pettit, deve essere inteso nel senso datogli da Rawls. Entrambi i popoli (costitutivo e costituito) sono responsabili per la costituzione che li governa, ma solo il primo può sostituire la costituzione in modo integrale con una nuova e, seguendo l'argomento di Pettit, generando un nuovo popolo costituito. Tuttavia, viene da chiedersi come sia possibile per il 'popolo costituente' agire in libertà se le sue decisioni vengono prese al di fuori dei poteri costituiti e da quel set di ragioni condivise che costituiscono la ragion pubblica. Come si stabilirà, ad esempio, se un esercizio di potere costituente sia arbitrario o meno?

Il problema è che il momento repubblicano in autori come Michelman e Pettit viene intravisto nel ruolo del diritto come strumento di contenimento e soluzione del conflitto. L'ideale del governo della legge si inverte in un ordinamento costituzionale che predetermina e contiene il disaccordo attorno ad una serie di ragioni che formano la cosiddetta ragion pubblica. Il momento mistificante di questa concezione va localizzato nell'idea che il diritto si trovi di fronte ad un conflitto per così dire nudo, quando invece, una volta codificato attraverso categorie giuridiche, il conflitto viene già istituzionalizzato e costretto dentro una cornice che ne determina linguaggio e spesso pure i contenuti. In breve, il conflitto viene qui inteso secondo coordinate dettate da categorie giuridiche come quelle di diritti soggettivi, libertà fondamentali, contratti, obbligazioni etc etc. Seguendo tale logica, si può rivendicare un danno

³⁰ Sul quale si veda, in generale, M. Loughlin - N. Walker (a cura di), *The Paradox of Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

³¹ P. Pettit, *On People's Terms*, cit., p. 286.

³² *Ibidem*.

subito o la protezione di un diritto solo facendo riferimento ad una serie di descrizioni e di attribuzioni che qualificano un discorso come specificamente giuridico. In altre parole, spesso il conflitto viene ‘ospitato’, e quindi sussunto, dal codice comunicativo del diritto. Occorre precisare, a questo punto, che il rapporto fra diritto e conflitto non è univoco. Il diritto non rappresenta solo una soluzione per il conflitto. Seguendo la lezione di Luhman, si possono riconoscere al diritto altre due funzioni rispetto al conflitto³³. Anzitutto, il diritto può prevenire l’insorgere del conflitto. In diversi casi, il diritto crea delle aspettative, garantite dall’ideale della certezza del diritto, resistenti al conflitto. In tal modo, gli incentivi ad entrare in un conflitto vengono fortemente limitati. Inoltre, il diritto può anche essere costitutivo del conflitto. Questo è il caso, ad esempio, di una enorme disparità di status o poteri fra le parti in contesa, oppure quando qualcuno o un gruppo di persone si trovi in una situazione di minoranza³⁴. Tuttavia, sovrapponendo le due possibili relazioni fra diritto e conflitto, il costituzionalismo repubblicano finisce per dimenticare che una volta formalizzate in termini giuridici, le opzioni per risolvere un conflitto vengono limitate e contenute. È importante ribadire che esse non perdono di valore per questa ragione, ma sono ben lungi dall’esaurire l’orizzonte dei possibili disaccordi. In definitiva, il repubblicanesimo viene inteso come invito ad interpretare il conflitto come prassi argomentativa esperita attraverso il linguaggio giuridico. In tal modo, ogni possibile sfida attorno al modo in cui il conflitto è rappresentato (in un certo senso, il meta-conflitto sui modi di porre il conflitto) viene normalizzata e pertanto svuotata di significato. La comunità politica viene rappresentata come un organismo pacificato e gli aspetti essenziali della ragione pubblica sottratti al disaccordo. In altri termini, la comunità viene data come *a priori* giuridicizzato perchè la questione di cosa essa sia è rimossa e pertanto sottratta alla comunità stessa. Non a caso, in ambito statunitense, il cambiamento costituzionale viene sovrapposto ad un cambiamento di interpretazione costituzionale³⁵. La trasformazione dei tratti fondamentali dell’ordinamento non entra nello scenario descritto da questo repubblicanesimo giuridico. Nel complesso, una simile declinazione della teoria repubblicana finisce per

³³ N. Luhmann, *Law as a Social System*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (cit. in E. Christodoulidis, *Law and Reflexive Politics*, Dordrecht, Springer, 1998, p. 129).

³⁴ E. Christodoulidis, *Law and Reflexive Politics*, cit., pp. 229-230.

³⁵ Esempio, in tal senso, il volume di J. Rubenfeld, *Revolution by the Judiciary*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2005.

premiare il ruolo di contenimento della politica svolto dal diritto costituzionale. Il costituzionalismo assume quindi una veste statica e gli aspetti dinamici che potrebbero essere nutriti dal disaccordo radicale rimangono esclusi. Diventa chiaro, alla luce di quanto visto fino ad ora, che almeno da un punto di vista istituzionale, una contemporanea democrazia costituzionale (provvista di controllo diffuso od accentrato di costituzionalità e di una serie di autorità amministrative indipendenti) può essere sufficiente per rispettare i criteri minimi della libertà non dominata³⁶.

2. *Repubblicanesimo e costituzionalismo politico*

Nel contesto britannico alcuni autori hanno proposto, a partire dallo scorso decennio, una rivalutazione della costituzione politica di Westminster³⁷ su basi repubblicane. Si tratta innanzitutto di una reazione rispetto alle versioni del repubblicanesimo attente al costituzionalismo giuridico e proposte da Michelman, Sunstein e Pettit. In tal senso, esso si presenta come momento della 'riscoperta della politica'. L'aspetto interessante di tale proposta risiede in effetti nella rivalutazione dell'importanza della dimensione politica (soprattutto di quella parlamentare) per il costituzionalismo contemporaneo. Richard Bellamy³⁸ e Adam Tomkins³⁹, in particolare, hanno difeso le virtù del modello politico britannico (valido anche per il resto del commonwealth) contro le proposte di coloro che intendevano giuridificare la costituzione con un Bill of Rights ed un più pervasivo controllo di costituzionalità⁴⁰. In questo modo, essi hanno rivitalizzato una tradizione che sembrava in

³⁶ Ad una conclusione simile è giunto A. Ferrara, *La scoperta del repubblicanesimo politico e le sue implicazioni per il liberalismo*, «Filosofia e questioni pubbliche», 5 (2000), pp. 31-48.

³⁷ Per una celebre descrizione della costituzione politica si rinvia a J. Griffith, *The Political Constitution*, «Modern Law Review», 45 (1979), pp. 1-28; cfr. A. Tomkins, *In Defence of the Political Constitution*, «Oxford Journal of Legal Studies», 22 (2002), pp. 157-175; G. Gee - G. Webber, *What Is a Political Constitution?*, «Oxford Journal of Legal Studies», 30 (2010), pp. 273-299.

³⁸ R. Bellamy, *Political Constitutionalism*, Cambridge Cambridge University Press, 2007.

³⁹ A. Tomkins, *Our Republican Constitution*, cit.

⁴⁰ Si veda, ad esempio, R. Dworkin, *A Bill of Rights for Britain*, London, Chatto, 1990.

profondo declino, soprattutto dopo l'ingresso del Regno Unito nell'Unione Europea e la successiva ricezione della Convenzione Europea dei diritti dell'Uomo con legge ordinaria⁴¹.

Bellamy ha sviluppato una teoria normativa secondo la quale la politica rappresentativa ordinaria, organizzata attorno ad una competizione elettorale fra partiti sulla base del principio di maggioranza garantisce l'assenza di dominio per i cittadini. Il punto di partenza della teoria di Bellamy è il riconoscimento delle cosiddette circostanze della politica: il disaccordo fra i cittadini e la volontà di giungere ad una risoluzione comune delle controversie rispettando tale disaccordo⁴². Per Bellamy, il costituzionalismo liberale, nelle sue tre declinazioni contemporanee (libertario, deontologico, comunitarista), propone soluzioni di svuotamento dell'agire politico: la versione libertaria propone la sostituzione della politica con il mercato, quella deontologica la costituzionalizzazione della politica, ed infine, quella comunitarista (es.: Walzer), un contenimento della politica per mezzo della società civile⁴³. A partire da queste premesse, la mossa teorica di Bellamy consiste nel dare la priorità alle ragioni in ingresso del processo politico piuttosto che a quelle in uscita. Siccome non è possibile trovare un accordo sui contenuti delle leggi approvate, l'unica via di legittimazione va ricercata nella legittimità delle procedure che portano alla decisione stessa⁴⁴. Solo attraverso il riconoscimento dell'ideale repubblicano dell'*audi alteram partem*, e quindi della possibilità di ciascun cittadino di partecipare alla formazione delle decisioni politiche, attraverso forme rappresentative che permettano l'espressione delle proprie opinioni, si evita l'esercizio abusivo o arbitrario del potere. L'ideale normativo soggiacente a questa visione è l'eguaglianza politica. Ciascuno ha diritto a partecipare alla creazione delle politiche comuni. L'eguaglianza si realizza in una costituzione politica nella quale il parlamento si presenta come luogo per eccellenza della rappresentanza e si forma dopo una contesa elettorale

⁴¹ Il dibattito contemporaneo sul costituzionalismo politico viene ricostruito ed analizzato, di recente, in un numero monografico del «German Law Journal»: 14 (2013), 12.

⁴² Molto influente sui lavori di Bellamy e Tomkins è la riflessione di Jeremy Waldron, in particolare *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 98-100.

⁴³ R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, London, Routledge, 1991, p. 60.

⁴⁴ R. Bellamy, *Political Constitutionalism*, cit., pp. 24-25.

alla quale partecipano partiti con programmi diversi. La competizione fra diversi partiti in libere elezioni permette ai cittadini di influire sulla formazione della rappresentanza politica e in tal modo di essere trattati come soggetti meritevoli di eguale rispetto. L'ideale politico soggiacente a tale proposta riprende l'idea di repubblicanesimo propria di una particolare tradizione britannica. Per riprendere le parole di Bernard Crick, la politica è una cosa ben precisa che «deriva dal riconoscimento dell'esistenza simultanea di diversi gruppi, con differenti interessi e tradizioni, nell'ambito di un'unità territoriale assoggettata alla medesima giurisdizione»⁴⁵. Seguendo questo ragionamento, la politica diventa quindi il dispositivo che permette di raggiungere compromessi tali da rendere possibile la convivenza fra persone con differenti punti di vista sul bene comune. Come sottolineato nella sezione precedente, il conflitto politico viene compreso solo nei termini di un problema di convivenza da gestire. La differenza fra la prima ondata di revival repubblicano e i più recenti lavori è che per i primi il diritto è il miglior medium per risolvere i conflitti, mentre per i secondi la politica ordinaria si rivela un mezzo più efficace e legittimo.

Si noti che è possibile reinterpretare la politica parlamentare secondo due linee direttrici. La prima, rappresentata da Bellamy, ritiene che la centralità del parlamento sia essenziale per riportare l'attività legislativa al centro della costituzione politica. È nel processo di legislazione che i cittadini, tramite la rappresentanza politica, possono partecipare ed influire nella formazione di decisioni orientate all'interesse comune. Bellamy stesso ritiene che la legislazione prodotta dal parlamento, in presenza di determinate condizioni, realizzi l'ideale della ragion pubblica in senso repubblicano⁴⁶. Le decisioni che vengono adottate da un'assemblea legislativa, in un contesto di formale eguaglianza politica, producono risultati che possono essere accettati (*agreed to*) piuttosto che accolti (*agreed with*). Alla dimensione politica del costituzionalismo questo è il massimo che può essere chiesto: dotare la comunità di istituzioni politiche che riescano a far fronte al conflitto che attraversa la comunità senza dover ricorrere alla forza o alla coercizio-

⁴⁵ B. Crick, *In Defence of Politics*, cit., pp. 17-18. L'influenza di Laski sugli autori del costituzionalismo politico non viene tematizzata, ma ha lasciato un'impronta importante: si veda G. Gee - G. Webber, *Rationalism in Public Law*, «Modern Law Review», 72 (2013), pp. 708-745.

⁴⁶ Da una prospettiva liberale si veda lo sforzo di J. Waldron, *Representative Lawmaking*, «Boston University Law Review», 89 (2009), pp. 335-355.

ne. Tomkins, dall'altro lato, riprende l'idea di contestabilità proposta da Pettit, ma ne denuncia il carattere prevalentemente giuridico e propone il modello costituzionale britannico come più adatto a mantenere aperta la possibilità di contestazione per i cittadini. Tomkins vede nel principio della responsabilità politica (*political accountability*)⁴⁷ il cuore della costituzione politica⁴⁸. Si tratta, qui, di un'idea di responsabilità che si estrinseca nell'obbligo da parte di chi detiene il potere di fornire ragioni per giustificare le proprie decisioni. La centralità della responsabilità politica presuppone che la libertà non dominata sia minacciata principalmente dal potere esecutivo e dagli interessi che esso finisce per rappresentare. Con un'interessante interpretazione delle dinamiche della politica parlamentare, Tomkins vede nel parlamento (almeno nella versione di Westminster) un'istituzione repubblicana e non più, come solitamente accreditato dai critici del parlamentarismo, il baluardo del costituzionalismo liberale⁴⁹. Nel caso di Tomkins non è solamente la legittimazione elettorale a garantire la responsabilità politica dell'esecutivo. È la razionalità stessa del ragionamento politico a garantire una piena legittimazione al parlamento come luogo di tutela dei diritti. Per questa ragione, anche un organo 'aristocratico' come la House of Lords può essere ritenuto parte della costituzione repubblicana. Affinché la responsabilità politica sia garantita occorre che il primato fra i diritti politici vada riconosciuto alla libertà di informazione (si noti che per il costituzionalismo liberale di matrice anglosassone è la libertà di espressione ad occupare il cuore della costituzione politica) e al diritto di voto⁵⁰.

Pur avendo il merito di aver rivalutato la dimensione politica del costituzionalismo, mostrando in quale modo l'attività della politica istituzionale può proteggere i cittadini dal dominio o dall'abuso di potere, il repubblicanesimo britannico rimane confinato entro una visione ordinaria e pacificata della politica. Per evitare fraintendimenti, è bene pre-

⁴⁷ La traduzione di *accountability* in italiano, così come nelle altre lingue romanze, è problematica. Cfr., C. Harlow, *Accountability in the European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 14-15; si veda, inoltre, R. Mulgan, *Accountability: An Ever-Expanding Concept*, «Public Administration», 78 (2000), pp. 555-573.

⁴⁸ A. Tomkins, *Public Law*, cit., cap. 5. Per una ricostruzione in italiano della responsabilità politica nel sistema britannico si veda F. Rosa, *Il controllo parlamentare sul governo nel Regno Unito*, Milano, Giuffrè, 2012.

⁴⁹ Questa è la tesi, ad esempio, di C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, Milano, Giuffrè, 2004.

⁵⁰ A. Tomkins, *Our Republican Constitution*, cit., pp. 61-62.

cisare che non si intende sostenere, in questa sede, che la rivalutazione della politica ordinaria sia in sé da rigettare o di scarso valore. Il punto è che se l'intento è quello di liberare e moltiplicare l'agire politico e le possibilità di innovazione che questo porta con sé, allora il costituzionalismo politico si dimostra necessario, ma non sufficiente. Il rischio, non inevitabile ma pur sempre presente, di un costituzionalismo appiattito sulla politica istituzionale, è quello di predeterminare le possibili opzioni in modo talmente escludente da violare il principio di eguale rispetto poiché il disaccordo non viene preso realmente sul serio. Fenomeni come il *path-dependence* e il radicamento di presupposti di fatto nelle istituzioni sottraggono alla contestazione una serie di opzioni che non dovrebbero essere escluse. In tale ottica, il conflitto derivante dal disaccordo e dalla pluralità di prospettive viene inteso come un problema collettivo da risolvere, mai come un'opportunità. Le circostanze della politica producono necessariamente conflitto sociale e di valori. Nelle posizioni di Bellamy e Tomkins (così come di Bernard Crick e John Griffith) la politica non viene animata da tale conflitto: piuttosto, essa viene chiamata a gestirlo e a scioglierlo⁵¹. Da qui il ruolo che autori come Crick e Bellamy attribuiscono al compromesso: poiché non si può chiedere, nelle circostanze della politica, di trovare un consenso attorno alla validità dei principi o alla comunanza di alcuni valori, la propensione al compromesso, ossia la negoziazione fra diverse posizioni, diventa la virtù principale della politica parlamentare⁵². Tale atteggiamento rimanda al criterio *audi alteram partem* con la predisposizione a valutare la validità degli altrui argomenti e la volontà di giungere ad un accordo rinunciando a una parte delle proprie posizioni. Gli aspetti apprezzabili di un simile modello di costituzione politica sono molteplici. Tuttavia, il costituzionalismo politico "soffoca" la politica, invece di lasciarla aperta all'autodeterminazione. Questa non è solamente la conseguenza di una concezione strumentale della politica (anche se questo dato non va sottovalutato). La politica non viene pensata come autonoma determinazione e quindi le sue potenzialità non vengono esplorate in maniera sufficiente. Si pensi al modo in cui viene introdotta l'eguaglianza politica nell'ambito della costituzione politica. Essa si basa su una serie di esclusioni che difficilmente possono essere sfidate dall'interno del sistema politico costituito. Due esempi classici possono

⁵¹ Si rinvia a quanto notato da L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, cit., cap. 4.

⁵² R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism*, cit., pp. 34-35.

essere qui ripetuti: il primo riguarda coloro che non sono riconosciuti come cittadini e, pur essendo residenti (legalmente o meno), non hanno accesso al diritto di voto e quindi vedono la loro eguaglianza politica praticamente menomata⁵³. Il secondo esempio riguarda la costituzione politica stessa. Se la dinamica istituzionale che la anima viene interpretata secondo i codici del costituzionalismo politico (voto formalmente eguale, regola di maggioranza nella competizione fra partiti), allora diviene difficile immaginare e persino spiegare eventuali cambiamenti profondi (in particolare provenienti dall'esterno delle dinamiche dei poteri costituiti) della struttura istituzionale.

Per comprendere meglio in quale senso anche la costituzione politica finisca per limitare le potenzialità dell'agire politico conviene esaminare la nozione di autorità legittima che ispira questo genere di costituzionalismo repubblicano. Essa viene ricostruita in maniera precisa nella lunga introduzione di Samantha Besson e José Louis Martí in volume *Legal Republicanism*⁵⁴. Si tratta di una proposta che può essere applicata a diverse teorie repubblicane e pertanto meritevole di essere attentamente considerata sul piano teorico-giuridico. L'ipotesi di questi autori consiste nell'attribuire al costituzionalismo repubblicano un'idea di autorità tipica del positivismo normativo come proposto, principalmente, da Jeremy Waldron⁵⁵. Come noto, secondo questa teoria, l'idea di autorità legittima deve essere fondata sulla priorità del disaccordo e sulla necessità di trovare una soluzione per la convivenza pacifica. Come conseguenza, il diritto ha autorità nella misura in cui costituisce una soluzione al disaccordo ragionevole che caratterizza le cosiddette circostanze della politica⁵⁶. L'affinità con i presupposti teorici del repubbli-

⁵³ Si rinvia alle lucide pagine di M. Benton, *The Tyranny of Enfranchised Majority? The Accountability of States to their Non-Citizen Population*, «Res Publica», 28 (2010), pp. 397-413.

⁵⁴ S. Besson - J.L. Martí (a cura di), *Legal Republicanism*, cit., pp. 3-41.

⁵⁵ Waldron non è certo l'unico fautore di questa versione del positivismo giuridico. Cfr. U. Scarpelli, *Che cos'è il positivismo giuridico?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965; T. Campbell, *Prescriptive Legal Positivism*, Ald, Ashgate, 1996. Besson e Martí notano che il legame fra repubblicanesimo e positivismo normativo non è biunivoco: mentre un neo-repubblicano dovrebbe, secondo questi autori, sottoscrivere una teoria dell'autorità ispirata al positivismo normativo, il contrario non è necessario. In effetti, non tutti i positivisti normativi sono repubblicani: cfr. S. Besson - J.L. Martí (a cura di), *Legal Republicanism*, cit., p. 32.

⁵⁶ J. Waldron, *Law and Disagreement*, cit., pp. 99-101; cfr. A. Weale, *Democracy*, London, Basingstoke, 1999, pp. 8-12.

canesimo sono evidenti. Entrambi ritengono il dato del disaccordo come primigenio e fondante per la legittimità del politico e del diritto. Tuttavia, una simile concezione dell'autorità non è sufficiente a dare conto del rispetto del disaccordo. Decisivo al fine di comprendere il carattere limitante di questa idea di autorità è il ruolo attribuito alle ragioni escludenti. Come noto, l'idea di ragione escludente è stata introdotta da Joseph Raz nel contesto del ragionamento pratico nel diritto. Le ragioni escludenti sono ragioni per non agire in base ad altri ragioni. Esse hanno la funzione di caratterizzare l'autorità legittima come quella fonte che tramite le proprie decisioni blocca il ricorso alle ragioni sostanziali di primo ordine⁵⁷. Molti aspetti delle ragioni escludenti sono intriganti nonché controversi. In questa sede interessa sottolineare in particolare la (mancata) relazione fra ragioni di primo e di secondo ordine. Le ragioni escludenti eliminano considerazioni attinenti alle ragioni di primo ordine, bloccando così il ragionamento al livello delle ragioni di secondo ordine⁵⁸. Si tratta della funzione facilitatrice del diritto: la logica escludente è caratteristica dell'autorità giuridica. L'insidia di una tale nozione di autorità per un repubblicanesimo sensibile al costituzionalismo politico sono chiare: non si può postulare, da un lato, una concezione della politica come ricomposizione dei conflitti affrontati nella loro concretezza materiale (conflitti fra ragioni di primo ordine, si intende) e, dall'altro, un costituzionalismo pensato a partire dalla funzione delle ragioni escludenti⁵⁹. Tale contraddizione è maggiormente visibile nell'opera di Waldron: non si può richiedere una concezione kantiana delle capacità individuale di esprimere un giudizio su temi di interesse comune e allo stesso tempo ritenere che l'autorità fornisca ragioni escludenti che espungono dal ragionamento pratico le ragioni di primo livello⁶⁰. Allo stesso modo, non si può concludere in

⁵⁷ Le ragioni escludenti caratterizzano le regole giuridiche e i sistemi giuridici. Si veda, soprattutto, J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Oxford, Oxford University Press, 1990 (n.e.), in part. pp. 51, 144, 196.

⁵⁸ In una revisione della teoria dell'autorità come servizio, Raz ha notato che le ragioni di primo grado non sono totalmente escluse dal processo decisionale, ma rimangono, per così dire, sullo sfondo: J. Raz, *Between Authority and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 156.

⁵⁹ Una critica corrosiva all'impossibilità di coniugare la concezione dell'autorità di Raz con una teoria della democrazia viene da S. Hersowitz, *Legitimacy, Democracy and Razian Authority*, «Legal Theory», 9 (2003), pp. 201-220.

⁶⁰ R. Stacey, *Democratic Jurisprudence and Judicial Review: Waldron's Contribution to Political Positivism*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 30 (2010), pp. 749-773.

maniera irenica che «i partecipanti nella prassi giuridica sono in disaccordo rispetto a quanto richiesto dal diritto, dal principio di legalità, o da ideali della giustizia, ma tutti questi disaccordi vengono espressi nonostante (o in virtù di) un accordo fondamentale sul concetto di diritto»⁶¹. A parte la controversa idea che sussisterebbe un accordo sul concetto stesso di diritto, si tratta in ogni caso di un'affermazione parziale, la quale considera pacifico che solo il diritto sia quella pratica sociale il cui tratto normativo essenziale sia quello di addomesticare il conflitto generato dal disaccordo⁶².

La tesi di un contenimento della politica mascherato come cittadinanza attiva e partecipata trova conferma in un'assenza alquanto rivelatrice nelle teorie repubblicane. Esse non affrontano mai il tema del potere costituente. Nella prossima sezione si mostrerà come tale mancanza non sia casuale nemmeno nella versione più "politica" del neorepubblicanesimo⁶³. Per quanto riguarda la centralità del conflitto, l'opposizione fra costituzione politica e costituzione giuridica si rivela insoddisfacente. Come si è mostrato, nemmeno il repubblicanesimo politico riesce a districarsi dalla morsa delle ragioni escludenti e alla fine riproduce gli stessi meccanismi escludenti (sia attraverso la politica ordinaria, sia attraverso il diritto costituzionale) che esso rimprovera alla versione giuridica. Una volta posto il potere costituente all'interno della concezione repubblicana diviene chiaro che il contrario della costituzione politica è la costituzione impolitica o a-politica. Non è decisivo, come si vedrà, valutare se la costituzione politica venga ad inverarsi tramite il diritto o la prassi politica. Infatti, nella maggior parte dei casi è sempre un combinato disposto dei due elementi (e di altri aspetti materiali dell'organizzazione sociale) e quanto varia è la presenza di ciascuno di essi⁶⁴.

⁶¹ S. Besson - J.L. Martí (a cura di), *Legal Republicanism*, cit., p. 35.

⁶² Per una disamina del disaccordo giuridico si rinvia a J.J. Moreso, *Legal Positivism and Legal Disagreements*, «Ratio Juris», 22 (2009), pp. 62-73. Per una più ampia trattazione del disaccordo (ragionevole) si rinvia a S. Besson, *The Morality of Conflict*, Oxford, Hart, 2005.

⁶³ Negli ultimi decenni si è assistito ad un ritorno di interesse per il potere costituente in ambito anglosassone. Il riferimento più importante è N. Walker - M. Loughlin (a cura di), *The Paradox of Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁶⁴ P. Scott, *(Political) Constitutions and (Political) Constitutionalism*, e A. Tomkins, *What's Left of the Political Constitution?*, «German Law Journal», 14 (2013), rispettivamente pp. 2157-2183 e pp. 2275-2292.

3. *Il momento costituente*

La contraddizione principale che affligge il neo-repubblicanesimo emerge dal posizionamento del disaccordo come parte centrale di una teoria costituzionale e, allo stesso tempo, dall'impossibilità di tematizzare in maniera radicale il dissenso. Il postulato dell'eguaglianza giuridica introdotto dai neo-repubblicani, da un lato, e il disaccordo fra una pluralità di prospettive dall'altro contiene già in sé un addomesticamento delle potenzialità trasformative dell'agire politico poiché esclude il dissenso proprio sul contenuto dell'eguaglianza politica. Se il cuore della politica è il disaccordo e la legittimazione delle istituzioni risiede nella loro apertura alla contestabilità, allora il ruolo costitutivo del diritto dovrebbe essere quantomeno relativizzato.

In realtà, gli scritti neo-repubblicani, sia quelli che adottano un approccio giuridico sia quelli che adottano un approccio prevalentemente politico, non si discostano di molto dalla posizione kantiana presente nel costituzionalismo liberale contemporaneo secondo la quale non è possibile per una collettività agire secondo la volontà generale in assenza del governo rappresentativo. Si noti, ad esempio, che nella ricostruzione di Koorsgaard⁶⁵, Kant nega il diritto alla rivoluzione ricorrendo ad un argomento di natura concettuale. La dissoluzione del governo rappresentativo coincide con la liquidazione della condizione giuridica (*rechtlicher Zustand*) fra gli uomini e quindi il ritorno diretto allo stato di natura. Si tratta di una prima versione dell'idea che la legge fondamentale è costitutiva della possibilità di agire collettivo.

Il ruolo giocato dalla cittadinanza e dalle istituzioni dello Stato moderno che ne garantiscono la rilevanza giuridica è, come si può ben vedere, essenziale. Si prenda un'analogia molto istruttiva, introdotta da un costituzionalista, Bruce Ackerman, le cui credenziali repubblicane sono incerte, ma del quale si può dire sia certamente attento alla dimensione politica del costituzionalismo. In un passaggio nel quale spiega quale sia il contributo specifico del linguaggio costituzionale per la formazione dell'identità statunitense, egli propone di accostare due istituzioni come la cittadinanza e il matrimonio. Ackerman invita ad immaginare una coppia che viva in un mondo dove non esiste l'istituzione del matrimonio. Come potrebbe questa coppia comunicare a se stessa e

⁶⁵ C. Koorsgaard, *The Constitution of Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 233-262.

al mondo esterno il significato speciale che attribuiscono alla loro relazione? L'istituzione del matrimonio fornisce un medium simbolico che «potenzia lo sforzo costante di comunicare [...] ossia introduce un sistema simbolico che può dotare di un significato speciale una forma di interazione e quindi la costituisce come un tipo speciale di comunità, distinta dalle relazioni ordinarie dell'esistenza personale quotidiana»⁶⁶. Ackerman ha ragione nello stabilire la funzione facilitatrice (abilitante) del matrimonio. Una volta celebrato il matrimonio, l'unione fra i coniugi non deve essere problematizzata o confermata quotidianamente. Verso l'esterno, gli sposi non devono costantemente mostrare il loro amore poiché la decisione di sposarsi già lo rende palese. Inoltre, la decisione di sposarsi comporta che ogni decisione che la coppia deve prendere non diventi una questione sull'esistenza della coppia stessa. Pertanto, nel matrimonio come istituzione è presente un aspetto costitutivo, generalmente reso possibile da una serie di ragioni escludenti che permettono alla coppia di non mettere in questione il loro legame all'insorgere di ogni minimo problema. Nondimeno, il matrimonio come istituzione non è l'unica forma possibile per organizzare una relazione d'amore, ma è una delle possibili opzioni⁶⁷. Non è pertanto corretto sostenere che solo una forma istituzionale fornisce un linguaggio ed un codice alla relazione amorosa⁶⁸. Se il rapporto fra amore e istituzione fosse pensato in questi termini, la differenza specifica fra i due concetti evaporerebbe. Il matrimonio fornisce uno specifico codice, ma non esaurisce l'esperienza della relazione amorosa. In effetti, è possibile descrivere e quindi comprendere il rapporto amoroso attraverso altri linguaggi o sistemi. Invece Ackerman equipara il matrimonio alla cittadinanza: il costituzionalismo provvede, tramite la cittadinanza, a dotare di un medium simbolico l'interazione fra i soggetti. Nel caso di Ackerman, la cittadinanza, costituita ed interpretata in senso strettamente giuridico⁶⁹, permette agli Statunitensi di vedersi come parte di una co-

⁶⁶ B. Ackerman, *Constitutional Politics / Constitutional Law*, «Yale Law Journal», 93 (1984), p. 1042.

⁶⁷ Come dimostra il caso delle coppie di fatto in alcuni ordinamenti, il matrimonio non è nemmeno forma esclusiva delle relazioni istituzionalizzate. Si rinvia a Gf. Zanetti, *Coppie di fatto fra diritto e morale*, in Id. (a cura di), *Elementi di etica pratica*, Roma, Carocci, 2003, pp. 147-160.

⁶⁸ Cfr. N. Luhmann, *Amore come passione*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

⁶⁹ Naturalmente altre dimensioni della cittadinanza possono essere ricordate: sociale, economica, civile. Si veda il classico di T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*,

munità piuttosto che come semplici individui privati. Ackerman ricorda che la cittadinanza crea una comunità speciale con un proprio linguaggio. Quando i cittadini interagiscono in quanto cittadini, la loro interazione trascende la quotidianità ed investe direttamente l'identità collettiva. Diventa così possibile individuare il riduzionismo intrinseco all'accostamento fra matrimonio e cittadinanza (giuridica). Ackerman propone un'equivalenza: come il matrimonio stabilizza e protegge l'amore, così la cittadinanza giuridica, tramite la costituzione, facilita e protegge la vita politica della comunità. Si tratta, come si può ben vedere, di un accostamento quantomeno parziale. Infatti, così come il matrimonio né istituisce né necessariamente protegge l'amore, il quale pre-esiste alla creazione dell'istituzione, così la cittadinanza giuridica non esaurisce le forme di interazione nell'ambito della comunità politica e certamente non è l'unica modalità per agire politicamente.

Da quanto visto fino ad ora, la comprensione del rapporto fra diritto e politica nel neo-repubblicanesimo è unidirezionale. Come notato, questo accade perché nella ripresa repubblicana manca una riflessione appropriata sul momento costituente. Non sorprende, quindi, che le istituzioni (il potere costituito) vengano prese come un naturale sfondo a partire dal quale si argomenta di democrazia, deliberazione, partecipazione e di altri beni cari al repubblicanesimo. È l'assenza del potere costituente inscritta nella storia del repubblicanesimo? Il tema del potere costituente viene evocato e trattato consapevolmente almeno a partire dalla fine del XVIII secolo⁷⁰. Pertanto, molti autori appartenenti al canone classico del repubblicanesimo non hanno avuto la possibilità di affrontare il tema nei termini ancora oggi essenziali per comprenderne la portata. Rousseau, per citare un autore solitamente ascritto alla filosofia repubblicana, non affronta il tema e spesso sono autori schiettamente liberali a trattare del potere costituente come mezzo di contenimento dei poteri costituiti, quindi o in chiave di tutela dei diritti

Roma-Bari, Laterza, 2000; cfr. R. Bellamy, *Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁷⁰ Per una ricognizione dell'origine e dello sviluppo del tema si vedano E. Zweig, *Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution*, Tübingen, Mohr, 1909; più di recente, per una disamina del potere costituente come cambiamento della costituzione, C. Klein, *Théorie et pratique du pouvoir constituant*, Paris, PUF, 1996.

dell'uomo oppure come esercizio del diritto di resistenza⁷¹. Naturalmente questo non significa che la questione del potere costituente rimanga inevitabilmente estranea alla filosofia repubblicana.

Se si vuole prendere sul serio l'idea di contestazione come cuore pulsante del costituzionalismo repubblicano, allora diventa essenziale evitare di considerare il potere costituente in una relazione di stretta dipendenza con il potere costituito, come invece avviene per la filosofia liberale. Due mosse improduttive devono pertanto essere evitate. La prima è quella di guardare esclusivamente al potere costituito per valutare la presenza del potere costituente. La seconda è che il potere costituente al quale si fa riferimento qui non è una forma di disobbedienza civile esercitata come rivendicazione di alcuni diritti costituzionali violati o mai realmente attuati. Quest'ultima opzione non è da escludere come fattispecie dell'agire politico nell'ambito repubblicano⁷². Tuttavia, il potere costituente allude ad una contestazione dell'esclusione prodotta dall'autorità. Esso agisce sulla possibilità di rendere intelligibili voci dissenzienti prima colonizzate dal sistema rappresentativo e quindi normalizzate dalla logica giuridica. Esiste quindi una forza costituente come contestazione primaria che permette di immaginare la politica come altro dallo *status quo*.

Per non generare confusione, è necessario introdurre un *caveat* riguardante il rapporto fra rappresentazione e momento costituente. Un tentativo di sottrarre il potere costituente alla presa della rappresentazione è stato esperito da Antonio Negri, il quale ha riconosciuto il tratto repubblicano del potere costituente sottolineandone l'alterità rispetto al principio di sovranità⁷³. Tuttavia, ancorando il potere costituente ad un dato strettamente ontologico, ossia alla socialità espressa attraverso il lavoro vivo, egli finisce col negare qualsiasi specificità alla dimensione

⁷¹ Questa, ad esempio, è l'interpretazione che Pasquale Pasquino offre dell'idea di potere costituente in Sieyès: P. Pasquino, *Constitution et Pouvoir Constituant: le double corps du peuple*, in P.Y. Quiviger - D. Salas (a cura di), *Figures de Sieyès*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, pp. 20-21. Un'eccezione in chiave repubblicana è rappresentata da Thomas Paine, sul quale si veda Th. Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 101-109.

⁷² Anche i referendum costituzionali possono essere considerati compatibili con il costituzionalismo repubblicano. Si rinvia alla preziosa analisi di S. Tierney, *Constitutional Referendums*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

⁷³ A. Negri, *Il Potere costituente*, Roma, Il Manifesto Libri, 2002. Si veda, inoltre, A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

politica, sovrapponendo, con una mossa inversa e speculare a quella di Hannah Arendt, il sociale e il politico. Per Negri, così come per Arendt, il potere costituente è azione diretta, non mediata, sottratta alla logica della rappresentazione, ossia politica della pura presenza. Tuttavia, un'attenta fenomenologia dell'agire collettivo riconosce l'impossibilità di una simile politica⁷⁴. Un soggetto collettivo (un movimento, ad esempio e quindi non necessariamente un popolo) non è mai completamente presente a se stesso e ogni rivendicazione costituente viene sempre espressa nei termini di un soggetto in prima persona plurale che è (già sempre) stato⁷⁵. In tal senso, un puro momento costituente in grado di essere palinogenetico non è possibile⁷⁶. Esso stesso dovrebbe trovare una forma rappresentativa, seppure secondo una logica diversa rispetto a quella dell'organizzazione rappresentativa contingente. In definitiva, la distinzione fra costituente e costituito non rimanda inevitabilmente ad una totale alterità del primo momento rispetto al secondo, alterità intesa qui come differenza fra presenza e rappresentanza. Esso invece rinvia alle possibilità che una concezione della politica come ambito relativamente autonomo lascia aperte in termini di trasformazione dell'ordine costituito e di politicizzazione (intesa come messa in questione e di conseguenza come conflittualità) di temi esclusi dal contesto politico. Per riassumere: includere il potere costituente nella riflessione repubblicana significa riconoscere il carattere riflessivo della politica nel senso che essa non può essere esclusivamente contenuta nel linguaggio giuridico. In altri termini, il potere costituente rappresenta quella forza in grado di ripoliticizzare temi esclusi dai poteri costituiti.

⁷⁴ Per una devastante critica di tale metafisica della presenza applicata all'agire collettivo si rimanda a H. Lindhal, *Fault Lines of Globalization*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

⁷⁵ Si rinvia alla penetrante analisi di J. Frank, *Constituent Moments*, New York, Duke University Press, 2010, cap. 1.

⁷⁶ Va riconosciuto ad Arendt che nelle sue ultime opere l'idea di nuovo inizio è stata modificata per riconoscere che esso non può essere totalmente astratto dal mondo nel quale irrompe. Si vedano le considerazioni di I. Possenti, *L'apolide e il paria*, Roma, Carocci, 2002, pp. 89-98.

4. *La riflessività della politica*

Il problema della concezione neo-repubblicana del costituzionalismo diventa evidente quando si presti attenzione all'idea di politica che lo innerva. Come ricordato in precedenza, Pettit non si stanca mai di sottolineare come il diritto giochi un ruolo costitutivo per la libertà, secondo una concezione che mantiene una forte impronta dell'approccio kantiano contemporaneo. Si noti che il popolo costituito è nutrito costantemente dal popolo costituente in un rapporto di reciproca compenetrazione. Se, da un lato, è realistico ritenere che il potere costituente non emerga dal nulla, dall'altro rimane aperta la questione di quanto il potere costituente rimanga, in versione neo-repubblicana, pre-determinato o fortemente limitato dai poteri costituiti. Anche se si ammette che il diritto svolga una funzione costitutiva deve essere ricordato che questa funzione viene esercitata tramite decisioni che escludono opzioni e nell'ambito di una struttura che spesso riduce l'orizzonte delle scelte collettive. La forza limitativa del diritto diviene lampante nei processi di costituzionalizzazione che investono alcune istituzioni sovranazionali⁷⁷. In questi casi, la modifica delle sfere costituzionalizzate diventa pressoché impossibile poiché legata a requisiti di unanimità o di maggioranze iper-qualificate, oppure perché lasciata ad organi sovranazionali (di natura giurisdizionale o meno) isolati rispetto al contesto sul quale agiscono. In un simile ambito, la forza creativa viene contenuta sia dal diritto che dalla politica ordinaria. Emerge così la nuova questione costituzionale: come si può mettere in discussione la struttura costitutiva entro la quale si esercita e si dà significato all'agire politico? Non si deve dimenticare che la prospettiva neo-repubblicana è orientata da una concezione strumentale della politica: il suo valore, per i neo-repubblicani, dipende dalla misura con la quale riesce a realizzare la libertà come assenza di dominio. Il valore dell'agire politico dipende dal suo fine. Il contrasto con posizioni classiche e neo-aristoteliche (cosiddetto umanesimo civico) come quelle rappresentate da Arendt è netto. Per Arendt la politica è la sfera della libertà di agire (in concerto) e quindi non può essere assoggettata a finalità esterne ad essa. L'intuizione di Arendt merita di essere apprezzata perché parte integra-

⁷⁷ Cfr l'interessante ricostruzione di D. Nicol, *The Constitutional Protection of Capitalism*, Oxford, Hart, 2010. Si veda inoltre D. Schneiderman, *Constitutionalizing Economic Globalization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

le della natura riflessiva della politica. La celebrata idea di un nuovo inizio riabilita l'immaginazione politica celebrando le capacità di rinnovamento dell'agire in concerto: «è nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine»⁷⁸. Il problema (ed il limite) dell'idea arendtiana di politica risiede nel suo radicamento ontologico, ossia nell'incardinare la riflessività politica su una concezione sostanziale dell'agire (l'azione si distingue, come noto, dal lavoro e dall'opera).

Alla luce di queste considerazioni, una concezione repubblicana della politica dovrebbe tenere in conto il potere costituito (il sistema istituzionale e i suoi meccanismi di funzionamento, nonché il ruolo dei poteri pubblici e privati), il potere costituente e, in maniera decisiva, la differenza fra questi due. In altre parole, una concezione repubblicana della politica dovrebbe riconoscere il tratto precipuo di una politica riflessiva nella *differenza* fra potere costituente e potere costituito. Un esempio del modo di pensare tale differenza è ben visibile nella distinzione tracciata da Jacques Rancière fra la *police* e la *politique*⁷⁹. Rancière posiziona il disaccordo⁸⁰, attribuendogli un ruolo centrale, nello scarto fra la *police* intesa come organizzazione visibile del potere e la *politique* intesa come possibilità sempre aperta di una diversa disposizione ed organizzazione del potere⁸¹. Pensare tale differenza e preservarla nella concezione della politica diventa requisito essenziale per la riflessività⁸². Un'eco della distinzione fondamentale fra i due livelli di significato della politica lo si può sentire anche nell'interpretazione del governo rappresentativo come politica all'interno della quale il luogo

⁷⁸ H. Arendt, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1989, p. 129.

⁷⁹ J. Rancière, *Dix Thèses sur la politique*, Paris, Folio, 1998, pp. 223-254.

⁸⁰ Va notato che la traduzione italiana di *mesentente* con disaccordo non restituisce l'idea della incommunicabilità fra i due ordini di discorso (costituente e costituito).

⁸¹ Rancière introduce tre modalità di pensare la politica per spiegare le conseguenze di un mancato riconoscimento del disaccordo radicale: arcipolitica, metapolitica, parapolitica. Cfr. J. Rancière, *Disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007, cap. 2.

⁸² Nel preservare la differenza fra i due livelli menzionati come tratto distintivo della politica vi sono echi della teoria dei sistemi di Luhmann e della sua idea dei sistemi come ambiti riflessivi. Sono in debito, per questa ed altre elucidazioni sulla politica come sistema, con Chris Thornhill, del quale si vedano, almeno, *German Political Philosophy: The Metaphysics of Law*, London, Routledge, 2010, cap. 12 e, soprattutto, *A Sociology of Constitutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

del potere rimane vuoto, proposta, come noto, da Claude Lefort⁸³. Egli nota che il costituzionalismo liberale ha spesso sovrapposto la politica con la sua rappresentanza istituzionale: «il politico si rivela non in ciò che chiamiamo agire politico, ma nel duplice movimento in virtù del quale l'istituzione della società appare e allo stesso tempo viene oscurata. Appare nel senso che il processo attraverso il quale la società viene unificata e messa in ordine diventa visibile. Oscurata nel senso che il luogo della politica (quello nel quale i partiti competono...) diventa definito come particolare, mentre il principio che genera questa intera costellazione rimane nascosto»⁸⁴.

Pensata in questi termini, la politica rimane un esercizio autoriflessivo e non può essere il prodotto di una razionalità mossa solo da ragioni escludenti. Se così fosse, infatti, il contenimento della politica e lo schiacciamento del costituente sul costituito limiterebbero gravemente la realizzazione di quell'aspetto conflittuale che la contestazione repubblicana pone al centro della sua idea di autorità legittima. Se le ragioni che possono entrare a far parte del discorso pubblico sono solamente quelle che tutti potrebbero accettare come rilevanti di fronte ad una corte costituzionale o ad un parlamento organizzato in un stabile sistema politico, cosa rimarrebbe della contestazione radicale delle premesse dello stesso discorso pubblico? La politica repubblicana deve invece essere riflessiva perché, all'interno del primato del pubblico, ritiene che sia il discorso stesso su ciò che è politicizzabile o meno ad essere prettamente politico. Parafrasando quanto Kelsen notava a proposito del contenuto del diritto, si può dire che qualsiasi contenuto può essere tradotto nel codice del linguaggio politico. In tal senso, la politica riflessiva non condivide il radicamento ontologico della politica arendtiana⁸⁵. Il riduzionismo implicito in questa concezione della dimensione pubblica della politica circoscrive, senza alcuna plausibile giustificazione, il perimetro di quanto può essere politicizzato. In Arendt, i pro-

⁸³ C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, Boston, MIT Press, 1989, p. 16.

⁸⁴ C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, cit., p. 17. Lefort, a differenza di Rancière, rimane ambiguo circa gli esiti della distinzione fra i due livelli di politica, in particolare quando discute del carattere istitutivo della politica, da intendere sia come messa in scena sia come limite al potere. Ringrazio Raf Geenens per aver suggerito l'accostamento con l'opera di Lefort.

⁸⁵ H. Arendt, *Vita Activa*, cit. Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp. 265-323; M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 171-172.

blemi generati da una concezione della politica vincolata ad una precisa ontologia diventano visibili qualora si pensi al ruolo dell'eguaglianza e al suo valore politico. Per Arendt, la dimensione pubblica nella quale si esplica l'agire politico è uno spazio artificiale creato da un'istituzione. Essendo gli uomini diseguali per natura, essi diventano eguali nello spazio delle apparenze⁸⁶. Da qui l'importanza della cittadinanza come *a priori* dell'agire politico. Il problema è che pensato in questi termini, l'agire politico rimane cieco di fronte a tutti quei casi nei quali la posta in gioco del conflitto politico non sia l'agonismo dell'eccellere in pubblico o lo spirito comunicativo che Arendt intravede come tratto precipuo dell'agire politico. Per Arendt l'eguaglianza politica è precondizione dell'agire politico⁸⁷. In tal senso, l'agire in senso arendtiano è sempre agire in concerto con altri, mai in opposizione o contrasto a partire da posizioni di eguaglianza formale⁸⁸. Tuttavia, il conflitto politico spesso verte esattamente sul mancato riconoscimento dell'eguaglianza. Questo significa sottrarre l'eguaglianza dal novero di quanto può essere politicizzabile. Mantenere una concezione agonistica della politica come agire che viene reso possibile da determinate precondizioni giuridiche significa non cogliere le molteplici potenzialità trasformative della politica. In questo caso particolare, tale concezione agonistica comporta l'eliminazione dall'orizzonte politico di una delle rivendicazioni più urgenti come quella di ridiscutere l'estensione dell'eguaglianza.

Un repubblicanesimo riflessivo deve pertanto riconoscere la dimensione politica come autonoma, immanente e quindi costitutiva del proprio orizzonte. In tal senso, se si vuole preservare e rendere produttiva l'idea di contestazione e di conflitto in ambito repubblicano, occorre pensare la politica come la differenza fra la contingenza del reale (il potere costituito) e ciò che potrebbe essere (stato) altrimenti. Il requisito principale di tale politica repubblicana è, appunto, la possibilità di contestare e, in modo se possibile ancora più dirimente, la possibilità di

⁸⁶ Si tratta, per Arendt, di un'eguaglianza garantita giuridicamente. Determinanti per comprendere tale rapporto fra diritto ed eguaglianza sono le pagine che Arendt dedica alla «persona giuridica»: cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 322-331.

⁸⁷ Si veda la ricostruzione di J. Waldron, *Arendt on the Foundation of Equality*, in S. Benhabib (a cura di), *Politics in Dark Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 17-38.

⁸⁸ E. Christodoulidis - A. Schaap, *Arendt's Constitutional Question*, in M. Goldoni - C. McCorkindale (a cura di), *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart, 2012, p. 113.

mettere in questione i termini stessi entro cui si esprime la contestazione. Oggetto del disaccordo non è solo il contenuto di una proposta politica, ma diventa la cornice entro la quale questa viene formulata. In tal modo, quanto viene considerato rilevante come politico e quanto è politicamente possibile diviene a sua volta una questione politica. Essendo riflessiva, la politica riferisce tutto sempre e di nuovo alle proprie possibilità di espansione⁸⁹.

Due *caveat* devono essere introdotti a questo punto per evitare fraintendimenti. In primo luogo, la riflessività della politica non implica che una trasformazione costituzionale possa o debba avvenire necessariamente *ex nihilo*, come reinvenzione totale. La riflessività della politica repubblicana mantiene aperte opportunità emancipatorie perché evita di ontologizzare il criterio per determinare la politicità dell'agire. Naturalmente, anche una politica improntata a principi repubblicani assume una forma determinata (una messa in scena o una rappresentazione) la quale comporta una serie di esclusioni⁹⁰. Il conflitto politico, in particolare, viene sempre espresso tramite una rappresentazione su una scena che implica necessariamente uno o più codici espressivi. Per essere massimamente produttivo, il conflitto deve essere presentato in quanto conflitto politico. Allo stesso modo, una politica riflessiva non esclude che la differenza fra il momento costituente e quello costituito venga radicata esclusivamente nella concretezza materiale dei rapporti sociali. Le opzioni che rimangono escluse dall'orizzonte vengono però riflesse, aprendo uno squarcio nel velo delle ragioni escludenti tramite il riconoscimento della doppia funzione del diritto (costitutiva e limitativa). Tenere ferma la distinzione fra la natura contingente del potere costituito e le potenzialità di ciò che potrebbe essere altrimenti si rivela preziosa preconditione per l'eventuale politicizzazione di ciò che non può essere registrato come rilevante dal sistema politico⁹¹. Temi e problemi che non venivano riconosciuti come politici lo sono poi diventati grazie

⁸⁹ Ciò significa che il potere politico non è un gioco a somma zero, ma ha una natura potenzialmente espansiva, ossia può crescere senza dover richiedere la sottrazione di potere in un'altra sfera.

⁹⁰ Questo comporta che a livello istituzionale, nell'ambito delle democrazie contemporanee vi sia una preferenza condizionata per una politica parlamentare. Si tratta però di una scelta contingente che non deve diventare feticismo istituzionale. Contro i danni all'immaginazione istituzionale di quest'ultima tendenza si rinvia a R. Unger, *What Should Legal Analysis Become?*, London, Verso, 1996, pp. 130-131.

⁹¹ E. Christodoulidis, *On the Politics of Societal Constitutionalism*, manoscritto.

all'attivazione di un conflitto che sfida i ruoli e le aspettative generate dal sistema. La critica al dominio che innerva molta della letteratura repubblicana trova qui un nuovo terreno di applicazione curiosamente poco esplorato ad oggi. Un esempio interessante di ripoliticizzazione ottenuta tramite un confronto conflittuale riguarda la gestione rigorosamente manageriale del lavoro. Infatti, la cornice classica presentava l'organizzazione degli spazi e dei tempi del lavoro come una questione privata. Grazie ai movimenti operai è stato possibile, in alcuni frangenti, politicizzare la questione dell'organizzazione dei tempi di lavoro e della democrazia sul luogo lavorativo non più come mera questione di diritto privato⁹².

Una politica riflessiva coltiva, e allo stesso tempo viene nutrita da, sia un'immaginazione istituzionale ed una extra-istituzionale. Il primo tipo di immaginazione è necessaria perchè le forme del potere costituito possono essere differenziate fra di loro da un punto di vista assiologico. Ma è necessario anche coltivare un'immaginazione non istituzionale che parta dalla presa d'atto che l'istituzionalizzazione porta con sé la costituzione di forme dell'agire e la soppressione di altri mondi possibili⁹³. L'istituzionalizzazione determina inoltre una forma di inerzia rispetto allo status quo. Come si è visto nelle prime due sezioni, l'azione politica viene limitata dalla sua messa in forma giuridica e istituzionale. Ma per far crescere le potenzialità dell'immaginazione politica occorre fare spazio ad un potere costituente che sia pensato come parte determinante della riflessività politica. Una concezione riflessiva del costituzionalismo repubblicano deve pertanto prendere le mosse dal riconoscimento che l'agire politico non può essere totalmente contenuto (e quindi predeterminato) nel linguaggio escludente del diritto.

⁹² A. Supiot, *Il futuro del lavoro*, Roma, Carocci, 2002. Una vicenda esemplare è rappresentata, nel contesto italiano, dall'approvazione dello Statuto dei lavoratori.

⁹³ Diversi autori hanno rimarcato questa duplice valenza dell'istituzionalizzazione. Si veda, ad esempio, l'interpretazione della giurisdizione come momento giuspatrico, ossia distruttivo di possibili mondi giuridici, in R. Cover, *Nomos e narrazione*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 54-59.

«Scrivere per agire»

A proposito del *Dizionario filosofico* e delle *Domande sull'Enciclopedia* di Voltaire*

di Gaetano Antonio Gualtieri
(Università di Bologna)

Per i tipi della Bompiani (collana “Il pensiero occidentale”) è da poco uscito, di Voltaire, il *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*. Questa ponderosa opera presenta, per la prima volta in traduzione integrale annotata, il *Dictionnaire philosophique portatif* (prima edizione: 1764), le *Questions sur l'Encyclopédie* (pubblicate tra il 1770 e il 1772 in nove volumi, l'ultimo dei quali contiene un *Supplément* di 55 *articles*), le voci apparse nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, alcuni lemmi destinati al *Dictionnaire de l'Académie française* e numerosi altri testi pubblicati in modo sparso nel corso della vita di Voltaire. L'iniziativa non ha precedenti della stessa natura a livello internazionale, dal momento che – tanto in lingua francese quanto in traduzione – mancava un'opera che raccogliesse insieme le numerose voci provviste di annotazione a piè di pagina; nel corpo di dette voci, poi, fra parentesi quadre, i curatori Domenico Felice e Riccardo Campi, così come i loro collaboratori, si sono preoccupati di esplicitare i riferimenti ai testi sacri omessi da Voltaire, di integrare i rinvii a quei luoghi dei “classici” (della letteratura, della filosofia ecc.) che egli ha lasciato incompleti e di segnalare i suoi errori di rimando.

Attraverso i vari *articles* elencati in un ordine alfabetico più formalistico che metodologico, il volume estrinseca un pensiero onnicomprensivo e apparentemente caotico, ma in realtà lucido e attento alle questioni più significative dibattute nel Settecento, e anche per que-

* Nota critica a Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani (“Il pensiero occidentale”), 2013, pp. LXXXI-3083.

sto è qui che si deve molto probabilmente rinvenire la *summa* delle concezioni, delle “battaglie” culturali e delle campagne d’opinione di colui che fu senza alcun dubbio il più famoso e influente dei *philosophes*. Dotata di testo francese a fronte, questa edizione permette a chi legge di seguire in maniera molto chiara l’esposizione delle tesi e del metodo di Voltaire. In tal modo, si viene a scoprire che il tipo di scrittura adoperato dal filosofo, condotta in una prosa rapsodica, ben si addice ad uno spirito desideroso di affrontare numerose problematiche. Quella di Voltaire è una scrittura di azione: egli è infatti convinto che lo scrivere, lungi dall’essere un’operazione di pura erudizione, debba avere lo scopo di indurre l’uomo ad agire in vista della trasformazione della realtà. Ciò che risalta maggiormente nello stile di scrittura voltairiano è il non occasionale ricorso alle digressioni che sono, da un lato, la più palese manifestazione di un pensiero libero e, dall’altro, esprimono il bisogno di abbracciare, all’interno di un argomento o di una voce, il maggior numero possibile di aspetti, incluse le invettive nei confronti degli avversari (nel contesto della voce *Anima*, per non citare che uno degli innumerevoli esempi possibili, affrontando la concezione che dell’anima aveva Locke, Voltaire coglie l’occasione per scagliarsi contro coloro che in Francia avevano perseguitato lui, l’indiscusso principe dei *philosophes*, quando si era fatto promotore del pensiero dell’autore inglese).

Lo stile *coupé*, la paratassi, l’uso della discontinuità e le stesse digressioni sono conformi al tono conversevole utilizzato al cospetto del lettore. Questi, lungi dall’essere passivo ricettore di idee altrui, viene continuamente sollecitato da Voltaire e spinto ad integrare il testo con proprie riflessioni; in alcune voci, come *Libertà di pensiero* e *Sacerdoti*, l’autore si rivolge direttamente al lettore, stimolandolo a completare il concetto espresso o ad esprimere le sue idee. Al di là di tutto, comunque, è proprio la prosa voltairiana a suscitare nel lettore quel senso critico, il cui sviluppo rappresenta uno dei criteri fondamentali della filosofia illuministica. La dimensione brachilogica e la sapidità sono, infatti, un valido stimolo affinché chi sta leggendo promuova autonome riflessioni sui vari argomenti discussi. Non a caso, le diverse voci riproducono i ritmi della conversazione quotidiana, al fine di spingere il lettore all’azione e ad una elaborazione critica. Non sfuggono a questa caratteristica nemmeno quelle voci originariamente inserite nel contesto dell’*Encyclopédie* di Diderot e d’Alembert (come *Eleganza*, *Eloquenza* e *Idolo*) che potrebbero appartenere al genere della letteratu-

ra minore o all'ambito dei dialoghi filosofici. Lo stile adoperato da Voltaire, inoltre, cattura l'adesione del lettore e ne mette alla prova le proprie più intime opinioni mediante l'uso di una certa *vis* ironica.

Il *Dizionario filosofico* affronta gli argomenti più disparati, espone teorie varie, suggerisce ipotesi differenti: le diverse voci affrontano pressoché ogni ambito dello scibile umano, spaziando dalla storia alla letteratura, dal diritto alla teologia, dalla fisica alla geografia, dal teatro alla mitologia, dalle arti plastiche alla demografia, dai costumi alla filosofia. Non è tuttavia la molteplicità dei contenuti a rappresentare la caratteristica fondamentale del testo voltairiano, bensì il modo in cui i diversi *articles* pongono i quesiti atti a sovvertire le verità della tradizione. Uno degli esempi più significativi in tal senso è costituito dalla voce *Concili*, nella quale è notevole la contaminazione fra citazioni storiche, aneddoti e frasi ironiche, tutti mezzi con cui Voltaire mira a screditare i concili e, più in generale, le istituzioni ecclesiastiche.

In Voltaire emerge la necessità di sottoporre tutto al vaglio della ragione. È indispensabile che l'uomo abbia, quantomeno, «senso comune» o «buon senso» al fine di porsi continuamente delle domande, senza dare nulla per acquisito o per scontato; lo scrittore francese, ad esempio, nella voce *Grazia (Sulla)* lo esorta con queste parole: «che ognuno consulti solo il senso comune, e scoprirà che tutti i teologi si sono sbagliati in maniera ingegnosa» (p. 1817). Questo è anche lo scopo della voce *Perché*, nell'ambito della quale Voltaire invita i lettori a chiedere ragione di ogni cosa, mettendo in discussione qualsiasi forma di autorità: spesso, infatti, l'autorità deriva da consuetudini e non da una vera e propria superiorità da parte di colui che la incarna. Va da sé che uno dei principali bersagli polemicici del celebre *philosophe* è la Chiesa con i suoi privilegi e i suoi dogmi, nonché con i suoi testi teologici e le sue teorie fissiste. Il buon senso e la ragione fanno sì che Voltaire dia sempre la sua interpretazione su varie e disparate questioni. In seno alla voce *Battesimo*, ad esempio, il pensatore francese, analizzando la pratica dell'immersione, sostiene che essa non può che avere avuto inizio nei paesi caldi orientali, con religioni diverse da quella cristiana, e aver poi fatto presa nel contesto del Cristianesimo in paesi come la Grecia, caratterizzati da un clima caldo. Successivamente, con l'estendersi del Cristianesimo in zone dal clima rigido, si diffuse la pratica del battesimo per aspersione. Il perno principale intorno a cui ruota il pensiero di Voltaire è quindi costituito dal buon senso e dal criterio

della verosimiglianza, per spiegare fatti mancanti di precisi documenti storici.

La concezione secondo la quale il buon senso deve sempre prevalere viene tenuta in gran conto in questi *articles*, anche se nel loro autore alberga l'idea che agli uomini siano connaturati dei limiti insuperabili (si vedano, al riguardo, soprattutto le voci *Limiti dell'intelletto umano* e *Ignoranza*). Quando afferma di non sapere nulla in merito ad alcune questioni, egli non indossa una maschera ironica, dal momento che egli ritiene che vi siano dei «perché» destinati a rimanere senza risposta. La convinzione che di fronte a dei «perché» insolubili debba farsi strada il buon senso, induce il pensatore francese ad accettare persino la dottrina aristotelica delle qualità occulte, là dove le circostanze ne mettono in risalto la ragionevolezza (si vedano, al riguardo, sia la voce *Occulte*, p. 2389, sia la voce *Passioni*, p. 2449).

Una delle maggiori preoccupazioni di Voltaire sta nel fatto che, nell'impossibilità di conoscere determinate cose, gli uomini cedano ai capricci dell'immaginazione e diffondano credenze prive di fondamento, caratterizzate da pregiudizi e da superstizioni, come si deduce esaminando le voci *Fanatismo* e *Superstizione*. D'altro canto, nell'uomo facilmente si formano delle *idées reçues*, ossia delle idee preconcepite, accettate in maniera passiva e che possono essere superate solo con l'aiuto del senso critico. Il bisogno di Voltaire di parteggiare per il buon senso, evitando ogni abuso intellettuale, fa sì che egli preferisca identificare la filosofia con l'*esprit* piuttosto che con un vero e proprio "sistema filosofico". Il pensatore francese, infatti, nelle voci *Conseguenza* e *Spirito* tende a smascherare quegli uomini che, pur essendo dotati di grande capacità di ragionamento sul piano logico, sono privi di senso comune illuminato che permette di riconoscere il pregiudizio e la superstizione. Il senso comune o buon senso, secondo quanto egli afferma nella voce *Gusto*, ha validità non solo teoretica ma anche pratica, dal momento che consente di distinguere le sfumature appartenenti sia alla sfera morale sia a quella estetica. Sullo sfondo delle campagne d'opinione di Voltaire, del suo elogio della libertà di pensiero, dei suoi attacchi ai «follicolari» (ossia, ai pennivendoli), del resto, sta l'*homme accompli* settecentesco, dotato di sensibilità morale, di competenza estetica, nonché di ragione arguta, di buon gusto e di saper vivere mondano.

Dalla lettura del *Dizionario* emerge che, secondo Voltaire, la funzione e il fine della filosofia sono legati alla creazione di nuove

condizioni intellettuali, civili, morali e sociali, in modo da evitare il perpetuarsi di ingiustizie e prevaricazioni. Tutto questo è possibile, a patto che la filosofia elimini dal suo ambito le dispute teologiche e tutte quelle consuetudini che si alimentano di pregiudizi fondati solo sul principio d'autorità (si veda la voce *Filosofo*). Ciò che è basilare, per Voltaire, è affermare con forza che la filosofia va intesa come una facoltà pragmatica di discernimento, che deve valere soprattutto quando si è in presenza di riti e costumi ormai definitivamente radicati nella vita dei vari popoli (cfr. la voce *Circoncisione*).

Un altro aspetto significativo che balza all'evidenza nelle pagine del *Dizionario* è "l'adeguatezza ai tempi". Voltaire insiste molto nell'assegnare una grande importanza allo spirito del tempo. È a partire dall'attualità, infatti, che a suo giudizio la filosofia misura la propria conquista rispetto al passato e rende difficilmente tollerabile ciò che fino ad un certo momento era stato tollerato o addirittura accettato senza discussioni. Nella voce *Altari*, ad esempio, Voltaire sostiene che persino «[l]o Spirito Santo si è sempre conformato ai tempi» (p. 595); nella voce *Ciarlatano*, invece, egli si sofferma su alcuni personaggi della storia che fecero tesoro della loro capacità di cogliere lo spirito del tempo. L'insistenza sull'attualità non impedisce a Voltaire di volgere lo sguardo al passato con occhio attento, lucido e disincantato. Nella voce *Favola*, infatti, egli critica fortemente quanti, in età moderna, «più severi che savi, hanno voluto proscrivere l'antica mitologia, come se fosse una raccolta di racconti puerili indegni della conclamata gravità dei nostri costumi» (p. 1531); le favole antiche, rispetto alla storia, hanno «il grande pregio di presentare una morale tangibile» (p. 1533) e di indicare agli uomini la giusta direzione. Non tutto ciò che la storia e il passato hanno prodotto è da bandire, ma solo ciò che porta verso la superstizione e verso l'*infâme*. Il filo conduttore del *Dizionario* è quindi sempre l'incitamento alla ragionevolezza e alla ponderazione dei fatti.

L'*Introduzione* che Riccardo Campi ha collocato in testa all'edizione, presenta sia Voltaire sia l'opera in modo limpido e giunge al nocciolo delle principali questioni, evidenziando gli aspetti più significativi delle varie voci. Inoltre, Campi pone all'attenzione il vero carattere della *philosophie* in Voltaire (identificabile nello strumento atto a superare ogni forma di ingiustizia e, al contempo, nello spirito critico consapevole di sé, dei propri mezzi e dei propri scopi), rileggendolo alla luce di alcune osservazioni e riflessioni dedicate all'autore francese da Hegel. Quest'ultimo, infatti, nelle *Lezioni di storia della filosofia* in-

dividua nell'“atteggiamento spiritoso” (ossia, incentrato sull'*esprit*) la principale caratteristica della filosofia di Voltaire e più in generale di tutto l'Illuminismo, mettendo, in un certo senso, a tacere quelle voci che sminuivano la competenza e le attitudini filosofiche degli illuministi, specie di quelli francesi. Nel recuperare queste notazioni, Campi consente anche al lettore non specializzato di comprendere subito la caratteristica del pensatore transalpino.

Ottima è stata la scelta di fornire una esauriente nota editoriale, nel cui ambito sono specificate le varie fasi che hanno portato alla pubblicazione delle varie “voci alfabetiche” di Voltaire. Grande attenzione è stata posta anche alla *Tavola delle voci* (costituente un vero e proprio schema sintetico della disposizione degli *articles* e delle varianti testuali più significative), che offre i titoli sia in italiano sia in francese, per consentire una immediata consultazione pure a quei lettori che non abbiano dimestichezza con la lingua transalpina. Le modalità con cui l'opera è presentata, inquadrano benissimo il valore delle riflessioni di Voltaire e la loro attualità, permettendo al lettore di superare l'atteggiamento acritico e passivo col quale solitamente si tende a prendere in considerazione il pensiero del filosofo francese.

Voltaire filosofo

A proposito di: Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*, a cura di Domenico Felice e Riccardo Campi, Bompiani («Il Pensiero Occidentale»), 2013, pp. LXXXI-3083.

di Gianluigi Goggi
(Università di Pisa)

La procedura del ri-uso (o del re-impiego)

Negli ultimi anni gli studiosi di Voltaire hanno concentrato l'attenzione sulle procedure di ri-uso o di riutilizzazione con cui Voltaire ha spesso ripreso per un testo che aveva in elaborazione pezzi già pubblicati in altra occasione. Non si tratta solamente dell'attenzione ai criteri di "copia/incolla" spesso applicati, ad esempio, dal Voltaire storico nella utilizzazione dei testi che costituiscono delle "fonti" o degli intertesti della sua opera. Voltaire in maniera disinvolta ri-usa spesso (soprattutto il Voltaire degli anni di Ferney) pezzi (o testi) già pubblicati in precedenza.

È soprattutto nel caso di opere alfabetiche che il fenomeno diventa particolarmente vistoso: come è stato stabilito da Christiane Mervaud, una cinquantina di "voci" del *Dictionnaire philosophique portatif* (1764, con ristampe negli anni successivi) finiscono per essere riprese nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (9 volumi pubblicati fra il 1770 e il 1772). Se si pensa poi al fatto che nell'edizione cosiddetta "incorniciata" ("encadrée") del 1775 delle opere di Voltaire (fatta sotto la sorveglianza stessa del philosophe) il *Dictionnaire philosophique portatif* è smembrato e non conserva più una fisionomia autonoma (nonostante se ne continuino a ristampare a parte delle edizioni!), si può capire la portata che ha nell'attività dell'ultimo Voltaire la procedura del ri-uso. Il ricorso alla procedura del ri-uso da parte di Voltaire è talmente cospicuo che si è ipotizzato che i curatori della edizione di Kehl (1784-1789) delle opere voltairiane ne siano stati influenzati nelle scelte fatte

e nella costituzione dei volumi (t. 37-43) del cosiddetto *Dictionnaire philosophique*, in cui furono raccolte tutti gli scritti consistenti in voci alfabetiche (o riducibili a tali) del patriarca di Ferney (dagli articoli scritti per l'*Encyclopédie* di Diderot et D'Alembert, agli articoli delle diverse edizioni del *Dictionnaire philosophique portatif* sino alle voci dei vari volumi delle *Questions sur l'Encyclopédie*, ecc.).

Si tratta di una scelta confermata nelle edizioni ottocentesche delle opere di Voltaire, sia nell'edizione Beuchot del 1829-1840 (t. 26-32), sia nell'edizione Moland del 1877-1885 (t. 17-20). Per quanto una tale scelta possa essere criticata dal punto di vista filologico ("mostruosa" è stata giudicata recentemente da tutti gli specialisti di Voltaire), è su di essa che si basa l'edizione con traduzione italiana a fronte, che ci viene proposta nella collana "Il Pensiero Occidentale" dell'editore Bompiani. Secondo i curatori, Domenico Felice e Riccardo Campi, per quanto una tale scelta sia spuria dal punto di vista filologico, è pur vero che l'insieme dei testi presentati è interamente autentico (p. IX). Di fronte a una tale presa di posizione non si può non ricordare che dei testi pubblicati esistono ormai delle rigorose edizioni critiche nella raccolta delle *Opere complete di Voltaire* pubblicate dalla Voltaire Foundation di Oxford: nel t. 33 sono pubblicate le *Opere alfabetiche* (articoli scritti per l'*Encyclopédie* di Diderot, ecc.), nei tomi 35 e 36 il *Dizionario filosofico* vero e proprio (pubblicato in prima edizione nel 1764) e infine nei sette tomi dal 38 al 43 (con la duplicazione del 42 in 42A e 42B) le *Domande sull'Enciclopedia* (*Questions sur l'Encyclopédie*). Data l'esistenza di tali edizioni critiche, i testi pubblicati nel volume avrebbero certamente guadagnato ad essere pubblicati secondo il 'taglio' e la distribuzione che hanno in esse.

La serie di testi che comunque viene messa a disposizione del lettore italiano nel volume de "Il Pensiero Occidentale", è veramente considerevole. Le informazioni stringate e essenziali fornite dai due curatori aiutano ad inquadrare e mettere a fuoco ciascun singolo testo.

Inoltre, l'aspetto per cui si raccomanda il volume che ci viene presentato è il tentativo di caratterizzare e fare il punto sull'attività di 'filosofo', quale Voltaire svolge e porta avanti attraverso le voci alfabetiche qui raccolte. È quanto fa Riccardo Campi nella *Introduzione* al volume.

Voltaire 'filosofo'

Campi prende spunto dai testi del *Dictionnaire* per cercare di caratterizzare la 'consistenza' della 'filosofia' voltairiana. In che senso i 'philosophes', cioè gli uomini dell'illuminismo, possono essere considerati filosofi? La tendenza è quella di sminuire la vera e propria competenza filosofica degli illuministi. È, come si sa, un luogo comune estremamente radicato.

Ora Campi lo discute alla luce di alcune assunzioni di Hegel, che, nelle *Lezioni di storia della filosofia*, non ha esitazioni a riconoscere nell' 'atteggiamento spiritoso' (cioè che fa centro sull' 'esprit') il momento autenticamente filosofico dell'Illuminismo francese. Nonostante la distanza che Hegel ha nei confronti dei 'Lumi' (dell'*Aufklärung*), il recupero di tale notazione serve a Campi per caratterizzare quello che è l'atteggiamento fondamentale di Voltaire, quale si esprime nelle sue opere 'alfabetiche'.

Nei brani in prosa che compongono tali testi, Voltaire poté non solo riversare tutto il suo sapere, ma, quello che è più importante, poté anche esprimerlo per mezzo di uno strumento (o di un genere di scrittura) che gli concedeva la stessa libertà di cui godeva scrivendo le lettere ai propri corrispondenti o conversando. Certo non si può dire che le voci che compongono il *Dizionario filosofico* non siano ricchissime di cognizioni (esse in effetti toccano gli argomenti più disparati). Tuttavia non è questo aspetto enciclopedico quello che è più rilevante. Le informazioni trasmesse al lettore sono meno importanti e originali del modo in cui questi testi insegnano a porre i quesiti, le domande in grado di smascherare l'inconsistenza delle verità che la tradizione assumeva come ovvie.

Non bisogna pertanto pretendere di valutare la portata storica e l'eventuale significato attuale della "filosofia" di Voltaire attraverso lo studio della trafila di influssi, echi, prestiti, plaghi che sono alla base dei suoi testi. Piuttosto, non sarà improprio e arbitrario vedere alla radice di essa un moto d'impazienza e di insofferenza nei confronti dell'autorità costituita e della tradizione. Che in pieno Settecento, i più forti dovessero continuare ad essere i "monaci" (come si legge, p. 714-715, nell'articolo 'Beni ecclesiastici', dove i 'monaci' stanno ovviamente per tutti i difensori dello status quo, della tradizione, della consuetudine, del principio d'autorità, del privilegio, ecc.) non era più accettabile. Per l'illuminismo, nessuna assunzione può più essere considerata ov-

via: ogni assunzione deve essere passata al vaglio della ragione. Per la precisione, nel caso di Voltaire, sembra più prudente e pertinente parlare di ‘buon senso’, in quanto il giudizio ch’egli chiede implicitamente al lettore di pronunciare, anche senza avere le conoscenze necessarie, scaturisce per lo più dall’immediato confronto tra l’idea e il dato empirico, tra le credenze e il fatto, tra il dogma e la prassi.

Voltaire in nome della verosimiglianza, si intestardì sempre a spiegare tutti i fenomeni storici, le usanze, i culti e le pratiche umane più strane nel modo più conforme alla ragionevolezza. Il buon senso di Voltaire non ammette ragioni che esso non possa afferrare, e, quando non riesce a coglierle, il motivo è che non sono ragioni universalmente valide, bensì pregiudizi, credenze.

Hegel giustificherà filosoficamente “il modo di procedere di Voltaire”, indicando in esso un “esempio di quell’autentico buon senso, che quest’uomo ha posseduto in così alto grado, e di cui altri ciarlano tanto onde spacciare le loro idee malsane per buon senso”. In questo modo, Hegel contestava alla pedanteria di Kant e di Fichte di aver travisato il significato e misconosciuto il vero valore filosofico del buon senso voltairiano, che è radicato nella attualità e che della coscienza di essa si alimenta.

È la coscienza dell’attualità che per Voltaire basta a condannare al ridicolo il passato. In effetti, è a partire dall’attualità che la “filosofia” del Settecento in generale ha preteso di misurare le proprie conquiste rispetto al passato, di fissare gli obiettivi per il futuro e di rivendicare la legittimità del proprio atteggiamento critico verso la tradizione e il principio d’autorità. E questo, come ha osservato Foucault, è proprio il tratto che contraddistingue l’illuminismo, facendo di esso un processo culturale molto particolare che ha preso coscienza di sé, dandosi un nome, situandosi nei confronti del proprio passato e del proprio avvenire, indicando le operazioni che deve effettuare nel proprio presente. Foucault non menziona mai il nome di Voltaire, ma quello che dice, nella conferenza *Che cos’è l’illuminismo?* (pubblicato in *Archivio Foucault 3*) e altrove (*Illuminismo e critica*, ecc.), si attaglia perfettamente al patriarca di Ferney.

Il Voltaire che ci restituisce Campi nella sua Introduzione è un Voltaire calato e impegnato nell’attualità dei suoi tempi, capace di unire e mettere d’accordo, in qualche modo, la ‘consacrazione’ che, a dire di Jean D’Hondt, ne ha fatto Hegel, con la caratterizzazione dell’illuminismo come critica compiuta dall’ultimo Foucault. È proprio

in tale aspetto che, secondo Campi, consisterebbe la straordinaria ‘attualità’ di Voltaire.

Più che una introduzione mirata a illustrare i testi del volume, l’introduzione di Campi offre una vivace caratterizzazione della figura di Voltaire come ‘filosofo’ insistendo su due momenti importanti della ricezione della ‘filosofia’ dell’illuminismo: Hegel, da una parte, e Foucault, dall’altra.

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 *Eliisa Reato*. - Qualche considerazione sulle *Pensées* di Montesquieu, di *Fabiana Fraulini*.

4, 2012

Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico, di Chiara Torre. «Tagliare a pezzi». Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea in Machiavelli, di Giorgio E.M. Scichilone. Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini, di Lorenzo Passarini. On Hobbes's distinction of accidents, di Agostino Lupoli. Itinerari libertini tra Parigi e Vienna. L'abate Lenglet du Fresnoy dalla storia erudita all'ermetismo, di Davide Arecco. Montesquieu e la *décadence*. Alcune annotazioni intorno ai *Romains*, di Lucia Dileo. Il *Dictionnaire philosophique*: opera a pieno titolo o un «guazzabuglio in prosa»? di Marc Hersant. Alle radici della parola «cultura», di Massimo Angelini. La persistenza di Montesquieu: interpretazioni e letture novecentesche, di Giovanni Galli.

5, 2013

L'idea di giustizia in Platone, di Fabio Bentivoglio. *Quasi quidam ornatus vitae*. Il *decorum* nel *de officiis* di Cicerone, di Rosa Rita Marchese. Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie, di Lorenzo Passarini. *L'Île des esclaves*. Sofferenza e potere come esperienze trasformative, di Miriam Bertolini. Leggi civili e leggi politiche nell'evoluzione giuridica della monarchia francese secondo Montesquieu, di Massimiliano Bravi. Economia politica dello spettacolo nella *Lettre à d'Alembert*, di Jean-Patrice Courtois. Portare Aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt, di Gianmaria Zamagni. Norberto Bobbio e il futuro della democrazia, di Paolo Romeo. Montesquieu, ovvero dello stupore. alcune considerazioni a partire da *Studi di storia della cultura* (2013), di Maria Panetta. *Je parcours la Terre*. Un cammino con Montesquieu, di Giulia Bezzi.

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* (LsdI). 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, 2001-2002, 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.