

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

MAURIZIO BAZZOLI  
Il pensiero politico  
dell'assolutismo illuminato

Firenze, La Nuova Italia, 1986

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 124)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



**PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO**

**CXXIV**

**SEZIONE A CURA  
DELL'ISTITUTO DI STORIA MEDIOEVALE E MODERNA**

**8**

MAURIZIO BAZZOLI

IL PENSIERO POLITICO  
DELL'ASSOLUTISMO ILLUMINATO



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

**Bazzoli, Maurizio**

Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato. —  
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia  
dell'Università di Milano ; 124. Sezione a cura  
dell'Istituto di storia medioevale e moderna ; 8). —  
ISBN 88-221-0335-1  
1. Assolutismo - Teorie politiche - I. Tit.  
321.6

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1986 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: ottobre 1986

# INDICE

<i>Premessa</i>	p. XI
<b>CAPITOLO I: L'ASSOLUTISMO ILLUMINATO COME PROBLEMA DI STORIOGRAFIA E FILOSOFIA POLITICA</b>	p. 1
<b>CAPITOLO II: CARATTERI STRUTTURALI DELL'ASSOLUTISMO ILLUMINATO</b>	25
1. - Cultura giusnaturalistica e teoria politica illuministica	25
2. - Assolutismo illuminato e assolutismo	32
3. - Le forme del consenso	41
4. - Riformismo illuminato e utopia	47
<b>CAPITOLO III: POTERE ASSOLUTO E DISPOTISMO</b>	54
1. - « Despotisme » e « pouvoir absolu ». I termini del problema	54
2. - La distinzione tra assolutismo e dispotismo: i presupposti teorici e il loro sviluppo storico	62
3. - « Despotisme » e « Monarchie absolue » nella Francia del primo Settecento: dibattito storiografico e orientamenti ideologici	78
4. - La categoria di dispotismo e la sua polivalenza nelle discussioni settecentesche	86
5. - Dispotismo, « rivoluzione » e assolutismo riformatore	100
<b>CAPITOLO IV: "ÉTAT-MACHINE" e "SYSTEMES EN POLITIQUE". IL PRINCIPIO DI EQUILIBRIO NELLE RELAZIONI INTERNAZIONALE E NELLA POLITICA INTERNA</b>	110
1. - Stato-come-macchina e « systèmes en politique »	110
2. - Tra cosmopolitismo e ragion di Stato: il problema della politica internazionale	116

3. - Il principio d'equilibrio nei rapporti fra gli Stati	p. 130
4. - Principio d'equilibrio e primato della politica interna	148
5. - Principio d'equilibrio e assolutismo riformatore	155
<b>CAPITOLO V: CULTURA DELLA RAGIONE E POTERE ASSOLUTO</b>	163
1. - Alle origini del « secolo di Federico »	163
2. - Le condizioni civili e l'ideale laico dello Stato illuminato. Tolleranza e libertà della cultura	188
3. - Organizzazione della cultura e controllo della sua diffusione. Le istituzioni educative dell'assolutismo illuminato	218
<b>CAPITOLO VI: GIUSNATURALISMO E ASSOLUTISMO ILLUMINATO</b>	244
1. - La funzione storica del giusnaturalismo assolutistico	244
2. - L'ideologia dell'obbedienza	265
<b>CAPITOLO VII: ALLE ORIGINI DELLA TEORIA DELL'ASSOLUTISMO ILLUMINATO: HOBBS O PUFENDORF?</b>	280
1. - Il modello hobbesiano dello Stato come « macchina razionale »	280
2. - La nuova antropologia civile e la prima formulazione del modello assolutistico-illuminato in Pufendorf	292
<b>CAPITOLO VIII: DAL SEICENTO AL SETTECENTO: ASPETTI E SVILUPPI DELLA TEORIA</b>	331
1. - L'ideale della « vita felicissima » nell'organizzazione civile dell'assolutismo thomasiano	331
2. - Implicazioni ideologiche della tradizione universalistica e « sovranità della ragione » in Leibniz	344
3. - La concezione etico-politica wolffiana dell'illuministico « Stato di benessere »	348
4. - L'idea di « governo illuminato » nell'esperienza intellettuale e nei progetti di modernizzazione del Cameralismo	374
<b>CAPITOLO IX: "RAISON PHILOSOPHIQUE" E "RAISON POLITIQUE" NELL'IDEA DI GOVERNO DI FEDERICO DI PRUSSIA</b>	390
<b>CAPITOLO X: TEORIA DELL'ORDINE E "DESPOTISME LÉGAL" NELL'IDEOLOGIA FISIOCRATICA</b>	432

CAPITOLO XI: PATERNALISMO RIFORMATORE E IDEOLOGIA MODERATA NEL SETTECENTO ITALIANO	p. 460
1. - Caratteri dell'assolutismo illuminato nel Settecento italiano	460
2. - L'idea paternalistica della « pubblica felicità »	476
3. - Assolutismo e tolleranza nel giansenismo pavese	502
NOTE CONCLUSIVE	525
INDICE DEI NOMI	529





## P R E M E S S A

*Questo saggio si propone di studiare, nella sua genesi e in talune essenziali linee di sviluppo, un complesso fenomeno che investe l'esperienza politica, intellettuale e pratica, dalla fine del secolo XVII al XVIII; e di delinearne la peculiare fisionomia mediante l'analisi di alcuni aspetti e momenti caratteristici del pensiero politico fra Seicento e Settecento. Valga pertanto la premessa che con questo lavoro non si intende svolgere una trattazione generale del pensiero politico dell'illuminismo: non soltanto per l'ovvia considerazione che la peculiarità del fenomeno indagato impone di osservare la complessità e l'inesausta ricchezza del mondo politico illuministico secondo un criterio inevitabilmente selettivo; ma anche per la meno ovvia considerazione che il momento « illuministico » dell'assolutismo, benché necessario, non è però anche sufficiente a dar conto della natura, delle origini e dell'articolata dinamica dell'assolutismo illuminato.*

*Venuto meno il significato ideologico sotteso all'impiego dell'« assolutismo illuminato » come categoria privilegiata nelle indagini storiografiche del secolo scorso e, per certi aspetti, anche del nostro, si è per contro largamente affermato nell'uso corrente il ricorso a questa formula come ad una sorta di comodo rifugio terminologico, benché d'incerto significato e di ambigua capacità orientativa. Non si può negare che ciò sia accaduto anche in conseguenza dell'elaborazione e dell'impiego, nella storiografia filosofica e politica, di concetti e metodologie d'indagine più raffinate e comunque capaci di mettere in luce più efficacemente idee, connessioni e prospettive nuove circa la realtà pratica ed il pensiero nell'età dei Lumi. Nondimeno queste considerazioni, ed altre ancora che potrebbero aggiungersi, nulla tolgono alla circostanza che, comunque, il*

*concetto (e il termine) di assolutismo illuminato sia ancora di largo impiego storiografico. Per tale motivo ogni rinnovata denuncia delle sue insufficienze, e dell'ambiguità con cui esso viene usato, finisce col riproporre, quanto meno in via indiretta, il problema dei suoi limiti d'impiego e perciò anche della sua utilità.*

*Valutare in quale prospettiva esso si riveli efficace strumento conoscitivo del pensiero storico-politico sei-settecentesco, comporta che si dia una risposta al seguente interrogativo: se sussista — e se possa essere definito — uno spazio concettuale autonomo che giustifichi l'assolutismo illuminato come categoria interpretativa. A questo interrogativo il presente saggio cerca di rispondere, pur entro i limiti in certo senso imposti dalla materia osservata e dalla complessità e polivalenza delle implicazioni che il fenomeno considerato presenta. Soprattutto quest'ultimo aspetto solleva problemi di metodo che indubbiamente, anche per i nessi interdisciplinari implicati, andrebbero ulteriormente verificati. Ma la consapevolezza dell'opportunità di ulteriori approfondimenti metodologici è comunque, di per sé, condizione sufficiente a riconoscere, e ad evitare, il duplice pericolo di tradurre, da un lato, questa formula concettuale nei facili termini di una generalizzazione onnicomprensiva; e dall'altro, di identificarla mediante equazioni eccessivamente rigide: criteri interpretativi certo molto dissimili fra loro, ma improduttivi nella stessa misura.*

*L'indagine che qui viene presentata procede attraverso una ricognizione di nessi tematici, e di figure e opere significative, al fine di determinare quali elementi costitutivi consentano di delineare l'immagine complessiva di questo fenomeno, come pure di riconoscere nello sviluppo storico le condizioni specifiche in cui la connessione di quegli elementi assume una peculiare valenza assolutistico-illuminata. In tale prospettiva l'indagine si propone essenzialmente di verificare un'interpretazione dell'assolutismo illuminato come modello di cultura politica, suggerito da una concezione caratteristica e riconoscibile del rapporto che si istituisce e sviluppa, tra Seicento e Settecento, fra la cultura razionalistico-illuministica e il pensiero politico del giusnaturalismo assolutistico. L'attenzione alle teorie del giusnaturalismo assolutistico e, per taluni aspetti, il loro privilegiamento nell'economia generale di questo lavoro, trova però una giustificazione: che il prescindere comporti inevitabilmente la rinuncia a cogliere il nucleo originario ed essenziale della teoria politica dell'assolutismo illuminato, con la conseguenza di ridurre questo fenomeno ad un quadro evanescente e sfuggente, tutt'al più suscettibile di un approccio*

*storiografico meramente descrittivo. Da questo punto di vista — è forse opportuno avvertire — i vari capitoli di questo lavoro non sono pensati come rappresentativi (tantomeno come esaurientemente descrittivi) dell'assolutismo illuminato nelle singole aree nazionali, ma come significativamente esemplificativi, come momenti o aspetti indicativi del complesso sviluppo della cultura politica assolutistico-illuminata dalle sue origini seicentesche ai più maturi approdi settecenteschi.*



CAPITOLO I

L'ASSOLUTISMO ILLUMINATO  
COME PROBLEMA DI STORIOGRAFIA E FILOSOFIA POLITICA

Nel suo significato piú diffuso e generale, assolutismo (o dispotismo) illuminato è una formula concettuale a cui la storiografia politica fa abitualmente ricorso nello sforzo di comprensione storica di un fenomeno complesso, caratterizzato dall'influenza delle idee illuministiche sull'Europa assolutista, che investe la cultura e la politica del Settecento. Che questo termine, nonostante la sua ambiguità concettuale, offra uno schema conveniente per la comprensione su base comparativa della vicenda storico-politica dei principali Stati settecenteschi dell'Europa continentale, non pare proprio che possa esser messo in dubbio. In ogni caso, la sua capacità di sintetizzare una realtà peculiare e caratteristica, misura anche la sua utilità in un'indagine storica che, per quanto assai articolata nei metodi e negli oggetti, costringe di fatto all'impiego di questo concetto in mancanza di uno schema alternativo pienamente soddisfacente<sup>1</sup>.

Se si assume come punto di riferimento l'insieme dei programmi di governo dei sovrani « illuminati » e dei loro ministri, l'arco cronologico interessato dallo sviluppo del *despotisme éclairé* non comprenderebbe piú di un cinquantennio. Entro tale periodo infatti, tradizionalmente compre-

<sup>1</sup> A questo proposito vale per tutti la considerazione, solo apparentemente banale, che « se andiamo a scartare il termine [di assolutismo illuminato] avremo bisogno di inventarne un altro; e i critici almeno non lo hanno ancora scartato » (cfr. S. M. Andrews, *Eighteenth Century Europe. The 1680s to 1815*, London 1976<sup>5</sup>, pp. VII-VIII). E analogamente A. Goodwin, Introduzione al vol. VIII (« Le rivoluzioni d'America e di Francia, 1763-1793 ») della *Storia del mondo moderno* (Cambridge), trad. it. Milano 1969, p. 16: « alcuni storici hanno messo in dubbio la validità del termine, ma ci sembra che esso conservi la sua utilità e non sia semplicemente una formula trita e priva di senso ».

so fra l'avvento al trono di Prussia di Federico II (e contemporaneamente a quello d'Austria di Maria Teresa, e al pontificato romano di Benedetto XIV) nel 1740, e la conclusione del regno di Giuseppe II in Austria nel 1790 (quando già si diffondono in tutta Europa gli echi della Rivoluzione francese), si consuma la grande stagione di quella « politica ragionevole » — mito o realtà che sia — favorita dai sovrani settecenteschi che vivono e operano in familiarità con le idee dell'illuminismo o che sono personalmente influenzati dalla *philosophie*. Questo quadro storico, caratterizzato dalla diffusione cosmopolitica delle idee illuministiche, percorso da un fervido spirito di riforme, segnato da una politica di contenimento dei privilegi nobiliari ed ecclesiastici, e che vede protagonisti la Prussia di Federico il Grande, la Russia di Caterina II, il Portogallo di Pombal e la Spagna di Carlo III, la Svezia di Gustavo III e la Danimarca di Struensee, l'Austria di Maria Teresa, di Kaunitz e di Giuseppe II, la Toscana di Pietro Leopoldo e la Napoli di Tanucci, ecc., è fin troppo noto perché debba venire qui ulteriormente ricostruito<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> La letteratura in proposito è vastissima. Ci si limita qui a richiamare (senza alcuna pretesa non solo di completezza, ma anche di organicità) talune opere significative dell'ultimo trentennio che prospettano, pur con metodi e orientamenti diversi, un quadro generale dell'Europa « illuminata », o ne indagano aspetti e momenti essenziali in relazione al fenomeno considerato: L. Gershoy, *L'Europe des princes éclairés, 1763-1789*, Paris 1966 (trad. franc. di *From Despotism to Revolution, 1763-1789*, New York 1944); F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, Paris 1968; S. M. Andrews, *Enlightened Despotism*, New York 1968; L. Krieger, *Kings and Philosophers, 1689-1789*, New York 1970; M. S. Anderson, *L'Europa nel Settecento (1713-1783)*, trad. it. Milano 1973; un agile profilo in J. G. Gagliardo, *Enlightened Despotism*, London 1971<sup>2</sup> e in S. Andrews, *Eighteenth Century Europe. The 1680s to 1815*, cit. Si vedano inoltre i voll. finora usciti di F. Venturi, *Settecento riformatore*, Torino 1969-1984; F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino 1962; A. Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1951; J. Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières. Etude de cosmopolitisme*, Paris 1952. Punto di riferimento ancor valido resta la sintesi di F. Valsecchi, *Dispotismo illuminato*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano 1961, vol. I, pp. 189-240 (del quale si veda anche *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, voll. I-II, Bologna 1931-4). Si vedano, ancora, *Storia del mondo moderno (New Cambridge Modern History)*, voll. VII (*Il vecchio regime, 1713-1763*), a cura di J. O. Lindsay, e VIII (*Le rivoluzioni d'America e di Francia, 1763-1793*), a cura di A. Goodwin, trad. it. Milano 1968 e 1969; e il vol. VII della *Propyläen Weltgeschichte*, trad. it. Milano 1968 (*Dalla riforma all'illuminismo*). Sul piano della discussione storiografica, dà rilievo al fenomeno dell'assolutismo illuminato M. S. Anderson, *Historians and Eighteenth-Century Europe 1715-1789*, Oxford 1979. Per quanto concerne il pensiero politico nell'età in cui questo fenomeno si sviluppa, la letteratura è quanto mai vasta e non sono sintetizzabili qui i riferimenti che si trove-

Gli effetti concreti della « politica illuminata », che del resto costituiscono anche l'obbiettivo primario di un'opinione pubblica critica, moderata e cosmopolitica, appaiono dunque soprattutto misurabili nella seconda metà del XVIII secolo; ma ciò tuttavia non esclude che il processo ideologico che porta al nuovo stile politico e alle iniziative di rinnovamento abbia più lontane origini, e colleghi più intimamente, coerentemente e continuativamente di quanto non sembri la cultura politica illuministica a quella preilluministica e razionalistica degli ultimi decenni del secolo XVII. Indubbiamente ciò sembra porre in evidenza la sfasatura tra il momento della concreta esperienza « amministrativa » dell'assolutismo illuminato e il momento (di più lunga durata) della sua ideologia; oppure sembra autorizzare, appunto, una considerazione anche cronologicamente più lata del fenomeno in questione. Del resto converrà notare che parecchie delle iniziative riformisti-

ranno nel corso di questo lavoro. Non si può prescindere comunque dall'ampio quadro delineato da G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* diretta da L. Firpo (vol. IV: « L'età moderna », t. II, Torino 1975, pp. 245-402, con ampia bibliografia a cui si rinvia). Ma entrambi i tomi in cui si articola il IV vol. della *Storia* ora cit. costituiscono, con i saggi di vari Autori ivi raccolti, un fondamentale punto di riferimento, anche per gli sviluppi giusnaturalistici nel pensiero politico dal razionalismo all'illuminismo (di cui cfr. un primo profilo in S. Cotta, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano 1964, vol. I, pp. 937-994). Ma varie opere di sintesi sull'illuminismo non trascurano affatto il pensiero politico: cfr. ad es. P. Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*: I. *The Rise of Modern Paganism*; (e soprattutto) II. *The Science of Freedom*, London 1967-9; e P. Casini, *Introduzione all'illuminismo*: I. *Scienza, miscredenza e politica*; II. *L' "Enciclopedia" e le riforme*, nuova ediz. interam. riveduta, Bari 1980 (prima ediz. 1973). Saggi come quelli di F. Hartung, *Der aufgeklärte Absolutismus* (in « *Historische Zeitschrift* », 180 (1955), Heft 1, pp. 15-42), di R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme* (nell'importante raccolta di saggi di vari Autori *Utopie ed institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le pragmatisme des Lumières*, a cura di P. Francastel, Paris 1963, pp. 57-75) e di L. Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism* (Chicago-London 1975) sono essenziali per la comprensione dei problemi relativi alla teoria politica dell'assolutismo illuminato. Va solo aggiunto che, circa il rapporto tra l'assolutismo illuminato e lo sviluppo della cultura politica dal Seicento al Settecento, costituiscono riferimenti egualmente importanti opere — pur così diverse tra loro per oggetto, metodo e prospettiva — come quelle, ad es. di P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, trad. it. Torino 1946 e poi Milano 1968 (due voll.), nonché i tre tomi de *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris 1946; F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. it. Firenze 1970<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ediz. Berlin 1924); R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1970 (1<sup>a</sup> ediz. 1950); R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. Bologna 1972 (1<sup>a</sup> ediz. Freiburg - München 1959).

che dei principi « illuminati » non furono estranee — almeno come tendenza di fondo, se non sempre come prassi specifica e consapevole — alla politica dell'età precedente, specialmente quando l'esercizio del potere fu sensibile alle sollecitazioni dei nuovi valori coltivati e preparati dalla cultura giusnaturalistica moderna e razionalistica, ed ai quali questa stessa cultura ebbe a fornire una configurazione sistematica in termini di teoria politica. Il contenimento progressivo delle incoerenze e irrazionalità (quindi dell'arbitrio) nell'amministrazione e nella procedura giudiziaria mediante una politica di centralizzazione e razionalizzazione del *corpus* legislativo; l'ispirazione a principi utilitaristici (se non ancora umanitari) in campo penale; il deciso orientamento giurisdizionalistico unitamente a una prassi di tolleranza religiosa; l'incremento delle attività economiche anche mediante il favorevole accoglimento delle innovazioni tecniche; la riorganizzazione e la razionalizzazione in materia fiscale; la promozione della cultura, del sapere scientifico e la creazione di istituti per la diffusione dell'istruzione; tutto questo è presente almeno parzialmente — anche nel senso che tali atteggiamenti e provvedimenti non comparvero contemporaneamente e continuativamente — nei programmi di governo dell'assolutismo dell'ultimo Seicento e dei primi decenni del Settecento, il quale tuttavia non ebbe in sorte di vedersi qualificare con l'aggettivo di « illuminato » dalla storiografia delle età successive. Ma certamente anche allora quei provvedimenti, quando non anche una politica generale conforme, furono suggeriti dall'« utilità » e dalla « ragionevolezza ». Ragionevolezza e utilità prepararono, fino a portarla a compimento nell'età dell'illuminismo maturo, la politica delle riforme, espressione di due principi correlati e anzi inscindibili: la prosperità dello Stato e la felicità dei sudditi, quasi che non potesse concepirsi felicità dei singoli individui senza la maggior possibile potenza dello Stato come sua primaria condizione e garanzia. Che poi la politica delle riforme non fosse in contraddizione con gli interessi dei sovrani (con lo stesso principio dell'utilità considerato dal punto di vista di chi governa) e che la « politica della ragione » nascondesse nel proprio seno la « politica della ragion di Stato »<sup>3</sup> come costante insopprimibile della storia politica,

<sup>3</sup> « Ragione come ragion di Stato? »: significativamente, anche se interrogativamente, R. Mandrou così intitola il capitolo sull'assolutismo illuminato in *Ragione e ragion di Stato, 1649-1775*, vol. III della collana « I Propilei », trad. it. Milano 1978, pp. 252 sgg. (1<sup>a</sup> ediz., ted., *Staatsräson und Vernunft, 1649-1775*, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien 1976; ediz. franc. *L'Europe "absolutiste"*. *Raison et raison d'Etat, 1649-1775*, Paris 1977).



non toglie che le riforme in se stesse si configurassero come valori positivi (come beni desiderabili per la loro utilità) nell'immagine che la cultura razionalistica e illuministica accreditava e diffondeva.

È stato ripetutamente affermato che l'espressione « dispotismo illuminato » ha fatto la sua comparsa solo nel secolo diciannovesimo e che gli stessi sovrani settecenteschi (come ad esempio Caterina di Russia) tendevano semmai a respingerla, nel senso che respingevano il termine, ed il significato corrispondente, di *despote éclairé*. Questa osservazione, cui fanno volentieri ricorso i critici dell'assolutismo illuminato, ha contribuito a sostenerne la negazione anche come modello politico-culturale autonomo e peculiare. Del resto, sempre in un quadro di critica e di rifiuto, si aggiunge, ancora, il carattere privato e discontinuo dei rapporti di collaborazione tra *philosophes* e sovrani illuminati, nonché la diversità dei ritmi e delle caratteristiche della pratica di potere nei vari Stati europei. Né si trascura il giudizio, già espresso da Rousseau e da d'Holbach a proposito del *despotisme légal* fisiocratico ma poi variamente ripreso anche dall'odierna storiografia a proposito del dispotismo illuminato in generale, che questo stesso concetto sia una contraddizione in termini<sup>4</sup>; né il fatto che il Mably, tra i tanti, critichi duramente la teoria del *despotisme légal* proponendo come rimedio alla concentrazione del potere — caratteristica del *despotisme* in ogni sua accezione — i meccanismi istituzionali suggeriti dalla teoria della separazione dei poteri e cioè (ricollegandosi all'idea montesquiviana del *gouvernement modéré*) i meccanismi della forma di governo mista<sup>5</sup>. Comunque la concezione dell'assolutismo illuminato non

<sup>4</sup> Rousseau aveva affermato che quest'espressione associava indebitamente « deux mots contradictoires, qui réunis ne signifient rien » (cit. in G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, Paris 1910, réimp. 1968, vol. II, pp. 657-8). Per d'Holbach cfr. *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs*, Londres 1773 (riprod. fot. Hildesheim - New York 1969), t. II, cap. XIII, p. 135: « un Despotisme légal est une contradiction dans les termes ». La natura contraddittoria del concetto è richiamata anche dalla storiografia contemporanea, che le contrappone la positività dell'effetto riformatore, cioè della sua funzione storica. È significativo, ad es., quanto osserva E. Troeltsch (*L'essenza del mondo moderno*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Napoli 1977, p. 212), secondo cui « il principio che ispirava tale legislazione e tale governo [dell'assolutismo illuminato] era in se stesso contraddittorio e spingeva inevitabilmente al di là di se stesso; ma è anche vero che soltanto queste riforme resero possibile un predominio generale delle idee illuministiche ».

<sup>5</sup> Cfr. G. Bonnot de Mably, *Dubbi proposti ai filosofi economisti sull'ordine*

sembra restare immune dalle critiche che il pensiero illuministico muove al *despotisme*, al potere monarchico, alla *tyrannie*, delle cui manifestazioni storiche, anzi, va alla ricerca con sincero tono di denuncia<sup>6</sup>. In questo senso, e a questi precedenti collegandosi, la storiografia contemporanea ha spesso assimilato ideologicamente l'assolutismo (anche nella sua forma « illuminata ») al dispotismo senza aggettivi, ad esempio nei termini di un'equivalenza esplicita o implicita di assolutismo e totalitarismo<sup>7</sup>. Ma non ha tenuto conto, quanto meno, che quell'equivalenza non è a rigore sostenibile dal momento che, tra l'altro, non ogni totalitarismo è necessariamente un assolutismo<sup>8</sup>; e soprattutto che — come ha osservato Roman Schnur — solo l'attuale confusione concettuale impedisce di rispettare « la fondamentale distinzione tra pensiero autoritario e pensiero totalitario », alla luce della quale il rapporto di compatibilità tra individualismo e assolutismo si configura come asse portante nella prospettiva manieristica del pensiero politico dell'età moderna<sup>9</sup>, come anche nella prospettiva di un ordine politico convenzionale consapevole della crisi dei modelli tradizionali.

*naturale ed essenziale delle società politiche* (1768), in *Scritti politici*, a cura di A. Maffey, vol. II, Torino 1965, pp. 41-187.

<sup>6</sup> Cfr. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 3<sup>a</sup> ediz., Livourne, t. IV (1772), pp. 809-811 (Art. « Despotisme »); t. XVI (1775), pp. 148-9 (Art. « Tyrannie »).

<sup>7</sup> Si veda ad es. H. W. Metz e C. A. H. Thompson, *Authoritarianism and the Individual*, Washington D. C. 1950, pp. 13 e 117-120. È perciò da condividere quanto scrive P. Schiera alla voce « Assolutismo » in *Dizionario di politica* (a cura di N. Bobbio e N. Matteucci, Torino 1976, p. 64), denunciando l'indebita assimilazione di assolutismo e « tirannide », « dispotismo » e « totalitarismo »: assimilazione e confusione di cui possono essere colte le motivazioni sul piano del dibattito politico e ideologico, ma di cui può essere agevolmente misurata la sterilità ai fini della ricerca storico-politica e costituzionale.

<sup>8</sup> Sul rapporto totalitarismo - autoritarismo cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologna 1969<sup>3</sup>, pp. 111 sgg. L'equivalenza pura e semplice di assolutismo, dispotismo, tirannia e totalitarismo in larga parte della storiografia era del resto lamentata anche da F. Hartung e R. Mousnier, *Quelques problèmes concernant la monarchie absolue*, in *Relazioni* del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, vol. IV (« Storia moderna »), Firenze 1955, pp. 4 e 8. La questione non è certo di scarso rilievo perché implica, tra l'altro, la consapevolezza del superamento di criteri storiografici elaborati originariamente nel clima storico-politico del secolo XIX e dell'inizio del XX. Si veda pure G. Oestreich, *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, in *Lo Stato moderno*, I. *Dal Medioevo all'età moderna*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna 1971, pp. 174-5.

<sup>9</sup> In *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)* (trad. it. a cura di E. Castrucci, Milano 1979), R. Schnur osserva infatti che « il pensiero totalitario deriva dal tentativo di rein-

Nell'età in cui l'assolutismo illuminato esprime in massimo grado la propria capacità pratica e la propria vocazione riformistica, non esiste una dottrina specifica del *despotisme éclairé*, originale e autonoma rispetto alle teorie formulate dalla cultura politica giusnaturalistica a partire dalla seconda metà del XVII secolo<sup>10</sup>. Bisognerà ricordare — e ricordare per non condividere le tesi dei confutatori — che anche l'assimilabilità della teoria fisiocratica del *despotisme légal* al concetto di assolutismo illuminato è stata oggetto di recise confutazioni<sup>11</sup>. Gli stessi *princes éclairés* sembrano non appoggiarsi (almeno esplicitamente) su nessuna dottrina specifica del dispotismo illuminato; il loro compito è eminentemente pratico: non si tratta di lavorare « sur le papier qui souffre tout », come ricorda Caterina di Russia a Diderot, bensì « sur la peau humaine qui est bien autrement irritable ». Neppure dall'*Anti-Machiavel*, che Federico di Prussia compone a quattro mani con Voltaire, può effettivamente essere ricavata una *dottrina*. E nemmeno nell'*Esprit des lois* si può riconoscere, sia pure in negativo, una teoria del *despotisme éclairé*, giacché questo non è certo assimilabile al *despotisme* che Montesquieu elabora come categoria fondamentale nell'analisi delle società politiche. Ma quando i *philosophes*, e non solo essi, si riferiscono ai « despoti illuminati » (formula di largo impiego) è certo che all'apprezzamento nei loro confronti — condizionato e contingente quanto si vuole — presuppongono, sia pure con diversa accentuazione, un'idea piú generale. Anche i critici e i detrattori settecenteschi dell'idea di dispo-

troddurre forme di pensiero conformistiche, e dunque non ha alcun rapporto con il cd. pensiero manieristico: anzi, il contrasto con quest'ultimo, riguardo al modo di concepire l'uomo, è pressoché totale » (cfr. p. 17, nota 58, e p. 103 sgg.; ma tutto il saggio è di grande interesse per questo e per gli altri aspetti che vi sono connessi).

<sup>10</sup> Sulla negazione di una dottrina del « *despotisme éclairé* » nel XVIII secolo insiste R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, cit., pp. 57 e 67. Un sintetico riferimento ai diversi significati che l'assolutismo illuminato può assumere in funzione delle variazioni del rapporto teoria-pratica, è dato da L. Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, cit., pp. 25-7 e note (con riferimento alle interpretazioni di G. Lefebvre, F. Hartung, F. Meinecke, P. Gay, A. Cobban, H. Hollmack, H. Liebel, F. Diaz, F. Venturi).

<sup>11</sup> Cfr. ad es. L.-Ph. May, *Despotisme légal et despotisme éclairé d'après Le Mercier de la Rivière*, in « Bulletin of the International Committee of Historical Sciences », vol. IX (1937), n. 34, p. 60: si tratterebbe di due entità inassimilabili, nel primo caso di « une réalité psychologique », nel secondo di « une réalité historique ». Anche R. Derathé (*Les philosophes et le despotisme*, cit., pp. 66 e 74) non ha dubbi nel qualificare la teoria del *despotisme légal* come una teoria senz'altro « liberale ».

tismo illuminato non possono fare a meno di riferirsi alla sua ideologia, alla psicologia politica che vi è sottesa, e che si esprime in termini sia di opzione individuale, sia di disponibilità intellettuale e pratica di una cospicua parte dell'opinione pubblica settecentesca nei confronti di una determinata organizzazione orientata del potere. E sebbene Montesquieu non teorizzi l'assolutismo illuminato, risulta tuttavia obbiettivamente difficile dare un significato a questo passo dell'*Esprit des lois*, ove si prescinda dal riconoscimento che l'assolutismo illuminato è una realtà storica, istituzionale e culturale: « le monarchie che noi conosciamo non hanno, come quelle di cui abbiamo appena parlato [la monarchia costituzionale inglese] la libertà per immediato oggetto; esse non tendono che alla gloria dei cittadini, dello Stato e del principe. Ma da questa gloria risulta uno spirito di libertà che, in questi Stati, può realizzare cose altrettanto grandi, e forse contribuire alla felicità quanto la libertà stessa »<sup>12</sup>.

È vero che quando l'espressione « dispotismo illuminato » fa la sua prima comparsa, nell'età dei Lumi, sembra portare con sé il destino della sua condanna. In uno dei *Mémoires pour Catherine II* Diderot osserva che « una tra le più grandi disgrazie che possano capitare ad una nazione libera sarebbe quella di due o tre regni consecutivi di despotismo giusto e illuminato »<sup>13</sup>. Ma se non proprio il termine (a parte il caso di Diderot)<sup>14</sup>, l'idea circola ovunque nell'Europa del Settecento, anche là dove, come in Francia, la sua mancata corrispondenza ad una effettiva e continuativa pratica di governo dà la misura dei suoi ripetuti fallimenti<sup>15</sup>. E tuttavia, depurata da ogni connotazione che la colleghi in modo diretto e polemico ai dibattiti suscitati da fautori e critici del « dispotismo orientale » e, ancor più, sottratta all'universale esecrazione nei confronti del dispotismo senza aggettivi, questa idea sembra identificare

<sup>12</sup> *Esprit des lois*, L. XI, cap. VII (cfr. in *Oeuvres complètes*, ed. A. Masson, Paris, Nagel, 1950-5, t. I, p. 222).

<sup>13</sup> Cfr. in D. Diderot, *Scritti politici*, con le « voci » politiche dell'*Encyclopédie*, a cura di F. Diaz, Torino 1967, p. 251. Ma evidentemente Diderot non escludeva il valore positivo di una situazione *transitoria* di dispotismo illuminato, anche perché non poteva escludersi la circostanza favorevole, benché rara, di un sovrano ad un tempo « illuminato, buono, attivo e risoluto » (*ibidem*).

<sup>14</sup> Valga per tutti F. Venturi quando osserva che « 'despotismo illuminato' è parola del linguaggio degli storici, non dei politici e dei filosofi della seconda metà del Settecento » (cfr. *Dispotismo orientale*, in « Rivista storica italiana », a. LXXII, 1960, fasc. I, p. 120).

<sup>15</sup> Cfr. soprattutto F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, cit.

l'immagine che il Settecento riformatore coltiva di un governo illuminato ancorché, appunto, assolutistico; e nel contempo suggerire gli elementi e i criteri mediante i quali l'odierna storiografia può pensare all'assolutismo illuminato come a un modello di cultura politica, profondamente partecipe sia di taluni essenziali caratteri della politica nell'età dell'assolutismo<sup>16</sup>, sia, insieme, della razionalità dell'illuminismo riformatore.

Per altro aspetto, ci si deve chiedere se l'espressione « assolutismo illuminato » stia ad indicare un semplice e generalissimo schema, una definizione globale che ricavi efficacia e utilità dal fatto di rappresentare, per l'appunto, il *terminus ad quem* di un processo di generalizzazione onnicomprensiva; oppure se con esso sia possibile designare un concetto generale la cui forza rappresentativa discenda dalla definizione di un modello politico che è stato elaborato da specifiche teorie e che ha consentito di accreditare ideologicamente un certo tipo di relazione fra etica e politica, cultura e potere, società e Stato, *utopie e institutions*. Per quanto questi distinti criteri possano porsi in un rapporto non alternativo, ma piuttosto complementare e vicendevolmente esplicativo, resta comunque ineludibile il problema di una definizione soddisfacente, anche perché una sorta di ambiguità persistente sembra destinata ad accompagnare un modulo concettuale col quale si è preteso, di volta in volta, significare troppo, o troppo poco, o cose fra loro molto diverse.

« C'était une figure de menuet: révérences des princes aux philosophes, et des philosophes aux princes ... le despotisme changeait de sens, pourvu qu'on lui ajoutât seulement un adjectif et qu'on l'appelât le despotisme éclairé ». Così, con immagine rococò, Paul Hazard; il quale tuttavia non manca di aggiungere che « il s'agit là d'un fait complexe » e che « l'on peut trouver, entre ce despotisme éclairé et la philosophie des lumières, des points d'union qui expliquent en quelque mesure le malentendu »<sup>17</sup>. Che effettivamente si tratti di un fenomeno complesso non pare dubbio perché, com'è ovvio, esso non può risolversi nel suo

<sup>16</sup> Il riferimento è a studi classici come quelli di K. Kaser, *L'età dell'assolutismo* (trad. it. Firenze 1925), di C. Morandi, *La politica nell'età dell'assolutismo* (Pavia 1930) e, specialmente per la politica internazionale, di A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française* (Paris 1905<sup>8</sup>, t. I: « Les moeurs politiques et les traditions »); ma soprattutto a studi come ad es. quello di R. Mandrou, *L'Europe "absolutiste". Raison et raison d'Etat, 1649-1775* (cfr. la trad. it. cit.).

<sup>17</sup> P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle. De Montesquieu à Lessing*, cit., t. II, p. 76.

aspetto sicuramente piú clamoroso ma non certo meno estrinseco, vale a dire nella constatazione di una sorta di diffusa, benché intermittente, *entente cordiale* tra filosofi e sovrani.

Una ricognizione anche molto rapida della letteratura sull'argomento consente di cogliere l'ampia gamma di qualificazione dell'assolutismo illuminato: come regime; come particolare forma di governo, intermedia fra assolutismo e liberalismo; come espressione di un valore normativo e dell'aspirazione utopica al « regno della ragione »; come forma debole e provvisoria di costituzionalismo, prodotta da un'epoca di transizione fra Stato assoluto e Stato costituzionale rappresentativo; come momento di affermazione di una politica riformistica con caratteri di larga diffusione e di analogia, a volta a volta misurabili o sulle motivazioni di tale politica o sui suoi effetti; come differenziato processo di modernizzazione che investe le strutture economiche, sociali e amministrative secondo un comune criterio utilitaristico; ecc. In linea piú generale bisognerà ricordare che l'assolutismo illuminato è stato visto, di volta in volta, come la storia dell'Europa dei *princes éclairés*, nel senso che esso si identifica ed esaurisce nello stile personale dei monarchi (e ministri, o *élites* di governo) autenticamente e sinceramente « illuminati »; o come risultato dei cinici stratagemmi di sovrani volti a perpetuare immodificate le strutture dell'*ancien régime* per mero interesse dinastico e personale; o come capitolo della storia della « ragion di Stato » variamente filtrata attraverso idee e forme illuministiche; o come la formula che sintetizza un'aspirazione diffusa nella società (intesa come « coscienza collettiva ») che sempre piú nel corso del Settecento tende a confrontarsi con le decisioni delle corti europee; o anche come l'espressione storicamente piú adeguata dell'ideale dell'intellettualismo puro in politica. Ma è chiaro che il problema della natura di questo fenomeno si collega e confonde con quello della sua funzione storica. E cosí ancora, di volta in volta, l'assolutismo illuminato è stato considerato come l'espressione consapevole del tramonto, fulgido e drammatico insieme, dell'assolutismo; o come l'estremo tentativo, da parte di quest'ultimo, di emanciparsi dalle sue origini feudali e di rinnovarsi mediante i nuovi valori dell'illuminismo come ideologia della società borghese in sviluppo; o ancora come momento *necessariamente* preparatorio e aurorale di un nuovo universo politico, quale si sarebbe rivelato soltanto con la Rivoluzione francese.

A queste "definizioni" potrebbero aggiungersi anche quelle che piú di quarant'anni fa Michel Lhéritier aveva raccolto sulla base di una

ampia e generale indagine sulla storia del *despotisme éclairé*<sup>18</sup>, a seguito della quale egli aveva potuto constatare quanto fossero consistenti le difficoltà di trovare un accordo fra gli storici sulla teoria dell'assolutismo illuminato come sulla sua pratica, sull'individuazione e sull'integrazione dei suoi elementi costitutivi come sulla sua periodizzazione, sul suo ruolo storico come sul suo significato ideologico complessivo<sup>19</sup>. E bisogna dire che da allora il problema dell'assolutismo illuminato non ha cessato di suscitare interesse, in relazione sia ai risultati di indagini sempre più approfondite circa le condizioni reali della politica illuministico-riformistica, sia al proficuo impiego di nuove categorie e rinnovate metodologie di analisi, che meglio sembrano dar conto della struttura complessa del fenomeno nei suoi multiformi aspetti e molteplici valenze.

Rispetto agli studi più tradizionali, in cui al rigore dell'indagine analitica pareva sostituirsi talvolta il potere evocativo e suggestivo dei termini e dei personaggi, non v'è dubbio che gli studi recenti sul *despotisme éclairé* risultino metodologicamente più avvertiti e disponibili a collegare i risultati ottenuti ad una prospettiva problematica, storica e concettuale, di più ampio respiro; nella quale, semmai, la fisionomia specifica di questo fenomeno sembra quasi sfumare, così come la sua consistenza diluirsi. E tuttavia, anche quando l'« assolutismo illuminato » non costituisce l'oggetto specifico d'indagine, esso sembra di fatto permanere come riferimento latente o anche marginale, come contesto ideologico magari allusivo, rispetto a cui la riflessione critica sulle forme della cultura politica sei-settecentesca rivela, sia pure in varia misura e per diverse vie (come utopia o movimento riformatore, come clima psicologico-politico o complesso istituzionale, ecc.), un'effettiva pertinenza<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. i vari « rapports nationaux » de *l'Histoire du despotisme éclairé* (« Travaux de la Commission pour l'histoire du despotisme éclairé ») pubblicati sul « Bulletin of the International Committee of Historical Sciences », vol. IX (1937), nn. 34, 35 e 37; e ivi (n. 35, pp. 181-225), il « rapport général » di M. Lhéritier, *Le despotisme éclairé, de Frédéric II à la Révolution française*, particolarmente alle pp. 193-205.

<sup>19</sup> Cfr. M. Lhéritier, op. cit., particolarmente alle pp. 222-5. Nella conclusione si osserva che « le despotisme éclairé peut bien faire l'effet d'un ensemble, mais cet ensemble n'est pas un. Son unité apparente ou, pour mieux dire, l'uniformité qu'on lui attribue parfois, ne résiste pas à une analyse un peu poussée »; e che, per quanto attiene alla sua funzione storica (a prescindere dall'opera di educazione civile in senso statale e nazionale quale si ebbe soprattutto nella Prussia di Federico II), l'unico vero denominatore comune del *despotisme éclairé* (« dont l'autre face est la liberté éclairée ») consisterebbe nel rappresentare « une étape vers le libéralisme ».

<sup>20</sup> Qualche esempio in tal senso (pur tenendo conto ovviamente della diver-

Appare inoltre sintomatico che, quasi a bilanciare una certa propensione a designare la realtà politico-pratica della seconda metà del Settecento con il termine generale di « età delle riforme », l'ideologia assolutistico-illuminata trovi riconoscimento come momento autonomo e consistente nello sviluppo storico del pensiero politico <sup>21</sup>.

Se fluida e mutevole permane la definizione del concetto, nondimeno lo stesso termine con cui l'intero fenomeno può venir designato si presta ad ambiguità. E innanzi tutto: *assolutismo illuminato* oppure *dispotismo illuminato*? Si potrebbe osservare che entrambi i termini vengono impiegati indifferentemente, dal momento che si riferiscono ad una medesima realtà storica che necessita di venire indicata nella sua globalità, indipendentemente dalla sua complessità problematica. A questo riguardo sembra permanere costante la preferenza della storiografia francese e anglosassone per i termini *despotisme éclairé* ed *enlightened despotism*, come d'altra parte la propensione della storiografia

sità dei metodi, dei temi specifici e delle prospettive storiografiche) si ha negli studi raccolti nel volume a cura di P. Francastel, *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le pragmatisme des lumières*, cit.; e in B. Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'eredità dell'Illuminismo*, trad. it. Torino 1979; R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit.; P. Gay, *Enlightenment. An Interpretation*, vol. II, *The Science of Freedom*, cit.; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino 1963<sup>2</sup> e *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino 1970; i saggi di F. Diaz raccolti in *Per una storia illuministica*, Napoli 1973, e *Idee "philosophiques" e organizzazione del potere* (nel vol. coll. a cura di P. Casini, *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese*, Bologna 1978, pp. 11-41); P. Alatri, *Voltaire, Diderot e il "partito filosofico"*, Messina-Firenze, 1965; R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1967<sup>3</sup>; G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris 1973.

<sup>21</sup> Può essere significativo che varie trattazioni generali di storia delle idee politiche (anche a livello manualistico di più larga diffusione) riservino adeguata attenzione all'« assolutismo illuminato »: non si allude soltanto alle opere in lingua tedesca, in cui il riferimento all'« aufgeklärte Absolutismus » è giustificato da una consolidata tradizione storiografico-politica, bensì anche, ad es., a M. Prélot, *Storia del pensiero politico*, trad. it. Milano 1975 (che lo presenta come « la grande dottrina del XVIII secolo », destinata a protrarsi « sino al 1814 »: cfr. vol. I, p. 295). Ma si vedano anche J. Touchard, *Storia del pensiero politico*, trad. it. Milano 1963; P. Alatri, *Lineamenti di storia del pensiero politico moderno*, Messina 1973; J.-J. Chevallier, *Storia del pensiero politico*, vol. II, trad. it. Bologna 1981; e, per la storia delle istituzioni, cfr. ad es. J. Ellul, *Storia delle istituzioni. L'età moderna e contemporanea: dal XVI al XIX secolo*, trad. it. Milano 1976; e A. Marongiu, *Formazione e sviluppo dello Stato moderno nell'Europa occidentale*, Roma 1970 (litogr.). È altrettanto significativo che in altre autorevoli opere non vi si faccia cenno: si veda soprattutto G. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, trad. it. Milano 1953.



grafia tedesca per quello di *aufgeklärte Absolutismus*<sup>22</sup>. Ma la ricorrenza di entrambi i termini non significa, a rigore, che il loro significato sia il medesimo; e le ragioni che consentono di affermare che la sinonimia è solo apparente sono anche le stesse che inducono a preferire il termine di *assolutismo illuminato*. Va innanzi tutto osservato, infatti, che il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo, e la stessa *philosophie*, si sviluppano e si applicano, tra il XVII e il XVIII secolo, ad una realtà europea essenzialmente assolutistica; e che il termine *despotismo* viene impiegato, nel clima ideologico sei-settecentesco, in due ben distinte accezioni: l'una tradizionale, secondo cui è dispotico l'esercizio tirannico e arbitrario del potere (indipendentemente dalla forma di governo); l'altra meno tradizionale e classica, secondo la quale è dispotico il potere il cui intervento appare come radicalmente sovvertitore dell'ordine sociale (con la conseguente equivalenza, tra l'altro, di « dispotismo » e « rivoluzione »)<sup>23</sup>. Va subito notato che la cultura politica dell'assolu-

<sup>22</sup> Non è il caso di fare lunghi elenchi. Ai vari esempi ricorrenti anche nel corso di questo lavoro si possono aggiungere, per la storiografia francese, P. Vaucher, *Le despotisme éclairé (1740-1789)*, disp. in tre fascicoli, Paris 1949; per quella anglosassone G. Bruun, *The Enlightened Despots* (New York 1929), London 1967; per quella tedesca H. Conrad, *Staatsgedanke und Staatspraxis des aufgeklärten Absolutismus*, Opladen 1971. E non è certo un caso che, ad es., il cit. saggio del 1955 di F. Hartung, *Der aufgeklärte Absolutismus*, venga tradotto *Enlightened Despotism* (cfr. transl. and revis. by H. Otto and G. Barraclough, London 1957). Si potrebbe richiamare, inoltre, la preferenza della storiografia spagnola per il termine « despotismo » (cfr. ad es. L. Sanchez Agesta, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid 1953); mentre è il caso di notare che entrambi i termini sono indifferentemente impiegati nella storiografia italiana. Ciò non toglie che, ad evitare le implicazioni ideologico-storiografiche dell'uno e dell'altro termine, si faccia generalmente ricorso anche a formule — per dir così — più neutre, come « monarchia illuminata », « burocrazia illuminata », « governo illuminato », ecc. (cfr. in proposito anche L. Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, cit., pp. 29 sgg.). Non è nemmeno paradossale che F. Bluche (*Le despotisme éclairé*, cit., p. 12) dichiarì, nonostante il titolo stesso del suo libro, di preferire l'espressione *monarchie éclairée*, « la seule usitée au XVIII<sup>e</sup> siècle ». Si vedano anche le considerazioni sulla diffusione dei termini « dispotismo » e « assolutismo » nell'area dell'Europa centro-orientale, svolte da G. Wytzens, *Sur la sémantique de l' "Aufklärung" en Allemagne, en Autriche et dans les pays slaves non russes*, in *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 315-8.

<sup>23</sup> Questo secondo e pur importante significato di « dispotismo » non viene però preso in considerazione da R. Koebner nel suo peraltro utile e accurato profilo storico del termine-concetto (*Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, in « Journal of the Warburg and Courtauld Institute », 14 (1951), pp. 275-302). Che del resto l'assolutismo illuminato apparisse « non comme un succédané à la Révolution, mais comme sa négation, non comme un essai timide pour arriver à même but, mais comme un choix délibérément contraire » era già stato osser-

tismo illuminato condivide con altre correnti di pensiero la valutazione negativa nei confronti di entrambe le ricordate accezioni di « dispotismo »; ma che proprio il valore normativo sviluppato dalle sue componenti teoriche mediante la critica al dispotismo non si proietta su un piano metastorico, bensì si esprime nel costante e positivo riferimento alla struttura assolutistica. Se si tien conto che la stessa opinione pubblica illuminata sembra non nutrire dubbi veramente radicali non soltanto sulla personale propensione dei *despotes éclairés* alla cultura illuministica, né soltanto sulla loro disponibilità a tradurne principi e metodi di conoscenza razionale in criteri adeguati di pratica politica, né, ancora, sul loro essere intimamente consapevoli della dialettica reale che si va inevitabilmente instaurando fra le strutture tradizionali dell'*Ancien Régime* e l'etica radicale politicamente "eversiva", trasformatrice e tendenzialmente "rivoluzionaria" della *philosophie*; se si tien conto di tutto questo — si diceva — allora l'accento va messo certo piú sull'« assolutismo » (di cui gli stessi sovrani sono naturalmente protagonisti, benché, al tempo stesso, elemento condizionato) che non sul « dispotismo ». Sicché, da questo punto di vista, appare del tutto plausibile affermare che nel XVIII secolo l'« assolutismo illuminato » è una realtà storica, mentre il « dispotismo illuminato » non è che un'« iperbole retorica »<sup>24</sup>.

La polivalenza di significati precedentemente richiamata, e che sembra accompagnare lo sviluppo della storiografia dell'assolutismo illuminato fino ad oggi, deriva anche da una riflessione sull'oggetto che risponde alla varietà dei metodi ricostruttivi e interpretativi propri dei vari ambiti disciplinari. L'efficacia dei metodi impiegati e la produttività delle discipline specialistiche possono misurarsi nella pur necessaria indagine di aspetti anche importanti o addirittura determinanti della realtà sottesa a un fenomeno complesso qual è l'assolutismo illuminato,

vato da D. Richet nella Prefazione a L. Gershey, *L'Europe des princes éclairés, 1763-1789*, cit., p. 7.

<sup>24</sup> La formula è di L. Krieger, *Kings and Philosophers, 1689-1789*, cit. p. 247. Considerazioni di diverso segno, che indurrebbero Krieger a preferire l'espressione « dispotismo illuminato », vengono tuttavia svolte dallo stesso A. in *An Essay on the Theory* ecc. (cit., pp. 31 sgg.), ove il tema viene ripreso con una interpretazione diversa da quella data in precedenza. Sull'opportunità di impiegare il termine di « absolutisme éclairé », anziché quello di « despotisme éclairé » (che si riferirebbe al tipo di governo del « despotisme oriental ») si veda anche B. Köpeczi, *L'absolutisme éclairé et les philosophes* (in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », CXC (1981), pp. 292-8), benché non si possa poi condividere l'affermazione (decisamente limitativa) dell'A., che la « théorie » dell'assolutismo illuminato si identifica con il pensiero di Voltaire.

contrassegnato da una differenziata dinamica strutturale, e mettere a punto criteri che consentano di verificare in modo preciso ciò che (non poco) è rimasto nel vago e nell'indeterminato: così contribuendo a più corrette valutazioni di sintesi e ad una più controllabile loro consistenza<sup>25</sup>. Ma è pur vero che risultati utili a cogliere il senso di un complesso sviluppo della mentalità e delle idee morali, delle istituzioni e dei rapporti sociali, delle dottrine giuridico-politiche e dell'antropologia sociale, possono venire da metodologie consapevolmente e criticamente interdisciplinari proprie di una storia della cultura politica, cioè di una visione d'insieme della storia dei movimenti intellettuali (dei concetti e delle teorie, delle idee e delle ideologie) nei loro significativi collegamenti politici e sociali.

Ciò naturalmente comporta che, in particolare, il problema del rapporto fra cultura e potere nell'assolutismo illuminato non sia riducibile alla pratica delle relazioni tra *philosophes* e *souverains éclairés*, su cui si è basata molta parte della storiografia tradizionale. Benché tutto ciò in cui quei rapporti ebbero a consistere fornisca materiale essenziale ad una ricostruzione adeguata dei caratteri generali (e della mentalità) del periodo, e contribuisca anche notevolmente all'identificazione e descrizione dell'immagine di assolutismo illuminato, tuttavia una storia della cultura politica che di questo soltanto si riducesse a fare l'oggetto privilegiato d'indagine, rischierebbe di rimanere ferma ad una visione irrimediabilmente restrittiva del problema. Il quale semmai può essere riproposto, in un'accezione comunque più adeguata, nell'utilità di individuare una tendenza ideologica compatibile col razionalismo e coll'illuminismo dal punto di vista dei molteplici rapporti fra cultura e struttura del potere assolutista. È chiaro che, in questa più ampia prospettiva, la peculiare fisionomia ideologica dell'assolutismo illuminato risulta condizionata dalla sua stessa possibilità di definirsi nel confronto dialettico con altre ideologie differenti e contrastanti, come quelle tradizionalistico-teologiche, costituzionalistiche e repubblicane, utopistico-umanitarie, ecc., che pur con diverse motivazioni e differente capacità d'incidenza percorrono la storia europea tra la fine del Seicento e l'intero Settecento. E naturalmente — va aggiunto — non bisogna trascurare la straordinaria capacità ricettiva (talvolta addirittura mimetica) della

<sup>25</sup> Vanno riprese qui le considerazioni già a suo tempo svolte da G. Livet, *Introduction à une sociologie des Lumières* (in *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 265-273), a cui si richiama anche F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, cit., p. 10.

idea assolutistico-illuminata nei confronti delle altre correnti di pensiero, nonché della stessa tradizione umanistica e classica (basti pensare al fascino suggestivo della figura platonica del re-filosofo); né la sua natura proteiforme che se, ad esempio, ne fa emergere l'eterogeneità rispetto alle dottrine del costituzionalismo garantista e liberale della separazione dei poteri<sup>26</sup>, ne consente però l'assimilazione in una prospettiva storiografica (tipicamente tedesca) sensibile ai metodi di una storia della *Verfassung*, delle strutture « costituzionali » dello Stato nella società e nella cultura nell'età moderna<sup>27</sup>.

Le difficoltà che s'incontrano nella definizione del campo e dell'oggetto specifico d'indagine (e di cui le questioni terminologiche non sono che un aspetto, ancorché significativo) si riverberano sul problema di dare una riconoscibile fisionomia concettuale all'assolutismo illuminato come fenomeno globale. Queste difficoltà — la cui consistenza è senz'altro responsabile di autorevoli conclusioni scettiche in merito alla legittimazione dell'assolutismo illuminato in una sua autonoma identità<sup>28</sup> — vertono eminentemente sul rapporto teoria-pratica, vale a dire sulla stessa difficoltà (e, per taluni interpreti, impossibilità) di ricondurre ad una dimensione omogenea, da un lato, un insieme di formulazioni teoriche fra loro differenti nelle ipotesi costitutive e negli sviluppi applicativi e, dall'altro, un complesso di iniziative pratiche del potere « illuminato » non programmaticamente e simultaneamente stabilite dai governi, ma condizionate nei tempi e nei modi da una situazione sociale, economica, istituzionale e internazionale differenziata e dinamica.

La medesima legittimità concettuale di ciò che si definisce assolutismo illuminato è strettamente connessa con la determinazione della natura del rapporto assolutismo-illuminismo, con la stessa possibilità, anzi, di questa determinazione. La ricognizione dei caratteri evolutivi dello Stato assoluto non sembra, di per sé, dare risultati veramente decisivi a

<sup>26</sup> Per la storia del costituzionalismo moderno ci si limita qui a rinviare a N. Matteucci, *Le origini del costituzionalismo moderno e Dal costituzionalismo al liberalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV (*L'età moderna*), rispettiv. t. I (Torino 1980), pp. 559-636, e t. II (ivi 1975), pp. 13-176.

<sup>27</sup> Si veda al riguardo soprattutto O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, trad. it. Milano 1970; e O. Hintze, *Stato e società*, trad. it. Milano 1980 (e le introduzioni di P. Schiera a entrambi i volumi).

<sup>28</sup> È sufficiente richiamare qui due esempi: oltre a quello già ricordato di R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, cit., cfr. anche P. Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, vol. II: *The Science of Freedom*, cit., cap. IX: « The Politics of Experience ».

chiarire in cosa consista la specificità del fenomeno in questione<sup>29</sup>. Ciò è vero sia che lo sviluppo dell'assolutismo venga indagato essenzialmente in rapporto alle strutture della « società per ceti » (*société d'ordres, Staendegesellschaft*) — un quadro europeo in verità assai diseguale nei caratteri peculiari, nei modi di funzionamento e di trasformazione, nei ritmi evolutivi —; sia che venga soprattutto considerato nelle sue linee d'azione giuridiche, politico-amministrative, burocratiche, militari, ideologiche, ecc., in relazione al conflitto storico che lo oppone al costituzionalismo dell'età moderna<sup>30</sup>. D'altra parte, una riflessione sul signifi-

<sup>29</sup> Per il problema dell'assolutismo è soprattutto da tener presente la preziosa raccolta di saggi curata da W. Hubatsch, *Absolutismus*, Darmstadt 1973 (comprendente scritti di Koser, Hintze, Hartung, Mommsen, Wittram, Raumer, Kamlah, Ekman, Alewyn, Skalweit, Hubatsch, Just, Conrad, Oestreich, Hassinger, Liebel); e, dello stesso A., *Das Zeitalter des Absolutismus, 1600-1789*, Braunschweig 1965<sup>2</sup>. Alla raccolta curata da Hubatsch è da aggiungere anche K. O. Freiherr von Aretin (herausgegeben von), *Der Aufgeklärte Absolutismus* (« Neue wissenschaftliche Bibliothek », 67, Geschichte), Köln 1974, ancor più direttamente riguardante l'argomento di questo lavoro. Inoltre, per l'assolutismo in rapporto ai problemi dello sviluppo dello Stato moderno, si vedano i tre voll., a cura di E. Rotelli e P. Schiera, dal titolo *Lo Stato moderno*, Bologna 1971-4, con saggi di vari Autori; nonché i saggi (di Lubasz, Ritter, Chabod, Lousse, Lefebvre, Hintze, Harris, ecc.) raccolti da H. Lubasz in *The Development of the Modern State*, New York - London 1964; cfr. inoltre quelli raccolti da A. Caracciolo in *La formazione dello Stato moderno*, Bologna 1970. Sono comunque da vedere, sui problemi connessi con l'assolutismo europeo e col suo sviluppo, i saggi ora disponibili anche in traduzione italiana, di O. Hintze, *Stato e società*, cit., e di O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit. Sempre in questo quadro, ma con particolare attenzione alla storia politico-amministrativa, è utile la messa a punto storiografica nei saggi introduttivi di A. Musi e di I. Cervelli a *Stato e pubblica amministrazione nell'ancien Régime*, a cura di A. Musi, Napoli 1979, rispettivamente pp. 13-153 e 157-178. Inoltre, sotto il profilo della storia delle istituzioni cfr. A. Marongiu, *Lo Stato moderno. Lineamenti storico-istituzionali*, Roma 1971; J. Ellul, *Storia delle istituzioni ecc.*, cit., vol. III; E. Bussi, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, Cagliari 1970<sup>3</sup>.

<sup>30</sup> Circa il primo caso cfr. ad es. il profilo (essenzialmente mirato all'Europa centro-occidentale) tracciato da B. Behrens, *Governo e società*, in *Storia economica Cambridge*, ediz. it. a cura di V. Castronovo, vol. V: *Economia e società in Europa nell'età moderna*, Torino 1978, cap. VIII, pp. 633-712. Per il secondo caso si veda soprattutto N. Matteucci, *Le origini del costituzionalismo moderno e Dal costituzionalismo al liberalismo*, cit. L'assunzione del costituzionalismo come sinonimo di garantismo liberale consentiva a G. Solari (*La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, ristampa Torino 1962, p. 49) di affermare che « la concezione dello Stato, spiritualmente preparata dall'umanesimo, dal rinascimento, dalla riforma protestante, maturò e si svolse in antitesi e per reazione all'assolutismo politico. Presupposto di tale concezione fu il dissidio sempre più profondo tra l'individuo e lo Stato ». Era evidentemente un diverso modo d'intendere l'« assolutismo », più che il « liberalismo », ciò che invece induceva F. Neumann (*Lo*

cato politico dell'illuminismo, che esalti i caratteri piú specifici e originali della *philosophie* senza tener conto della latitudine storico-problematica dell'intero movimento illuministico<sup>31</sup>, sembrerebbe non condurre che ad un'unica conclusione: la mancanza di sincronia tra la proposta politica dell'illuminismo nella sua globalità e i ritmi e i modi di sviluppo della struttura del potere assolutista. Questa sorta di alterità parrebbe destinata a negare le premesse medesime di una plausibile consistenza dell'assolutismo illuminato; ma per l'appunto sembra negarle quando il rapporto venga istituito tra assolutismo e illuminismo come due poli assunti secondo un'ipostatizzata compattezza e uniformità, secondo una pretesa univocità di significato e di funzione. In realtà il quadro storico dell'« età dei Lumi » riconosce al proprio interno fermenti e articolazioni, suggestioni e persistenze, collegamenti ed esiti che apparirebbero insolubili contraddizioni ove si tentasse di spiegarli secondo una logica propria dell'assolutismo e dell'illuminismo come momenti ipostatizzati. È vero piuttosto che la cultura illuministica tende a compensare la rinuncia alle pretese radicali della « *raison spéculative* » mediante procedimenti assimilabili — come è stato osservato — ad « *axiomatisations partielles de la vie sociale* »<sup>32</sup>. Sicché il campo specifico dell'assolutismo illuminato può essere iscritto all'interno della dinamica storica che integra e trasforma i valori della cultura politica razionalistica fino alla loro valenza illuministica; mentre la correlazione tra il fenomeno assolutistico-illuminato e gli elementi che concorrono a determinare il mondo

*Stato democratico e lo Stato autoritario*, ediz. it. a cura di N. Matteucci, Bologna 1973, p. 345) a sostenere, trattando della monarchia assoluta dell'età moderna, che venendo il potere « esercitato principalmente attraverso gli strumenti burocratici tradizionali di coercizione, il suo esercizio è regolato da norme astratte e prevedibili, anche se possono essere applicate in modo arbitrario. L'assolutismo quindi contiene già i principi istituzionali del liberalismo moderno ».

<sup>31</sup> Ci si limita qui a rinviare al volume, curato da A. Santucci, *Interpretazioni dell'illuminismo*, Bologna 1979; al profilo complessivo dell'Europa dei lumi tracciato da F. Venturi, *L'illuminismo nel Settecento europeo*, in *Rapports del « XI<sup>e</sup> Congrès international des sciences historiques »*, vol. IV (*Histoire moderne*), Göteborg - Stockolm - Uppsala 1960, pp. 106-135; e, in un'ampia prospettiva che ricollega le tematiche illuministiche al problema politico, G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, cit.

<sup>32</sup> Cfr. in questo senso G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., p. 534: « si les rêves totalitaires d'une prise en charge de la réalité humaine par la raison spéculative se heurtent à des empêchements majeurs, la pensée des Lumières procède à des axiomatisations partielles de la vie sociale. Sans doute est-ce là le phénomène le plus caractéristique de l'état d'esprit que l'on désigne sous le nom de despotisme éclairé ».

storico dell'« età dei Lumi » consente di comprendere la effettiva struttura della kantiana « età dell'illuminismo ». La coscienza della distinzione tra « età illuminata » ed « età dell'illuminismo » era stata manifestata da Kant nella celebre *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, nella quale quest'età (o « il secolo di Federico », com'egli altrimenti la chiama) stava a rappresentare l'imprescindibile condizionamento delle forme storiche del potere sull'esigenza degli uomini ad usare della propria ragione in modo autonomo, e quindi sulla loro tendenza ad uscire dallo stato di « minorità »<sup>33</sup>.

La compenetrazione di assolutismo e illuminismo risulta allora verificabile in quegli aspetti del variegato quadro della cultura illuministica che si rivelino compatibili con formulazioni teoriche di tipo assolutistico, ancorché elaborate originariamente nel clima intellettuale e storico dell'epoca precedente. Sicché quanto si è detto fin qui è sufficiente a far comprendere come l'obbiettivo di dare una fisionomia concettuale all'assolutismo illuminato si articoli in almeno tre direzioni d'indagine e di verifica: in che modo sia configurabile il rapporto assolutismo-illuminismo in termini utili allo scopo; se la cultura che ha espresso e giustificato l'assolutismo illuminato sia stata un prodotto esclusivo e originale dell'illuminismo maturo, o non piuttosto se, nata ed elaborata nell'ambito di una concezione etico-giuridico-politica propria dell'età precedente, in esso sia storicamente confluita per convivere dialetticamente con esso fino al proprio esaurimento; e, infine, quali caratteristiche abbiano comunque contraddistinto tale cultura nel suo storico sviluppo e nelle sue disponibilità ricettive, in rapporto ai criteri pratici della condotta politica e agli atteggiamenti del potere assolutista fra Seicento e Settecento. Si tratta perciò di verificare anche se il rapporto fra le categorie di « assolutismo » e di « riformismo illuminato » si configuri come un irriducibile antagonismo<sup>34</sup>, oppure se esso consenta invece di identificare,

<sup>33</sup> Cfr. in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, ediz. postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino 1965<sup>2</sup>, p. 147. In effetti l'atteggiamento favorevole di Kant all'assolutismo illuminato è documentabile almeno fino al 1784; ma cfr. anche la prima parte della *Metafisica dei costumi*, cioè i *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in op. cit., pp. 505 sgg. (« Considerazione generale degli effetti giuridici derivati dalla natura della società civile »).

<sup>34</sup> Quali che fossero le possibilità di conciliazione tra filosofi e sovrani, queste « ne faisaient que masquer un antagonisme irréductible: ou bien l'Etat absolu, dirigeant toutes les activités humaines; ou bien l'Etat liberal »: così P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle. De Montesquieu à Lessing*, cit., t. II, p. 77.

mediante i suoi elementi propriamente costitutivi, una realtà teorico-pratica strutturalmente coerente e storiograficamente significativa. In tale prospettiva il « riformismo illuminato » del secondo Settecento rappresenterebbe allora il prodotto piú maturo e concreto (perché misurabile negli effetti dell'azione governativa sulla pratica della vita civile assunta a termine di confronto) dell'assolutismo illuminato come concezione etico-politica e come modello di cultura politica; e proprio nel tradursi in azione concreta tale modello esaurirebbe la propria funzione storica.

Se dunque è indispensabile l'apporto di indagini multidisciplinari per il riconoscimento delle specifiche caratteristiche, delle peculiari esigenze e situazioni, dei diversi criteri operativi, tuttavia il vero nodo problematico propriamente rimane, al di là di ogni procedimento generalizzante dai risultati del quale indurre formulazioni e definizioni, quello di verificare se tutto ciò che viene designato col termine di assolutismo illuminato possa essere identificato da (e, pur nel suo complesso sviluppo, essere coerente a) un modello di cultura politica. In questa direzione occorrerà operare secondo coordinate di cui converrà non trascurare le interconnessioni, al fine di non disancorare l'assolutismo illuminato dalle concrete condizioni storiche che l'hanno prodotto in modo irripetibile. Un conto è infatti procedere metodologicamente mediante la proposizione di un modello che ne riproduca in misura adeguata la specificità; un altro conto è proiettare la validità del modello su un piano metastorico — disconoscendo la logica storica che l'ha esaurito così come l'aveva prodotto — per farne una vera e propria categoria politico-culturale permanente<sup>35</sup>. Il principio secondo il quale l'applicazione della cultura al potere — o, se si vuole, il condizionamento della cultura sul potere — non solo è desiderabile per vocazione intrinseca della cultura a limitare la forza del potere e a controllarne l'esercizio, ma è anche possibile per capacità intrinseca della prima di sincronizzarsi con la logica operativa del secondo applicandosi alle sue strutture, postula quanto meno l'individuazione di termini storici di verifica. La suggestione di possibili analogie adombra realtà differenti, giacché col mutare continuo della realtà storica mutano anche la natura, i caratteri e il significato di ogni possibile rapporto. Nell'età dei Lumi, comunque, non sempre la cul-

<sup>35</sup> Cfr. L. Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, cit., p. x: « The fact is that enlightened despotism has survived the institution of monarchy, on which it first battered, to become a permanent category, a continual option, and a recurrent choice in our politics ». Analogamente M. Duverger, *I sistemi politici*, trad. it. Bari 1978, p. 409.



tura chiede di limitare e indebolire il potere assolutista<sup>36</sup>; chiede soprattutto — e questa è una caratteristica essenziale dell'assolutismo illuminato — di orientarne la forza: cioè chiede al potere assolutista di conservare la forza che esso ha storicamente accumulato e progressivamente concentrato per applicarla a programmi di emancipazione sociale e civile, per volgerla al perseguimento di obbiettivi determinati e concreti di « pubblica felicità ». C'è molta verità in un giudizio che Albert Sorel esprimeva un secolo fa circa la sovranità come potere: « l'objet de la révolution n'est pas de l'anéantir, mais de s'en emparer; il ne s'agit pas de diminuer son omnipotence au profit de la liberté des citoyens, mais de contraindre, en vertu de cette omnipotence, les citoyens à recevoir le baptême de la religion nouvelle »<sup>37</sup>. Ma è anche vero che almeno altrettanta verità conterebbe questo giudizio se alla « Révolution » di cui parla Sorel si sostituisse quella specialissima « révolution » della cultura razionalistica e illuministica che guarda al potere sovrano come strumento operativo di un nuovo ordine civile e sociale. Del resto, l'avvertimento che « tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono », contenuto nel quarto capitolo del *Principe* di Machiavelli (autore, com'è noto, criticato nel Settecento quel tanto che basta per poter più adeguatamente intenderne la lezione) non suggestiona soltanto i principi, ma anche molti « profeti » della cultura dei Lumi.

Bisogna convenire che un'indagine storico-comparativa del *despotisme éclairé*, quando pure sia condotta senza imporsi artificialmente alla peculiarità delle situazioni e alla diversità delle strutture sociali ed economiche, fornisce un quadro d'insieme assai utile e anzi necessario per la comprensione del generale fenomeno riformatore nelle sue motivazioni immediate<sup>38</sup>; ma che d'altra parte essa si rivela insufficiente a far

<sup>36</sup> Un'accentuazione del rapporto fra potere assoluto, riforme e progresso si ha in A. Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit.

<sup>37</sup> Cfr. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, cit., t. I, p. 108.

<sup>38</sup> V'è da osservare che una volta assunto il *despotisme éclairé* come un'esperienza consumatasi in non più di mezzo secolo (dal 1740 al 1790), non resta allo storico che procedere all'esame della concreta azione di governo (del *gouvernement*) dei sovrani. In questo senso appare del tutto plausibile la scelta metodologica di F. Bluche (*Le despotisme éclairé*, cit., p. 10): « la seule manière sans doute de rompre un cercle vicieux est de négliger provisoirement le despotisme pour se pencher sur les despotes. De tourner le dos aux considérations abstraites afin d'examiner l'oeuvre, inégale et toujours décevante, des gouvernants ». Questi « chemins du réel » metodologici egli li vede tracciati soprattutto dal Morazé e dal Livet (ma sia lecito osservare che queste vie sono battute da tempo, e con innegabili frutti, dalla storiografia italiana sul secolo XVIII).

intendere l'origine profonda e lontana di quel movimento, la sua consistenza di peculiare e riconoscibile concezione generale dell'etica, della politica e della cultura, e quindi la sua natura di teoria. Solo il riconoscimento della struttura teorica dell'assolutismo illuminato consente, una volta identificata nelle sue componenti essenziali e nella logica del suo sviluppo, di definire globalmente il modello di cultura politica che sta all'origine della filosofia delle riforme e che l'accompagna fino al suo piú maturo compimento. Né si può ritenere soddisfacente che tutto ciò venga semplicemente spiegato — come ancora è stato fatto in una pur pregevole indagine storico-comparativa del *despotisme éclairé*<sup>39</sup> — con l'imitazione del « modello Luigi XIV », nel quale sarebbe già presente, *in nuce*, la politica dell'assolutismo illuminato nelle sue motivazioni piú originali. Si potrebbe subito osservare che Federico di Prussia (che è il protagonista piú frequentemente paragonato al sovrano francese) mirava a distinguere lo Stato dalla persona del sovrano, disgiungendo proprio ciò che Luigi XIV aveva concepito congiunto. E quando pure si dia per scontato che la politica di Federico di Prussia non sia stata molto diversa da quella di Luigi XIV, si deve però ammettere che « les justifications qu'il [Frédéric II] en donna, les postulats qui l'animèrent n'étaient plus les mêmes »<sup>40</sup>. Quantunque si debba accogliere l'opportuno avvertimento a non radicalizzare le differenze tra le concezioni politiche dei due sovrani<sup>41</sup>, tuttavia non si può trascurare la circostanza che le riserve espresse già dallo stesso Federico nei confronti del disegno politico-culturale implicito nel *Siècle de Louis XIV* di Voltaire non erano affatto retoriche.

<sup>39</sup> Cfr. F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, cit., pp. 340 sgg. Ma cfr. ad es. G. P. Gooch (*Der aufgeklärte Absolutismus*, in *Aufklärung und Revolution*, vol. IX dell'*Historia mundi* diretta da F. Kern, Bern-München 1960, p. 65) che esordisce affermando: « Die aufgeklärten Fürsten des 18. Jahrhunderts leiteten ihre Ideologie grosstenteils von Ludwig XIV her ». Analogamente, tra i tanti esempi che si potrebbero citare, J. Ellul, *Storia delle istituzioni*, cit., vol. III, p. 43.

<sup>40</sup> Cfr. D. Richet, Prefazione a L. Gershoy, *L'Europe des princes éclairés, 1763-1789*, cit., p. 4. Resta comunque da constatare, e da lamentare, che la derivazione pressoché esclusiva dell'assolutismo illuminato dal modello francese permane un *leit-motiv* che, quali che siano le ragioni di ciò, non accenna ad esaurirsi. La suggestione che il « modello Luigi XIV » esercitò indubbiamente sul gusto, sulla cultura e sullo stile di taluni (non certo tutti, e non certo in misura determinante) principi del Settecento, viene evidentemente confuso con qualcosa di piú sostanziale, vale a dire con la ricezione per imitazione diretta della struttura portante di un complesso modello sociale e politico e con un altrettanto complesso modello di cultura politica.

<sup>41</sup> Cfr. al proposito F. Hartung, *Der aufgeklärte Absolutismus*, cit.

L'affermazione di Henri Pirenne secondo cui « le despotisme éclairé est la rationalisation de l'Etat »<sup>42</sup> non esaurisce in ogni caso la propria validità, ma rischia di risultare insufficiente, se non altro perché la « razionalizzazione dello Stato » in senso moderno è una conquista della filosofia politica (e in certa misura anche dell'organizzazione del potere) già nella seconda metà del secolo XVII. La più rilevante filosofia politica dell'età moderna, quella di Hobbes (e dalla quale bisognerà comunque partire per chiarire le premesse della concezione teorica dell'assolutismo illuminato), contiene una teorizzazione estremamente incisiva dell'assolutismo come Stato artificiale e razionale: vale a dire una costruzione scientifica di un modello di Stato la cui struttura assolutistica è conoscibile e positivamente valutabile mediante la ragione. Né si può negare, a meno di trascurare proprio una delle caratteristiche fondamentali dell'età moderna (e insieme l'insegnamento di Max Weber circa il potere legale-razionale come una delle forme tipiche di potere legittimo), che qualunque sistema politico organizzato come sistema di mezzi in vista di fini costituisca in sé, indipendentemente dalla natura e dal valore di questi fini, il risultato di una razionalizzazione. Bisognerà perciò precisare che nell'assolutismo illuminato questa « razionalizzazione dello Stato », di per sé condizione necessaria, troverà anche la condizione sufficiente nel fatto che è *orientata*, cioè finalizzata ad un sistema di valori coerente con taluni essenziali aspetti della cultura dell'illuminismo e, per altri aspetti altrettanto essenziali, non più compatibile con la cultura politica che aveva espresso il *Leviathan*. Denominatore comune alle idee di governo dei sovrani, alle esperienze intellettuali delle *élites* riformatrici e alle correnti di pensiero politico che si riconducono all'assolutismo illuminato, è l'intendere quell'« illuminato » non soltanto come « non arbitrario », ma anche come « razionale »: presupponendosi con ciò il perseguimento di obbiettivi che non solo comportano l'astenersi dal fare ciò che contrasta con criteri di razionalità, ma anche il proporsi iniziative pratiche razionalmente motivate con fini di pubblica utilità, e perciò in varia misura suscettibili di consenso.

<sup>42</sup> H. Pirenne, *Le Despotisme éclairé et la Révolution française*, in « Bulletin de la Société d'histoire moderne », aprile 1929, p. 8. Questa definizione, che già Lhéritier (cfr. *Le despotisme éclairé* ecc., cit., p. 193) notava giustamente essere la più generale che fosse stata data dell'assolutismo illuminato, ha trovato largo impiego storiografico ed ampi consensi (cfr. anche P. Hazard, *La pensée européenne* ecc., cit., t. III, pp. 76-7), tanto maggiori quanto maggiore è la difficoltà di dare un significato sintetico all'insieme dei caratteri specifici che accompagnano il processo di « rationalisation de l'Etat ».

L'« epoca del dispotismo illuminato » è formula del linguaggio storiografico che, nella sua generalità, risponde almeno all'esigenza di periodizzare l'età dell'illuminismo. Ma non c'è bisogno di avvertire che l'assolutismo illuminato non può identificarsi affatto con il movimento illuministico: non solo perché la sua politica di modernizzazione e di riforma non riesce a incidere in modo profondo, o comunque decisivo, sulle strutture della società d'*ancien régime*, ma soprattutto perché la sua teoria politica non si identifica compiutamente con la filosofia politica delle *lumières*. Vale nondimeno la considerazione che una più adeguata indagine sulla cultura politica dell'assolutismo illuminato non può che condurre ad una migliore comprensione della ricchezza problematica e del significato innovativo dell'illuminismo politico.

## CAPITOLO II

### CARATTERI STRUTTURALI DELL'ASSOLUTISMO ILLUMINATO

#### 1. - CULTURA GIUSNATURALISTICA E TEORIA POLITICA ILLUMINISTICA.

Che il significato profondo dell'illuminismo politico vada ricercato nel riconosciuto diritto degli individui alla libera critica delle *auctoritates*, della tradizione e dei suoi stessi istituti, è acquisizione storica tanto pacifica quanto patrimonio spirituale irrinunciabile. Che pertanto, anche alla luce di quell'eredità, l'illuminismo politico possa essere storiograficamente individuato, per molti aspetti, in quel « riformismo critico, tipico delle *lumières* ... come la forma piú valida di mediazione tra i due poli, della sterile elucubrazione dottrinale e della utopia totale »<sup>1</sup>, è conclusione con la quale non si può non convenire. Ma, per l'appunto, anche accogliendo queste conclusioni, ritorna il problema delle presunte "inadempienze" o incapacità dell'illuminismo politico a formulare teorie organiche capaci di tradursi storicamente in strutture politiche nuove, in forme nuove di potere organizzato. Il problema ritorna soprattutto perché la storiografia filosofico-politica dell'illuminismo ha fortemente marcato, in varia maniera e misura, gli elementi della teoria liberale del governo e dello Stato non soltanto come omogenei e intimamente coerenti con il pensiero illuministico, ma da questo, anzi, direttamente affermati in modo esclusivo<sup>2</sup>. In realtà questo orientamento della storiografia

<sup>1</sup> Cfr. la lucida messa a punto del problema da parte di F. Diaz, *Idee "philosophiques" e organizzazione del potere*, cit., p. 93.

<sup>2</sup> Cfr. ad es., tra gli altri, F. Valjavec, *Storia dell'illuminismo*, trad. it. Bologna 1973, p. 324 e, in generale, cap. XIV; e P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. II: *The Science of Freedom*, cit., p. 450.

grafia si appoggia sull'assunzione di una specifica linea principale di tendenza, riconoscibile nel pur complesso e ricco universo delle idee politiche dell'età dei Lumi, nel quale le correnti diverse dell'utilitarismo politico come dell'utopismo, del repubblicanesimo come del pensiero democratico, del costituzionalismo come delle varie incarnazioni ideologiche del tradizionalismo, interagiscono fra loro e con la realtà politico-istituzionale, dando luogo ad esiti, se non proprio contraddittori, certamente non lineari e univoci. Tale orientamento induce soprattutto a privilegiare, nel quadro complessivo della *science politique* settecentesca<sup>3</sup>, le teorie del giusnaturalismo razionalistico-illuministico (a partire da quella di Locke, soprattutto) non confliggenti con il modello montesquiviano e con l'utilitarismo politico humeano, rispetto ad altre formulazioni del giusnaturalismo moderno egualmente diffuse ed influenti, filtrate esse pure attraverso l'esperienza dell'illuminismo e variamente recepite dalla sua cultura. Non per caso l'interpretazione che nell'ambito della storiografia giuridico-politica è stata tradizionalmente data del diritto naturale moderno e laico nel suo sviluppo sei-settecentesco, ne ha essenzialmente evidenziato i contributi decisivi alla formazione del garantismo costituzionale dello Stato moderno e contemporaneo<sup>4</sup>; col risultato di privilegiare un'interpretazione dell'illuminismo politico mediante l'esaltazione di una sua certo fondamentale e imprescindibile componente (il giusnaturalismo), ma a sua volta ideologicamente distillata, cioè assunta dal punto di vista della sua funzione storico-politica inne-

<sup>3</sup> Punto di riferimento importante resta l'ampia e documentata ricostruzione di R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit. Ma per una discussione del problema della *science politique* nel Settecento illuminista è da vedere A. Agnelli, *Scienza politica e forme di governo*, in « Il pensiero politico », XII (1979), n. 2, pp. 182-198.

<sup>4</sup> Cfr. le opportune osservazioni di P. Piovani (*Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari 1961, pp. 42 e sgg. e 115-6), il quale oltre tutto lamentava la « riduzione del giusnaturalismo da idea variamente concepita e variamente operante nella storia dell'etica europea a dottrina fondamentalmente giuridico-politica ». Per quanto la riduzione giuspubblicistica del giusnaturalismo debba essere senz'altro riguardata come un pericolo (un disconoscimento del giusnaturalismo come « concezione del mondo, conciliabile con alcune 'cosmologie', inconciliabile con altre »), tuttavia deve valere, nondimeno, la preoccupazione opposta: di non stemperare e quasi dissolvere il giusnaturalismo nella filosofia morale e nella storia della filosofia, di devitalizzarlo separandolo dalle sue implicazioni politiche variamente operanti e dal suo farsi ideologia. E comunque una storia della cultura politica non può certo assumere il giusnaturalismo moderno nella sua mera accezione di « dottrina giuridica » schematicamente distinta dalla « dottrina morale ».

gabilmente piú importante, costruttiva e innovativa, ma non unica ed esclusiva.

Se da un lato la riflessione odierna sulla "capacità" politica dell'illuminismo ha notevolmente contribuito ad ampliare i confini del dibattito mediante il ricorso a nuovi e talvolta suggestivi approcci interpretativi<sup>5</sup>, dall'altro lato, sgombrato definitivamente il campo dall'insostenibile equivalenza di giusnaturalismo e illuminismo politico, il problema è stato, sotto questo profilo, ricondotto ai termini piú adeguati e contenuti dell'«illuminismo giuridico» e dei suoi caratteri<sup>6</sup>. Resta tuttavia ancora aperto, almeno per certi aspetti, il problema della funzione svolta dal giusnaturalismo nella cultura politica dell'illuminismo, e non solo nell'età dell'illuminismo. Non sembra potersi dubitare infatti che se la filosofia dei Lumi non si pone globalmente in aperto conflitto con l'assolutismo, ciò accade perché la cultura politica dell'illuminismo è ancora in vario modo legata al giusnaturalismo del XVII secolo: non piú, o sempre meno, ai suoi tradizionali «sistemi»<sup>7</sup>, bensí a taluni suoi modelli di pensiero, a certe sue formule concettuali, e spesso anche ai suoi valori moderati di piú facile ricezione presso un'opinione pubblica colta ma ideologicamente differenziata. In questa prospettiva resta allora da

<sup>5</sup> Cfr. F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit.; F. Diaz, *Per una storia illuministica*, cit.; B. Baczko, *L'utopie et l'idée de l'histoire-progès*, in «Revue des sciences humaines», XXXIX (1974), n. 155, fasc. 3, pp. 473-491; R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit.

<sup>6</sup> Circa l'interpretazione del quale tuttavia gli orientamenti divergono: si vedano G. D'Amelio, *Illuminismo e scienza del diritto in Italia*, Milano 1965; M. A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, Milano 1966, pp. 1-28 e *La scienza giuridica*, in «Il pensiero politico», XII (1979), n. 2 (*Scienze dell'uomo e scienze della società nel Settecento*), pp. 199-212; R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli 1966, pp. 275 sgg.; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I: *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976, pp. 369 sgg. (e sulla *Storia* del Tarello si veda pure l'ampia discussione di M. A. Cattaneo, *Illuminismo giuridico e ideologie*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IV S., LIV (1977), n. 2, pp. 387-413). Utile per la definizione degli orientamenti *L'illuminismo giuridico*, antologia di scritti giuridici a cura di P. Comanducci, Bologna 1978.

<sup>7</sup> Che l'esigenza di un *esprit systématique* dell'illuministica *philosophie*, maggiormente aderente alla nuova realtà e disponibile ai contributi dell'esperienza, tenda sempre piú consapevolmente e criticamente a sostituirsi alle rigide costruzioni dell'*esprit de système* del XVII secolo, non significa che l'orientamento epistemologico settecentesco nelle scienze umane trascuri affatto l'eredità seicentesca: cfr. in proposito quanto già scriveva R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris 1923; ma cfr. ora S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia, 1780-1815*, Firenze 1974.

verificare, piú precisamente, se la funzione delle dottrine giusnaturalistiche sia stata *e s c l u s i v a m e n t e* quella di preparare gli strumenti teorici e pratici per il moderno costituzionalismo liberale, oppure se oltre a questa funzione — e pur sempre all'interno di un atteggiamento in varia misura critico nei confronti delle dottrine teologiche del diritto naturale solidali con l'idea tradizionale della monarchia di diritto divino — il giusnaturalismo moderno ne abbia svolta anche un'altra, valutabile nel suo fondamentale apporto alla concezione dell'assolutismo illuminato.

Senonché, appunto, un orientamento storiografico molto diffuso circa il pensiero filosofico-politico del giusnaturalismo razionalistico-illuministico mirerebbe a cogliere l'elemento emergente e, nelle sue varie caratterizzazioni, fortemente reattivo dell'illuminismo politico proprio nelle dottrine del « governo misto », della separazione e dell'equilibrio dei poteri, del costituzionalismo. Nella logica di queste formulazioni storiografiche le stesse rivoluzioni americana e francese si inscriverebbero come approdo finale e come *necessaria* manifestazione storica<sup>8</sup>. Questo corpo dottrinale avrebbe reagito in senso direttamente critico rispetto alla teoria e al pratico funzionamento del « sistema » assolutistico. È chiaro che in questa prospettiva non vi è possibilità di sussistenza per una teoria e una pratica dell'assolutismo *i l l u m i n a t o*; esso risulterebbe privato di una sua peculiare dimensione e ridotto a puro nome designante una situazione *in fieri* (né piú né meno che un momento della storia e della politica empirica dell'*Ancien régime*<sup>9</sup>) e verrebbe caratterizzato in negativo, vale a dire da ciò che gli si oppone (la critica illuminista al potere monocratico) e da ciò che tende a diventare ma che non è ancora diventato (la monarchia costituzionale del secolo successivo). Sempre in questa prospettiva, il cosiddetto « dispotismo illuminato » non rappresenterebbe il momento « forte » dell'assolutismo, bensí il momento della sua massima debolezza, la sua forma estenuata, il suo epicedio. Proprio gli elementi che piú sembrano contraddistingerlo perché « illuministici » (come i progetti di codificazione, la tolle-

<sup>8</sup> Può sembrare persino banale ribadire, con G. Gusdorf (*L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., p. 520), che « la Révolution de 1789 ... n'a pas valeur rétroactive »; che « personne, avant la Révolution, n'avait fait la théorie de la Révolution »; e che perciò « l'étude de la théorie et de la pratique dans le XVIII<sup>e</sup> siècle européen n'a pas à tenir compte de ce qui s'est passé en France à partir de mai 1789 ».

<sup>9</sup> Ma sulla difficoltà di definizione dello stesso concetto di *Ancien Régime* cfr. P. Goubert. *L'ancien régime. I: la société*, Paris 1974<sup>4</sup>, pp. 9-28.



ranza religiosa e civile, il giurisdizionalismo, la nuova legislazione sociale e criminale, i progetti e gli istituti di istruzione pubblica, ecc.) apparirebbero difese contingenti di una struttura in disfacimento, misure contraddittorie — o almeno non più coerenti — rispetto alla struttura medesima dell'assolutismo moderno e alla volontà politica assolutistica che le concepisce o che le pone in essere.

Non che in questa prospettiva storiografica vengano meno, dal punto di vista teorico e storico, elementi importanti e anche decisivi per sostenere l'omogeneità, la continuità e l'interna coerenza del processo reale; ma quanto più vengono accentuate la necessità e tendenziale assolutezza o esclusività di questo svolgimento, di altrettanto viene meno, per conseguenza, la possibilità di individuare, e riconoscere come tali, eventuali diversità di esiti e di valenze: che è conseguenza non di poco conto quando l'indagine si soffermi sulle interrelazioni fra un complesso movimento di pensiero qual è il giusnaturalismo moderno e la cultura politica (il sistema di valori) dell'illuminismo. Non senza motivo si sono infatti verificate almeno due conseguenze. La prima è che nell'impossibilità (o incapacità) di riconoscerne la diversità, il fenomeno dell'assolutismo illuminato è stato risolto in chiave puramente e semplicemente descrittiva, ossia di descrizione anche molto ampia e accurata dei suoi caratteri pratico-operativi, delle sue manifestazioni esteriori e contingenti, a cui non corrisponderebbe alcun modello concettuale originale; o, meglio, a cui corrisponderebbe pressoché esclusivamente un momento di elaborazione teorica e di esperienza pratica necessariamente propedeutico agli approdi teorico-politici (costituzionalistici) successivi<sup>10</sup>. La seconda conseguenza è che, talvolta, esperienze culturali e movimenti di pensiero variamente riconducibili alla cultura del giusnaturalismo moderno e illuministico, benché d'importanza rilevante al fine della comprensione del modello assolutistico-illuminato, sono stati oggetto di interpretazioni anche corrette e acute, ma ben di rado rivolte a porli in connessione tra loro come momenti collegati (o collegabili) da affinità e significativa continuità; oppure sono stati oggetto, talvolta, di interpretazioni riduttive<sup>11</sup>. Ma è pur vero che, sciolti dalle scansioni obbligate di

<sup>10</sup> Valga un esempio per tutti. L'interpretazione di Christian Wolff come precursore, o addirittura teorizzatore, della monarchia costituzionale, quale si trova in O. von Gierke (*Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, trad. it. di A. Giolitti, Torino 1943, pp. 100-1 e 108, nota) ha fatto scuola; cfr. anche J. W. Gough, *The social Contract. A critical Study of its Development*, Oxford 1957<sup>2</sup>, pp. 158 sgg.

<sup>11</sup> Per tutto questo cfr. ai capitoli successivi. Un esempio di interpretazione

un processo necessario e restituiti alla loro storicità, o per altro verso sottratti alle rigide applicazioni della categoria del superamento, figure, atteggiamenti e dottrine possono riacquistare le forme e i caratteri della propria originaria specificità ed essere osservati sotto un profilo più adeguato, come esperienze politico-culturali suscettibili di connessioni e prospettive storiografiche diverse, comunque meno estranee di quanto sia finora apparso alla costruzione sei-settecentesca del modello assolutistico-illuminato ed al suo compiuto sviluppo nella piena età dei Lumi.

A dare consistenza di teoria all'assolutismo illuminato contribuisce in modo determinante la cultura politica giusnaturalistica; e vi contribuiscono, in particolare, quelle caratteristiche formulazioni razionalistiche e continentali che, elaborando la dottrina del diritto naturale moderno in termini assolutistici, si distinguono per questo dalla linea di sviluppo del giusnaturalismo liberale e democratico e dall'ideologia giusnaturalistica radicale in tutte le sue forme<sup>12</sup>. La teoria politica sottesa all'assolutismo illuminato si articola nelle componenti caratteristiche della ricca eredità giusnaturalistica; e particolarmente si appoggia, per l'aspetto di valore, sulla condizione fondamentale dell'ordine, della sicurezza e della pace, rivelando, su questo punto, importanti elementi di affinità con la filosofia politica di Hobbes, ossia con la più significativa elaborazione teorica dell'assolutismo moderno. Del resto gli stessi principi che consentono la determinazione del modello assolutistico-illuminato nelle sue più note e caratteristiche manifestazioni settecentesche, sono tutti in vario modo riconducibili, o comunque coerenti e adattabili alle formulazioni giusnaturalistiche ora richiamate: ad esempio l'idea che la politica non debba prescindere dai principi di un'etica mondana e razionalistica, né da quelli di una cultura intesa come tolleranza e come inalienabile diritto naturale di ogni individuo ad esprimersi liberamente, pur nel rispetto delle leggi dello Stato; l'idea che la sovranità, assoluta, indivisibile e irresistibile, non sia prerogativa della persona del sovrano,

riduttiva è offerto dalla storiografia tradizionale circa il fenomeno del Cameralismo nel suo complesso e le sue componenti filosofico-giuridiche e filosofico-morali: per una reimpostazione più adeguata ed una trattazione più convincente è da vedere P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968. Anche la filosofia politica della Fisiocrazia emerge non senza difficoltà dalla storiografia su questo movimento, a fronte del privilegiamento dell'ottica economico-politica.

<sup>12</sup> Sul significato dell'« ideologia giusnaturalistica radicale » come ideologia della giustizia cfr. la tipologia delineata da N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1965, p. 137.

ma di questi in quanto rappresenta lo Stato; l'idea che, in termini di dottrina, non si possa prescindere dall'origine convenzionale e consensuale dell'autorità politica; la convinzione che l'organizzazione centralistica e razionale dello Stato assoluto sia la condizione per uno sviluppo ordinato ed equilibrato della società, mediante il potenziamento dell'apparato amministrativo e l'imposizione di una « disciplina »; le nuove prospettive circa la certezza del diritto, la chiarezza delle leggi, le codificazioni in campo civile e, del pari, l'abolizione delle istituzioni maggiormente contrastanti con gli ideali umanitari in campo penale; il principio della connessione necessaria tra diritti naturali e proprietà; il principio della laicità dello Stato e della tolleranza ecclesiastica e civile; il principio della positività e produttività dell'istruzione pubblica, e addirittura della sua imprescindibilità per la realizzazione della « pubblica felicità ».

È superfluo sottolineare il carattere razionalistico e insieme illuministico di tutti questi motivi, originariamente elaborati in modo sistematico anche nelle dottrine del giusnaturalismo assolutistico; del resto nella teoria e nella pratica dell'assolutismo illuminato motivi illuministici ed eredità di una concezione razionalistica dell'assolutismo moderno si intrecciano indissolubilmente, tendendo a configurare un modello omogeneo e consistente. Non è invece superfluo osservare che tipico della cultura giusnaturalistica, non meno che di quella illuministica, è lo stesso fine etico-civile sotteso a tale modello, ovvero la ricomposizione in un unico principio-guida sia dell'ideale della « felicità pubblica », sia di quella del perfezionamento individuale, attraverso la combinazione e l'intreccio di motivi teleologici ed eudemonistici, secondo un orientamento utilitaristico. Questi ideali, perseguiti nella duplice prospettiva individuale e sociale, e proposti come obbiettivo al sovrano illuminato e alla sua azione di governo in un quadro essenziale di ordine, si iscrivono nella concezione tipica dell'ottimismo illuministico. Quegli stessi ideali e motivi di felicità, di perfezione e di utilità, si raccordano peraltro con l'aspetto di valore della pace e dell'ordinata sicurezza. Nell'assolutismo illuminato così inteso, nessuno degli elementi individuati come necessariamente costitutivi svolge un'azione centrifuga rispetto al sistema nel suo complesso: ogni elemento si colloca e si muove secondo criteri che non coincidono né con la logica della « ragion di Stato » intesa (come infatti l'illuminismo non la intende) come arbitrario e irrazionale esercizio di un potere meramente personale, né con l'ideologia giusnaturalistico-radicalo del diritto di resistenza e di « rivoluzione ».

## 2. - ASSOLUTISMO ILLUMINATO E ASSOLUTISMO.

Nell'assolutismo illuminato si è voluta vedere la necessaria fase preparatoria alla monarchia costituzionale classica e continentale<sup>13</sup> e, in un certo senso, la sua stessa prefigurazione: quasi una sorta di risposta continentale (e tedesca) al processo storico che aveva condotto alla nascita della monarchia costituzionale in Inghilterra nel 1689. I problemi sullo sfondo sono molteplici; ma, al di là del loro specifico rilievo, sono tutti in vario modo riconducibili all'interno di un ambito definito di interesse storiografico. Tale è il problema sotteso all'interrogativo se, ed eventualmente in che misura, l'assolutismo illuminato abbia rappresentato una frattura nello sviluppo storico dal vecchio Stato per ceti al moderno Stato costituzionale; se ad esso, una volta interpretato come « rivoluzione dall'alto », possa attribuirsi la responsabilità di una mancata « rivoluzione dal basso » analoga alla Rivoluzione francese; tale infine è l'interrogativo di che cosa abbia potuto significare tutto questo per l'evoluzione della « moderna » libertà in Germania e per la stessa storia costituzionale dei Paesi tedeschi<sup>14</sup>. Del resto in un quadro storico-politico in

<sup>13</sup> Ad esempio cfr. J. G. Gagliardo, *Enlightened Despotism*, cit., pp. 98 e 102.

<sup>14</sup> Sulla mancata rivoluzione nei paesi tedeschi, e sulle conseguenze che ne derivano, si veda la tesi di R. Stadelmann (*Deutschland und die westeuropäische Revolution*, 1948), richiamata e discussa da E. Hölzle, *Frattura e continuità nella moderna "libertà" tedesca*, trad. it. in *Lo Stato moderno, I. Dal Medioevo all'età moderna*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, cit., pp. 102 sgg. La letteratura che affronta in modo diretto o indiretto l'ampia tematica « illuminismo tedesco » - « potere politico » - « rivoluzione », è piuttosto ricca, e però generalmente orientata, dal punto di vista che qui interessa, a porre in luce non solo la conciliabilità, ma anche la solidarietà dell'opinione pubblica e della cultura (certamente della cultura « ufficiale ») ai modi e alle tecniche dell'assolutismo illuminato come artefice della « rivoluzione dall'alto »; o, per altro verso, è orientata a mostrare quanto fossero potenti e sottili i condizionamenti *interni* influenti sulle stesse voci « giacobine », indotti da un'immagine ideologicamente moderata della cultura e della società economico-politica (prima ancora che queste voci — fossero o non manifestazioni limitate ed episodiche — si dissolvessero in quella costellazione di sistemi filosofici che Marx avrebbe chiamato *deutsche Ideologie*). Si veda comunque J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris 1949; H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII<sup>e</sup> siècle* ecc., Paris 1973 (ed. accr. de *La crise de l'Etat prussien à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1947). Si vedano, ancora, gli studi di N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing* (Bari 1968) e *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo* (Bari 1977). Cfr. inoltre i saggi raccolti nel vol. collett. *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, a cura di P. Schiera, Bari 1979.

cui « la lunga durata dell'assolutismo in Germania influenzò certamente lo sviluppo del carattere nazionale », come è stato esplicitamente affermato, il problema dell'assolutismo illuminato non poteva non rivelarsi come strettamente connesso con quello « del suo significato per il futuro della Germania »<sup>15</sup>. È appena il caso di notare che questi problemi traggono particolare alimento da un'ottica storiografica che — maggiore o minore che sia la sua disponibilità a rinunciare a prospettive « nazionali » — assume fundamentalmente la tesi dell'assolutismo illuminato come di un problema essenzialmente tedesco<sup>16</sup>, in funzione dei peculiari approdi costituzionalistici del secolo XIX. Ma non si tratta qui di istituire necessarie connessioni fra assolutismo illuminato e monarchia costituzionale e, in generale, sviluppo del costituzionalismo in rapporto alle specifiche realtà storico-nazionali; si tratta di definire che cosa esso abbia rappresentato rispetto alla cultura politica dell'assolutismo moderno come categoria generale.

Gerhard Oestreich ha chiarito, con efficacia pari alla produttività del metodo impiegato nell'indagine sui caratteri strutturali dell'assolutismo sei-settecentesco, che « se in precedenza lo sviluppo europeo nell'età moderna veniva collocato unilateralmente sotto il segno del progresso attuato attraverso la monarchia assoluta centralistica, oggi si sottolinea la continuità delle istituzioni per ceti »; e inoltre che « solo tenendo d'occhio nello stesso momento la persistenza di un'antica signoria dei ceti su base aristocratica e la nuova dinamica delle istituzioni assolutistiche si può giungere ad un giudizio corretto »<sup>17</sup>. Intanto è impor-

<sup>15</sup> L. Just, *Stufen und Formen des Absolutismus*, in « Historischer Jahrbuch », CLXXX (1960), pp. 143-159 (cfr. specialmente inizio e fine del saggio). Di Leo Just cfr. anche, con più specifico riferimento ai caratteri del « Fürstenabsolutismus », *Der aufgeklärte Absolutismus*, Konstanz 1952.

<sup>16</sup> È la tesi su cui ha insistito soprattutto F. Hartung, *Die Geschichtliche Bedeutung des aufgeklärten Despotismus in Preussen und in den deutschen Kleinstaaten*, cit.; cfr. anche E. Hölzle, *Frattura e continuità nell'evoluzione della moderna "libertà" tedesca*, cit., p. 103 e nota 20. È da notare che anche S. Mastellone (*Storia ideologica d'Europa da Sieyès a Marx (1789-1848)*, Firenze 1974, pp. 195 sgg.) annovera il « riformismo illuminato » prussiano fra i « modelli funzionali » dell'Europa post-napoleonica, sulla base della considerazione che « l'assolutismo illuminato continuava ad avere nella Prussia riformista un modello valido anche nella nuova situazione politica ottocentesca ». Ma per i problemi legati alla evoluzione costituzionale in Germania, nel confronto fra una linea di continuità con la tradizione assolutistico-illuminata e una linea costituzionalistico-parlamentare « liberale », il riferimento è all'importante lavoro di R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1967.

<sup>17</sup> G. Oestreich, *Problemi di struttura dell'assolutismo europeo*, cit., pp. 180 e 181.

tante notare che questa dinamica delle istituzioni assolutistiche costituisce una risposta storica ai problemi e alle esigenze non delle sole dinastie, ma dell'organizzazione sociale intesa come complesso organico (la totalità dei sudditi), in rapporto allo sviluppo delle forme economiche e, di conseguenza, al mutamento dei modelli di comportamento. Si potrebbe osservare che sussiste indubbiamente un nesso di continuità fra assolutismo moderno così inteso e assolutismo illuminato: non mutano i caratteri « strutturali », perché tra l'ultimo quarto del secolo XVII e la prima metà almeno del XVIII non mutano fundamentalmente le forme organizzative dell'economia e della società entro le quali si esprime la dinamica dei rapporti fra potere monarchico e poteri inferiori<sup>18</sup>. Ciò nonostante la tesi di Oestreich sembra propendere per una frattura: tra assolutismo moderno e assolutismo illuminato vi sarebbe soluzione di continuità. Mentre il primo verrebbe propriamente caratterizzato dall'equilibrio dei rapporti fra potere monarchico e sistema dei poteri inferiori, il secondo ne costituirebbe un superamento, nel senso che i limiti d'intervento del potere sovrano, mai oltrepassati durante il processo di statalizzazione dell'età moderna, « sarebbero stati poi superati soltanto dall'assolutismo illuminato e riformatore », con una « grave esasperazione » della tendenza centralizzatrice dell'assolutismo monarchico<sup>19</sup>.

È tuttavia lo stesso Oestreich ad introdurre un concetto che, se opportunamente valutato nelle sue più profonde implicazioni, consente di propendere per la tesi opposta, ossia quella della continuità, o piuttosto di prospettare in termini diversi il problema del rapporto fra assolutismo moderno e assolutismo illuminato. Posto che il processo di razionalizzazione, nelle sue componenti essenziali della centralizzazione e dell'istituzionalizzazione, costituisce un criterio necessario ma non anche sufficiente a spiegare lo sviluppo della società e dello Stato moderno, Oestreich ritiene di individuare nel concetto e nell'opera di *disciplina sociale*, messa in atto dal potere centrale nei vari campi della vita organizzata, la realtà di fondo e l'« idea conduttrice dell'età dell'assolutismo », per cui « il processo di disciplina sociale è il risultato politico e

<sup>18</sup> Va anche osservato che in questa prospettiva tende a venire ridimensionato il problema della frattura storica tra Europa occidentale ed orientale, caratterizzate, la prima, da una progressiva affermazione della borghesia cittadina e, la seconda, dall'incremento del potere nobiliare: « frattura » che ad esempio risulta particolarmente marcata nella ricostruzione storica di F. L. Carsten (*The Origins of Prussia*, Oxford 1954), mentre viene invece ricondotta a più equilibrate proporzioni nelle sintetiche considerazioni di B. Behrens (*Governo e società*, cit., pp. 646-676).

<sup>19</sup> G. Oestreich, *Problemi di struttura ecc.*, cit., pp. 179 e 189.

sociale dell'assolutismo monarchico »<sup>20</sup>. Va intanto precisato che l'idea di disciplina sociale come processo rappresenta uno strumento concettuale adeguato ed efficace ad interpretare la vicenda sei-settecentesca dell'assolutismo, a sua volta inteso come processo, come tendenza, e non come regime o come sistema rigidamente concepito. Ma tale concetto presuppone un'idea di ordine e un progetto globale di comprensione e unificazione dei fenomeni nei vari campi della vita associata, che presuppongono a loro volta la conformità a un sistema dinamico di valori, non coincidente con la semplice registrazione delle forze particolari dei ceti, dei corpi, dei gruppi e degli individui. Il processo di accentramento del moderno Stato assoluto nelle sue varie direzioni burocratica, amministrativa, militare, ecc., si svolge piuttosto in stretta connessione con lo sviluppo di quelle forme di cultura che lo preparano e lo legittimano. Ciò che va notato è che il concetto di disciplina sociale costituisce un fondamentale elemento di continuità fra l'assolutismo e la sua forma « illuminata ». Non v'è dubbio infatti che questo concetto, a cui si ispirano interventi pratici irriducibili alle esigenze di una politica meramente dinastica, rappresenti un fattore essenziale e costitutivo in tutte le elaborazioni teoriche della concezione assolutistico-illuminata: esso contraddistingue tanto le formulazioni etico-politiche proprie alla linea di sviluppo del giusnaturalismo assolutistico, quanto l'orientamento pratico dei sovrani illuminati, in special modo di Federico di Prussia e di Giuseppe II d'Austria. Affermatasi nel suo stadio germinale con la filosofia dello Stato moderno — il concetto di sovranità elaborato da Bodin alla fine del XVI secolo opera in questa direzione, e la stessa società politica hobbesiana è costruita non sulla natura, ma sulla disciplina<sup>21</sup> — l'idea di disciplina sociale trova un'interessante e originale teorizzazione in Pufendorf per approdare infine alla sua più matura formulazione di disciplina orientata all'idea di un « ordine perfetto », come ad esempio nella concezione etico-politica di Wolff. In questo senso l'assolutismo illuminato costituisce veramente la proiezione logica e insieme il conseguente approdo storico di tutto il processo di sviluppo dell'assolutismo moderno. Da questo punto di vista, anzi, ne rappresenta il vero momento “ forte ”, intendendosi con ciò il momento nel quale il potere è consapevolmente orientato ad adeguare sia la propria organizzazione, sia i

<sup>20</sup> Ivi, pp. 181, 182 e sgg.

<sup>21</sup> Illuminante al proposito P. King, *The Ideology of Order. A comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London 1974.

criteri del proprio intervento, ad un progetto globale necessariamente coinvolgente la totalità del corpo sociale. Le argomentazioni di Oestreich consentono quindi una penetrante ricostruzione della vicenda plurisecolare dell'assolutismo moderno, ma possono essere assunte e fatte valere, per tutti questi motivi, solo a favore della tesi della continuità.

Poiché tuttavia un progetto politico globale non può prescindere da un sistema di idee e di valori che lo giustifichi e legittimi, si tratterà allora di ampliare il campo d'indagine per mettere in luce quale filosofia della cultura abbia potuto proporsi come erede legittima di una concezione etico-politica implicata dal principio di « disciplina sociale ». Si tratterà, ancora, di verificare se questa cultura abbia consapevolmente concepito e indicato un certo tipo di organizzazione del potere come soggetto storico investito dell'esecuzione di un progetto politico globale.

Per effetto delle idee illuministiche, la forma costitutiva dell'assolutismo moderno acquista un carattere nuovo e originale: riconosce e legittima l'esistenza di un rapporto dialettico fra cultura e potere, sia nel senso che le loro forme storiche possono venire identificate solo mediante una reciproca implicazione, sia nel senso che i moduli espressivi dell'una postulano una traducibilità nei modi operativi dell'altro. La stessa divaricazione, e al limite contrapposizione, tra « società » e potere assoluto, come immagine prodotta all'interno dell'illuminismo politico e ideologicamente sostenuta dalle sue correnti antiassolutistiche, costituisce senz'altro un elemento di conflitto rispetto ad una concezione radicale dell'assolutismo moderno, mentre sembra invece trovare un riconoscimento ed una peculiare legittimazione alla luce di questa componente strutturale dell'assolutismo illuminato. Se di quest'ultimo, pertanto, si tratta di identificare la struttura rispetto a quella dell'assolutismo moderno e di definire quindi i caratteri differenziali, bisogna concludere che solo la considerazione del rapporto dialettico sopra enunciato consente di sostenere la tesi di una frattura significativa; e che perciò è nella compresenza di continuità e di una così intesa frattura che l'assolutismo illuminato si salda al processo fondamentale di sviluppo e trasformazione dell'assolutismo moderno e continentale.

La considerazione, già in parte richiamata, circa la sostanziale continuità della struttura dell'economia e della società nel quadro generale dell'Europa assolutista, a partire dall'ultimo Seicento fino appunto alla realtà settecentesca delle monarchie illuminate, consente qualche ulteriore osservazione circa il rapporto fra la base economica della società e la forma politica dell'assolutismo illuminato. Affermare, come è stato



fatto, che se esiste un fondamento economico-sociale comune all'intera e complessa vicenda dell'assolutismo europeo, allora tale condizione storica « oggettiva » risulterebbe dalla constatazione che « toutes les formes de l'absolutisme européen ont servi les intérêts de la classe des nobles ou propriétaires fonciers »<sup>22</sup>, non porta credibilmente alcun contributo veramente efficace alla risoluzione del problema di che cosa possa effettivamente differenziare l'assolutismo dalla sua forma « illuminata ». Al di là di ogni altra considerazione relativa alla complessa questione delle diverse fasi di sviluppo dell'assolutismo<sup>23</sup>, nonché al variare delle esperienze economico-sociali di questo sistema dinamico in rapporto alla peculiarità delle situazioni storico-geografiche, resta a dire che non può venire sottovalutata, in ogni caso, l'opera di svecchiamento e di modernizzazione delle strutture economico-sociali intrapresa dai principi e dai

<sup>22</sup> E. Molnar, *Les fondements économiques et sociaux de l'absolutisme*, in Atti del « Comité international des sciences historiques », XII<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques, Vienne (agosto-settembre 1965), *Rapport IV*, p. 156.

<sup>23</sup> F. Hartung e R. Mousnier, *Quelques problèmes concernant la monarchie absolue*, cit., pp. 15 sgg.; ma il problema verte, per l'appunto, sui caratteri differenziali di quel che viene definito « absolutisme mûr » (Mousnier), o « reife Absolutismus » (Hartung), o « assolutismo 'illuminato' prerivoluzionario » (Marongiu), in quanto distinto dall'« absolutisme combattu » (dal 1559 al 1661), o « assolutismo empirico » (Valsecchi), o « absolutisme baroque » (Gusdorf), o « assolutismo prammatico » (Ellul). Il problema presenta un'indubbia complessità perché si tratta di individuare la specificità della fase « illuminata » nella dinamica dell'assolutismo come fenomeno solo relativamente omogeneo allo Stato moderno e — come si è accennato in precedenza — solo relativamente corrispondente alla sua dinamica. Già F. Hartung (*Die Epochen der absoluten Monarchie in der neuen Geschichte*, in « Historische Zeitschrift », 145 (1931), H. 1, pp. 46-52) aveva criticamente richiamato, circa lo sviluppo dell'assolutismo monarchico e delle sue forme, le ipotesi a suo tempo avanzate al proposito da R. Koser (stesso titolo del saggio di Hartung, in « Historische Zeitschrift », 61 (1889)), di Dove, Treitschke, Schmidt, Ranke, Weber, Meinecke, Hintze, Lhéritier, a partire dalla periodizzazione già proposta, a metà del secolo scorso, da W. Roscher (*Umriss zur Naturlehre der drei Staatsformen*, in « Allgemeine Zeitschrift für Geschichte », VII (1847)), per il quale le tre forme di assolutismo monarchico sarebbero riconoscibili in una prima fase assolutistica dominata da esigenze professionali, in una seconda dominata dal modello della corte del Re-Sole, e infine in una terza, tipica della monarchia illuminata dei sovrani settecenteschi. Ma si veda F. Bluche (*Le despotisme éclairé*, cit., pp. 340-1) sulla difficoltà di individuare la fase corrispondente alla *monarchie éclairée* fra le quattro — con ulteriore articolazione, come si vede — « étapes de la monarchie absolue » (prima: la Francia di Luigi XII o il Brandeburgo del Grande Elettore; seconda: il « gouvernement de cabinet » della Francia di Luigi XIII o della Prussia del Re-Sergente; terza: la Francia di Luigi XIV o la Prussia del 1763; quarta: caratterizzata dall'indebolimento del potere personale del re, come nella Francia di Luigi XV).

ministri illuminati, indipendentemente dalle loro intenzioni dichiarate e dalle oggettive condizioni dei loro paesi come punto di partenza.

Dire che i sovrani illuminati « embourgeoisèrent l'Ancien Régime » e che perciò la loro opera acquista il significato storico complessivo di « uno stadio intermedio fra tirannia arbitraria e monarchia borghese »<sup>24</sup>, può portare solo alla conclusione — a prescindere dall'ambiguità di tale conclusione in se stessa — che rispetto al processo di sviluppo dell'economia europea fra Seicento e Settecento, così come rispetto alla struttura sociale e alle stesse istituzioni, il *despotisme éclairé* svolge la medesima funzione storica di ogni altra forma organizzata del potere politico nello stesso periodo in Europa. Che poi nell'assolvere tale funzione l'assolutismo illuminato subisca il condizionamento dell'« essenza oggettiva del regime economico-sociale dell'assolutismo » e che pertanto nel processo di modernizzazione delle strutture dello Stato e della società le risorse economiche e finanziarie pubbliche servano di fatto a « sottomettere la borghesia agli interessi della nobiltà »<sup>25</sup>, tutto ciò non cambia sostanzialmente i termini, né soprattutto la direzione di quel processo. Semmai, fra le intenzioni dei sovrani illuminati di promuovere lo sviluppo della borghesia (in generale delle forze economicamente produttive) e, per contro, la loro necessità di appoggiarsi ai ceti nobiliari nella concreta azione di governo (specie per la politica estera, diplomatico-militare), si potrà cogliere e denunciare una contraddizione<sup>26</sup>; così come, non molto diversamente, potrà essere giudicata come un apparente paradosso dell'assolutismo europeo la disponibilità di tale complesso istituzionale e strutturale a funzionare in modo favorevole sia nei confronti dell'aristocrazia, sia, contemporaneamente, nei confronti della borghesia urbana (nella variante occidentale dell'assolutismo) o dei meno sviluppati ceti mercantili e manifatturieri (nella variante orientale dell'assolutismo europeo)<sup>27</sup>. Per chi si muova in una prospettiva d'indagine di questo

<sup>24</sup> G. Lefebvre, *La Révolution française*, Paris 1963<sup>3</sup>, p. 93; e, del medesimo A., *Le despotisme éclairé*, in « Annales historiques de la Révolution française », 21 (1949), pp. 97-115 (quest'ultimo saggio è stato parzialmente riprodotto in trad. inglese sia in *The Development of the Modern State*, cit., pp. 48-64, sia in R. Wines (a cura di), *Enlightened Despotism. Reforme or Reaction?*, Boston 1967).

<sup>25</sup> E. Molnar, *Les fondements économiques et sociaux de l'absolutisme*, cit., pp. 160 e 162; e G. Lefebvre, *La Révolution française*, cit., p. 96.

<sup>26</sup> G. Lefebvre, *Le despotisme éclairé*, cit., pp. 110-1.

<sup>27</sup> P. Anderson, *Lo Stato assoluto*, trad. it. Milano 1974, pp. 39, 198 sgg., 210 sgg. È singolare la linea di continuità tra i risultati di G. Lefebvre e quelli di P. Anderson.

tipo, è chiaro che l'esigenza di ulteriore accertamento riguardo alla vicenda storica dell'assolutismo illuminato punterà — magari con l'ausilio del metodo comparativo — a precisare la sua periodizzazione, le sfasature della sua dinamica politico-sociale rispetto a quella dell'assolutismo occidentale; e quindi a definire i tempi e i modi dell'assorbimento dei ceti nobiliari e della loro integrazione nella struttura burocratico-militare dell'assolutismo centro-orientale di cui il « dispotismo illuminato » sarebbe sostanzialmente espressione e a cui, tutto sommato, apparterebbe in modo esclusivo, così come la specie — si direbbe — sta al genere<sup>28</sup>.

La scarsa utilità dei risultati conseguenti a questo modo di affrontare il problema della definizione dell'assolutismo illuminato nei suoi rapporti con l'assolutismo moderno, sembra particolarmente risaltare, per un verso, dalla constatazione di una storiografia eccessivamente resistente (se non proprio indisponibile) a produttive compenetrazioni con una duttile e comunque non asettica storia delle idee; e, per altro verso, dal confronto con i risultati stimolanti e fecondi di metodologie certo più complesse, ma assai meno rigide<sup>29</sup>. Va comunque notato che, in ogni caso, al centro dell'attenzione di questo tipo d'interpretazione vi è non già la natura specifica della forma di governo in questione, bensì la sua funzione storica; e che quest'ultima viene inoltre indagata secondo categorie concettuali che sembrano escludere *a priori* il rilievo di ogni componente che non sia riducibile ad una dinamica « oggettiva economico-sociale, di cui l'assolutismo costituisce la sovrastruttura politica »<sup>30</sup>. Sicché poco o nulla si dice circa l'importanza oggettiva, per la società nel suo complesso, dell'amministrazione finanziaria, dell'organizzazione burocratica, del grado di efficienza (e di incorruttibilità) dei funzionari, o in generale della capacità di integrazione dei modelli di « disciplina sociale »; e quindi circa la forte accelerazione che indubbiamente contraddistingue l'azione politica modernizzatrice del *pouvoir éclairé*; come pure circa i fattori più significativi di questa stessa accelerazione, per la quale sarebbe veramente difficile non considerare, ad esempio, il caso di Giuseppe II d'Austria come emblematico<sup>31</sup>. E tutto ciò a prescindere,

<sup>28</sup> Per tutto questo cfr. P. Anderson, op. cit., particolarmente pp. 17-56 e 179-214; per il « dispotismo illuminato » cfr. pp. 212-4.

<sup>29</sup> Cfr. ad esempio quelle che sorreggono, indipendentemente dai risultati specifici, i saggi citt. di O. Hintze e di O. Brunner; e ancora, con una più marcata impronta sociologica, R. Bendix, *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare*, a cura di A. Martinelli, trad. it. Milano 1980.

<sup>30</sup> E. Molnar, *Les fondements* ecc., cit., p. 159.

<sup>31</sup> Questo aspetto dell'azione di governo di Giuseppe II, in cui l'effetto acce-

fra l'altro, dalle difficoltà derivanti dall'adattare una metodologia costruita su un rigido concetto di « classe » (borghese, nobiliare) ad una realtà sociale geograficamente e strutturalmente differenziata, polivalente, irriducibile comunque ad ogni pretesa di assumerla come insieme di entità omogenee schematicamente delimitabili<sup>32</sup>.

Naturalmente si può anche richiamare — e richiamare per non condividere — l'asserita estraneità delle reali preoccupazioni di governo dei *souverains éclairés* rispetto alle idee dell'illuminismo e ai valori umanitari del nuovo pensiero, quasi che le stesse dichiarazioni umanitarie dei principi non fossero che *jeux d'esprit*: essenziale (se non proprio esclusiva) preoccupazione della loro politica essendo l'accrescimento del proprio potere dinastico e personale<sup>33</sup>. O, come è stato detto in termini analoghi, che, anche ammettendo come autentica un'« attitude d'esprit personnelle » da parte dei sovrani nei confronti delle idee illuminate, queste non si sarebbero convertite in vero e proprio contenuto politico, non si sarebbero tradotte da opzione individuale, personale e privata, in concreta azione pubblica di governo con cui beneficiare, educare e « diffuser ce goût dans les masses »<sup>34</sup>. Sicché, una volta escluso l'illu-

leratore delle idee incide concretamente sul processo di modernizzazione delle strutture sociali ed economiche, era già stato posto in rilievo da S. K. Padover, *Joseph II, l'empereur révolutionnaire, 1741-1790*, trad. franc. Paris 1935; e cfr. anche, per il carattere del riformismo giuseppino nel processo di sviluppo dell'assolutismo asburgico, G. Klingenstein, *Riforma e crisi: la monarchia austriaca sotto Maria Teresa e Giuseppe II. Tentativo di un'interpretazione*, in *La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa*, a cura di P. Schiera, Bologna 1981, pp. 93-125.

<sup>32</sup> Cfr. su questo M. S. Anderson, *Historians and Eighteenth-Century Europe. 1715-1789*, cit., pp. 126-7. Circa l'osmosi tra ceti aristocratici e borghesi mediante caratteristiche assimilazioni di atteggiamenti, comportamenti e ruoli sociali, specialmente nei territori tedeschi, cfr. B. Behrens, *Governo e società*, cit., pp. 673 sgg. Ma per un riferimento alla storiografia sociale ed economica, e al carattere della ricerca incentrata sul problema della stratificazione sociale nel Settecento, cfr. la messa a punto di F. Diaz, *La storiografia politica*, in *Immagini del Settecento in Italia*, a cura della « Società italiana di studi sul secolo XVIII », Bari 1980, pp. 3-20. Più in generale è da vedere, per la discussione del rapporto fra assolutismo, capitalismo, feudalesimo e forme organizzative del potere centrale, F. Hartung e R. Mousnier, *Quelques problèmes concernant la monarchie absolue*, in Atti del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, cit., pp. 1-55 e, particolarmente illuminante, la discussione tra S. D. Skaskin e R. Mousnier al medesimo Congresso (pubblicata anche in trad. it. in A. Caracciolo, *La formazione dello Stato moderno*, cit., pp. 75-9).

<sup>33</sup> G. Lefebvre, *Le despotisme éclairé*, cit., p. 109.

<sup>34</sup> C. Morazé, *Finances et despotisme: essai sur les despotes éclairés*, in « *Annales E. S. C.* », III (1948), n. 3, p. 279.

minismo dal *gouvernement* dell'assolutismo coronato d'Europa, resterebbe solo da constatare che « aucune réforme de l'Europe n'est due à la pensée philosophique » e che tali riforme, verificate sulla base economico-sociale, non sarebbero che innesti artificiali di tecniche importate d'Oltremania su una struttura arretrata al secolo XVII e imitata, automaticamente o quasi, dal gran modello del Re-Sole<sup>35</sup>. Nulla insomma dei valori del nuovo pensiero, e tutto invece della vecchia e seicentesca (ossia « cinica ») logica della ragion di Stato. I limiti di uno schema siffatto (del resto già messi in luce da una storiografia piú duttile e avvertita) conseguono da un'impostazione interpretativa che, negando ancora una volta consistenza all'assolutismo illuminato rispetto all'assolutismo, sva-luta proprio uno dei punti di forza della critica *philosophique*, cioè la fiducia del pensiero dei Lumi di potersi fare esso stesso potere, capace di mediare e guidare le iniziative dei sovrani grazie a ciò di cui gli stessi governi, per quanto assoluti, sembra non possano fare a meno: ossia, soprattutto, della competenza specifica nei vari campi della politica delle riforme, e del consenso dell'opinione pubblica alle motivazioni ideologiche con cui i sovrani dichiarano spesso pubblicamente i loro progetti di riforma. Il dato, per vari aspetti nuovo, della pubblicità che accompagna le iniziative dell'assolutismo riformatore — e destinato a venire inevitabilmente trascurato in interpretazioni dell'assolutismo illuminato su basi meramente economiche — può invece venire utilmente indagato come uno dei nessi piú interessanti nello sviluppo sei-settecentesco di questo fenomeno politico, verificando ad esempio i modi d'integrazione e il grado di compatibilità di motivazioni utilitaristiche (legate a concrete esigenze di amministrazione e di potere) e di idee umanitarie (efficaci in una prassi razionalizzata di quel medesimo potere).

### 3. - LE FORME DEL CONSENSO.

Il concetto e l'opera di « disciplina sociale » come elemento costitutivo della cultura assolutistico-illuminata presuppongono una peculiare filosofia civile della cultura; di questa non sarà difficile riconoscere i connotati in talune specifiche teorie giusnaturalistico-razionalistiche del XVII e XVIII secolo, che sviluppano il principio di disciplina sociale in riferimento alla struttura assolutistica e, nello stesso tempo, in una prospettiva favorevole alle forme illuministiche della cultura.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 294-6.

La natura storica del potere fa sí che se ne possano riconoscere le caratteristiche, ossia i modi di essere e di esprimersi storicamente peculiari. Nell'età dell'illuminismo i caratteri con cui il potere si manifesta sembrano palesare una particolare adattabilità ai moduli espressivi della cultura: in un certo senso una particolare vulnerabilità nei confronti di questa, proprio nel momento in cui la cultura esprime in massimo grado la propria aggressività critica, sebbene anche la propria difficoltà (o incapacità) a formulare programmi politici concreti. Il rapporto che il potere istituisce con la cultura tende a svolgersi nei termini dialettici di una preveduta e anche sollecitata critica, non di contrapposizione né, tantomeno, di estraneità: sembra cioè sussistere un equilibrato rapporto tra la sfera d'influenza pubblica della cultura <sup>36</sup> e la necessità del potere di appropriarsi di determinati contenuti e formule pubbliche, tra la politicità della cultura e la disponibilità del potere ad operare secondo valori e principi elaborati e legittimati, o riconosciuti, dalla cultura. Nella permeabilità del potere a contenuti di cultura conformi all'orientamento del pensiero illuministico, e nella conseguente volontà di iniziativa che si esprime nei modi dell'azione politica concreta (del *gouvernement*), può essere identificata una delle coordinate principali mediante cui diviene piú agevole verificare la specificità dell'assolutismo illuminato come modello politico-culturale: il quale pertanto si iscrive nel vivo delle compagini teoriche della cultura razionalistico-illuministica come pure nel vivo dell'organizzazione pratica del potere. Piú che (e oltre che) il momento della razionalizzazione dello Stato, esso rappresenta allora la immagine della razionalizzazione e finalizzazione etico-civile del potere: in questa prospettiva dà uno scopo alla politica delle riforme e svolge una funzione di aggregazione e integrazione nei confronti delle varie componenti del mondo storico.

Il progetto di « disciplina sociale » che viene cosí formulato precisa il ruolo e le funzioni dei soggetti in vista di un fine universale (pubblico) da raggiungere; e rispetto a questo fine esso tende a organizzarne il consenso. Non viene denunciata come contraddittoria la coesistenza di una riconosciuta libertà intellettuale e morale di critica, o di dissenso, con il dovere di adeguare il proprio comportamento alle norme dell'ordinamento assolutistico. Né viene denunciata come incompatibile con questo ordinamento, e con un suo ragionevole e moderato funziona-

<sup>36</sup> Sulla funzione delle istituzioni in rapporto all'opinione pubblica cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. Bari 1977<sup>3</sup>, capp. I-IV.

mento, la pratica di una anche larga tolleranza religiosa, derivata non già (come nelle dottrine liberali) dalla istituzionalizzazione di un diritto inalienabile degli individui alla libertà religiosa, bensì intesa come concessione di una facoltà per motivi contemporaneamente pratico-utilitari ed etico-politici, riferibili pur sempre al principio assolutistico come cardine della vita pubblica. Sicché il carattere provvidente, moderato e tollerante che può accompagnare l'assolutismo così nella teoria come nella pratica, si fa veicolo ideologico di consenso: libertà intellettuale di critica e tolleranza religiosa divengono fattori di mediazione la cui funzione, a partire dall'ultimo ventennio del Seicento, consiste anche nello scongiurare o rendere meno acuti i potenziali contrasti fra società civile e potere assolutista. Pur con differente influenza ed incidenza, questi stessi fattori divengono moduli operativi del progetto di integrazione (di « disciplina ») sociale e civile dell'assolutismo; e contribuiscono oggettivamente, in virtù del loro intrinseco valore morale e spirituale, ad impedire che la critica *philosophique* al potere assoluto si configuri immediatamente come un'efficace e concreta alternativa politica.

È semmai nella caratteristica dimensione cosmopolitica dell'illuminismo che il rapporto dialettico fra cultura e potere, pur equilibrato per altri aspetti, viene posto in crisi rivelando acutamente i propri intrinseci fattori di squilibrio. Sintomatica appare infatti la percezione critica della divaricazione tra politica interna e politica estera, denunciata spesso dalla cultura illuministica come contraddizione fra le dichiarate intenzioni e le reali azioni dei *souverains éclairés* e, in termini di più pacata riflessione sulla filosofia della storia delle società civili, come persistente subordinazione delle stesse leggi morali giusnaturalistiche alle necessità dello *jus externum*, della « ragion di Stato » come categoria politica ineliminabile nella logica realistica di affermazione dello Stato moderno<sup>37</sup>.

Se la cultura politica dell'assolutismo illuminato partecipa intensamente dell'esperienza illuministica, tuttavia non ne esaurisce affatto il significato e la portata. Del resto non a questo modello di cultura politica Tocqueville si riferiva, ma a tutto ciò che di più e di diverso vi era nell'illuminismo politico, quando sottolineava che la « circostanza, così nuova nella storia, per cui tutta l'educazione politica di un popolo venne fatta e perfezionata esclusivamente da letterati e da scrittori, fu quella che contribuì maggiormente, forse, a determinare lo spirito della

<sup>37</sup> Su questo cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 40 sgg.

Rivoluzione francese e le sue conseguenze »<sup>38</sup>. La potenzialità politica delle idee illuministiche tende infatti a superare la cristallizzazione in cui può risolversi, appunto, un rapporto equilibrato fra potere assoluto e cultura critica. Se tale rapporto può senz'altro identificare ciò che viene designato con il termine-concetto di assolutismo illuminato, esso è tuttavia inadeguato a spiegare, entro il quadro complessivo della cultura dei Lumi, ogni altra formulazione politica, come ad esempio le teorie costituzionalistiche e liberali della separazione dei poteri, le utopie umanitarie e comunistiche, la filosofia politica della democrazia e dell'*égalité*.

Motivi diversi potevano produrre una larga, benché intimamente ambigua, adesione di massima alla concezione di un assolutismo *éclairé*. Tenendo conto dei modi di determinazione del consenso tra XVII e XVIII secolo<sup>39</sup>, cioè in un'età nella quale la progressiva affermazione di un'opinione pubblica laica differenzia il nuovo ideale cosmopolitico dall'antica tradizione dell'universalismo cristiano, si può comprendere su quale base tale consenso sia indotto nell'accezione specifica dell'assolutismo illuminato, ossia nell'ambito di un modello che non coincide né con quello tirannico e dispotico (in cui il problema del consenso, come tutti ripetono con Montesquieu, non si pone), né con quello di un governo costituzionale, liberale o repubblicano (in cui il processo di formazione e di misurazione del consenso non può prescindere dagli istituti giuridico-politici che possono e debbono condizionare le decisioni del potere)<sup>40</sup>. Nell'assolutismo illuminato la misura del consenso è data dalla capacità del potere assolutista di proporsi come necessario e quasi « naturale » punto di riferimento per ogni esigenza di intervento efficace, dalla sua capacità di accreditare un'immagine di società coerente con il sistema di valori dominante; senza tuttavia che questi valori, principi, ideologie — vengano espressi dalle forze particolaristiche o vengano manifestati dall'opinione pubblica illuminata — possano venire imposti all'autorità sovrana mediante istituti di diritto pubblico. Pertanto,

<sup>38</sup> Cfr. *La rivoluzione democratica in Francia*, in *Scritti politici* a cura di N. Matteucci, vol. I, Torino 1969, p. 738.

<sup>39</sup> Sul modo della formazione della volontà come effetto della « manipolazione del consenso » nell'assolutismo illuminato, cfr. J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., pp. 259-260.

<sup>40</sup> Sul consenso e sulla sua funzione nel modello giusnaturalistico lockiano, cfr. C. A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino 1960, pp. 205-271.



nel caso specifico, l'induzione del consenso da parte del potere assoluto è operata riflettendo da un determinato modello politico-culturale di ordine finalizzato a valori mondani, la sua immagine piú credibile in termini di razionalità e utilità. Gli elementi che motivano il consenso alle iniziative dell'assolutismo illuminato sono generalmente riconducibili alla convinzione che un potere politico accentrato possa, meglio e piú di ogni altra forma di governo, garantire l'acquisizione o il possesso di certi beni, il raggiungimento di certi obiettivi civili e sociali di « pubblica felicità », lo sviluppo ordinato dell'economia, il mantenimento della pace, della sicurezza e dell'ordine interni.

L'utilitarismo politico illuministico, alimentato dalla lezione di Montesquieu e, congiuntamente, del pensiero inglese da Hume a Bentham, conquista progressivamente il campo delle idee politiche settecentesche in tutto il continente. Ma, in generale, il problema politico come problema dei modi e dei mezzi pratici di governo viene considerato in una prospettiva relativistica e sostanzialmente sganciato da un necessario rapporto di connessione con il problema — che infatti non sembra imporsi come prioritario — della migliore forma o struttura istituzionale, valida universalmente. A dominare il campo, anche per la sua larga traducibilità e per l'ancor piú larga disponibilità a recepire contenuti riferibili alle piú diverse tradizioni di pensiero confluenti nella cultura etico-politica settecentesca, rimane pur sempre il problema dei fini del governo. Se all'interrogativo circa la forma migliore sembra proprio non possa darsi una risposta valida a tutte le latitudini geografiche e temporali; e se quello circa i mezzi di governo sembra riproporre le difficoltà di un'ottica relativistica e comunque differenziata, sul problema dei fini dell'azione governativa sembra invece realizzarsi un consenso molto ampio. Le formule relative a tali fini sono generali e perfino generiche, naturalmente; ma è impossibile negare che su di esse l'opinione pubblica illuminata registri, spesso entusiasticamente<sup>41</sup>, una convergenza di auspici e di dichiarati intenti con i *souverains éclairés* e i loro ministri. Una volta posto il fine supremo del governo nella felicità materiale dei sudditi, ogni discussione sulla struttura, sui modi, sui mezzi di governo sembra venire ridimensionata ad un livello subordinato di importanza. Sembra non importare affatto chi detenga il sommo potere; importa inve-

<sup>41</sup> Sugli atteggiamenti favorevoli dei *philosophes* e degli spiriti « illuminati » nei confronti della figura del *souverain éclairé* resta fondamentale la ricerca largamente documentata di A. Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit.

ce che l'esercizio di governo sia « illuminato ». Sembra non importare che la struttura dello Stato sia assolutistica; importa però che il suo funzionamento sia conforme ai valori su cui tende a convergere il consenso della società. Perfino le divergenze fra la tesi dell'origine divina dell'autorità e quella della sua origine convenzionale e consensuale sembrano perdere rilievo: giacché a radicalizzare la divaricazione è, semmai, l'interrogativo se all'autorità politica competa di provvedere *s o p r a t t u t t o* alla felicità spirituale dei sudditi, non già l'interrogativo se essa debba comunque preoccuparsi della loro felicità materiale (tema su cui, in vario modo e misura, concordano entrambe quelle correnti di pensiero, almeno dall'ultimo trentennio del Seicento a tutto il secolo XVIII).

A prescindere dall'indeterminatezza che accompagna il concetto medesimo di « bene pubblico », di « pubblica felicità » (o forse proprio per tale motivo), è da osservare che nel fenomeno politico dell'assolutismo illuminato si assiste ad una caratteristica conversione da un consenso limitato, o comunque relativo a determinati aspetti e fini del potere assolutista, ad un consenso molto più ampio e riguardante l'assetto generale della società, cioè le regole, in senso lato, del sistema politico assolutistico nel suo complesso. E viceversa; con una caratteristica oscillazione i cui parametri sono strettamente connessi con la varietà delle situazioni storiche particolari; con le stesse circostanze in cui operano i protagonisti di questa peculiare concezione, con le loro suggestioni e vicende personali; con il variare degli atteggiamenti del « partito filosofico » (assunto a unità di misura nella valutazione non solo dell'illuminismo politico ma della stessa vicenda assolutistico-illuminata); e infine secondo una periodizzazione del *despotisme éclairé* sui ritmi e scansioni della quale gli storici hanno ampiamente indagato.

Queste considerazioni contribuiscono a spiegare come mai alla politica dei sovrani assoluti non sia mancato il favore delle *élites* dirigenti e illuminate, né quello di una cultura non propriamente solidale, di principio, con l'assolutismo politico. Sicché non parrebbe un giudizio eccessivamente schematico quello che esprimeva Paul Hazard: « tel était le sentiment général: on faisait une révérence à la république, en ajoutant que son climat naturel avait été l'antiquité, et qu'elle était plus spécialement adaptée aux petits Etats, après quoi on penchait pour la monarchie, à laquelle les coeurs restaient fidèles »<sup>42</sup>. E

<sup>42</sup> Cfr. *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle. De Montesquieu à Lessing*, cit., t. I, p. 246; ed anche t. II, p. 81: « à ces impériaux, à ces réalistes qui ne

contribuisce anche a spiegare, nel Settecento prima della Rivoluzione, pur nel fervore del dibattito sulla « libertà degli antichi » e sulle « libertà dei moderni »<sup>43</sup>, certe caratteristiche conversioni della cultura « antidispotica » e « repubblicana » al dispotismo illuminato, pur senza che essa rinunci agli orientamenti di principio: quasi che repubblicanesimo e assolutismo illuminato costituiscono due inscindibili momenti di un unico processo dialettico<sup>44</sup>.

#### 4. - RIFORMISMO ILLUMINATO E UTOPIA.

Il *despotisme éclairé* come pratica di governo, cioè come una variabile all'interno del quadro storico dell'età dei Lumi e delle riforme, va distinto dall'assolutismo illuminato come modello teorico, che pure si giustifica nella dinamica stessa di quel mondo storico. Che — come si è già ammesso precedentemente — nel riformismo illuminato, ossia critico, debba essere colto il significato forse più autentico dell'illuminismo politico, è un dato che facilmente si accorda con l'odierna esperienza e con le categorie politico-culturali del nostro tempo. Ma nella realtà del Settecento il riformismo illuminato non rappresenta, nel suo significato profondo, l'esigenza politica della *philosophie* più di quanto rappresenti la prassi caratteristica dell'assolutismo illuminato, con la quale si tenta di dare una

connaissaient d'autre raison que la raison d'Etat, à ces descendants du Prince de Machiavel, les admirateurs de la constitution anglaise adressaient leurs sourires ».

<sup>43</sup> Su questo cfr. l'indagine assai informata di L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i "philosophes" nella Francia del '700* (Napoli 1979), che ricostruisce i termini di un dibattito ricco e complesso ad un tempo, e che proprio per tale complessità non è riducibile alla riflessione dei soli grandi protagonisti come Montesquieu e Rousseau.

<sup>44</sup> Cfr. M. Rosa, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli*, Bari 1964, p. 67, a cui si deve la verifica di questa conclusione, attraverso un'attenta ricognizione della riflessione « machiavellica » nella cultura « repubblicana » del Settecento italiano. Il valore della tradizione repubblicana in relazione all'impulso riformatore e, in generale, alla formazione e allo sviluppo dei lumi è stato sottolineato da F. Venturi (*Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., specialmente capp. I, III, IV). In quella tradizione di pensiero Venturi ha individuato un modello sostanzialmente irriducibile a quello dell'assolutismo regio, e che avrebbe impedito a quest'ultimo di degenerare fino al « trionfo totale, sul piano ideologico e non soltanto su quello politico e militare, della monarchia universale » (cfr. ivi, pp. 32-3). Ma sull'effettiva consistenza politica e sulle componenti della tradizione repubblicana nel Settecento italiano è da tener presente F. Diaz, *L'idea repubblicana nel settecento italiano fino alla rivoluzione francese* (1971), ora in *Per una storia illuministica*, cit., pp. 423-463.

risposta alla domanda illuministica di mutamento, in una prospettiva intermedia fra utopia e cristallizzazione delle eredità del passato. Di questo tipo di risposta, soltanto l'età ormai prossima alla Rivoluzione avrebbe denunciato la precarietà. Ma intanto l'opinione pubblica illuminata non sembra dubitare che l'interlocutore ideologicamente privilegiato della volontà politica riformatrice dell'assolutismo non sia l'Europa dei corpi costituiti e dei privilegi di casta, né quella del necessario accordo fra trono e altare, ma quell'Europa delle *lumières* che si riconosce in una concezione utilitaristica della società e dello Stato, non meno che in un fondamento etico-giuridico dei reciproci doveri civili e sociali. L'assolutismo illuminato può così giustificare il concreto intervento del potere nella società non secondo criteri arbitrari o esigenze estrinseche al moto dei Lumi, ma su un piano di sostanziale accordo (benché talvolta discontinuo e spesso dialettico) con la cultura politica dell'illuminismo.

Tuttavia la funzione pragmatica e riformistica dell'assolutismo viene progettata e assolta non già in modo da esprimere una risposta esaustiva e — per così dire — automatica all'illuminismo politico come complesso sintetizzabile di esigenze e di proposte. Al cosmopolitismo della cultura politica, grazie al quale il movimento dei Lumi influisce sugli atteggiamenti del potere con una serie imponente di conseguenze pratiche, non corrisponde affatto una costante pratica cosmopolitica dell'assolutismo europeo. Alla filantropia come ideale di un'etica politica intellettualistica non corrisponde una politica filantropica capace di esprimersi, oltre che nelle realizzazioni « nazionali » e settoriali, anche secondo canoni pragmatici « universali », ossia internazionali. Del resto è noto quanto lo stesso Kant avesse colto la contraddizione fra l'organizzazione delle forze storiche istituzionalizzate e l'ideale della « pace perpetua »<sup>45</sup>. Il potere assolutista, per quanto illuminato, non rinuncia alle prerogative ormai storicamente acquisite né, di conseguenza, ad operare selettivamente. Nella specificità di questo criterio selettivo, la cui determinazione spetta (com'è fermo convincimento di tutti i sovrani illuminati) non alla *raison philosophique*, ma alla *raison politique*, è propriamente identificabile la cultura politica dell'assolutismo illuminato, rispetto alla quale — posta, come s'è detto, la non coestensibilità tra questa e l'« illuminismo politico » nella sua piú originale accezione — la prassi riformistica dell'assolutismo costi-

<sup>45</sup> Tra gli scritti kantiani si vedano in particolare *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795) e *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), compresi in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, ediz. cit., rispettivam. pp. 283-336 e 123-139.

tuisce un tentativo di risposta in termini sicuramente coerenti, se non proprio e sempre adeguati. Ma il modello politico-culturale dell'assolutismo illuminato non si identifica ed esaurisce in nessuna situazione storica specifica e particolare, bensì coglie il senso e la tendenza presenti in un quadro storico complessivo, di cui comunque contribuisce a produrre il movimento.

Si può ancora osservare che alla comprensione di tutto ciò non sembrano portare un contributo veramente significativo i risultati di metodologie volte essenzialmente a valutare la struttura dei sistemi politici in base ai parametri del « mutamento politico ». E del resto va ad esempio notato che l'inserzione a pieno titolo del modello politico del *despotisme éclairé* in una tipologia storico-sociologica delle « società globali » finisce per dare adito a non poche riserve; anche perché conclusioni secondo cui « la monarchie absolue elle-même est en avance quant à ses initiatives et en retard quant à son organisation »<sup>46</sup> non sembrano fare molta luce sul criterio con cui valutare, appunto, le « initiatives » ancor più che l'« organisation », né sul perché proprio la dicotomia *initiatives-organisation* debba costituire una chiave interpretativa privilegiata nell'indagare il fenomeno specifico dell'assolutismo illuminato. Occorre tra l'altro osservare che l'apparente immobilità delle strutture formali dello Stato adombra piuttosto un processo di razionalizzazione e modernizzazione delle strutture reali la cui portata non è sempre agevolmente percepibile e la cui efficacia è una variabile dipendente dalle condizioni storico-geografiche particolari, non dalla filosofia del riformismo in se stessa<sup>47</sup>. Le idee dei *philosophes* sono state fatte oggetto di considerazione anche per quanto riguarda la loro corrispondenza e coerenza con i fattori intellettuali propri delle odierne teorie della modernizzazione<sup>48</sup>. Ma quale che sia la valutazione dei risultati, non si può non constatare come, a tale proposito, l'atteggiamento dei *philosophes* e quello dell'assolutismo riformatore — nei limiti in cui possono essere distinte due realtà storicamente compene-

<sup>46</sup> Cfr. l'analisi sociologica dell'*absolutisme éclairé* in G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris 1963<sup>2</sup>, pp. 288-299.

<sup>47</sup> Significative sono, al proposito, le iniziative di insegnamento sistematico delle cosiddette « scienze del concreto » (accanto e in contrasto con i piani di studio tradizionali); sul differente orientamento, in questa prospettiva, della Prussia e dell'Austria rispetto alla Francia, cfr. G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., pp. 566, 571, 581.

<sup>48</sup> Cfr. A. M. Wilson, *The "Philosophes" in the light of present-day theories of modernization*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LVIII (1967), pp. 1893-1913.

trate e spesso intercomunicanti — risultino per molti aspetti assimilabili, e comunque compatibili dal punto di vista dei criteri valutativi di una larga parte dell'opinione pubblica settecentesca.

Alla tendenza delle *élites* illuministiche a “prevaricare” sulla rigidità delle strutture formali, l'assolutismo dà una risposta in termini di iniziative riformistiche. Questa circostanza, pur nella complessa varietà di manifestazioni e di realizzazioni (o proprio per questo), indurrebbe a privilegiare senz'altro l'attività riformistica in quanto, appunto, mera attività, quasi si trattasse del risultato di un disordinato e improvvisato volontarismo principesco; con l'inevitabile pericolo di risolvere senza residui l'assolutismo illuminato nella prassi riformistica: interpretazione, se non inadeguata, certamente riduttiva. A sostenere e a promuovere l'attività riformistica vi è infatti, con l'urgenza delle situazioni e con una concretezza dei problemi ben presente alla coscienza civile dei riformatori, una ideologia delle riforme come riflesso di una filosofia dei valori, di una teoria normativa che investe non soltanto l'« amministrazione » e il *gouvernement*, ma anche il rapporto società-Stato come realtà complessa che esige una legittimazione intellettuale e concettuale. È attraverso questa via — ossia di una giustificazione in termini di teoria etico-politica, la cui esigenza è generalmente avvertita, anche se non sempre apertamente dichiarata — che il riformismo illuminato dell'Europa settecentesca trova un collegamento con la filosofia del giusnaturalismo assolutistico moderno. Se da un lato l'ideale riformistico, necessario a dare un significato unitario alla politica pratica, trova i suoi punti di applicazione nelle concrete esigenze *lato sensu* amministrative di un razionale funzionamento dell'apparato statale assolutistico, dall'altro trova alimento anche nella giusnaturalistica tradizione di pensiero etico, giuridico, politico, sia pure interpretata con quella sensibilità ed eclettica libertà ch'è appunto il patrimonio di novità della critica illuministica.

D'altra parte, il rivelarsi in talune filosofie assolutistico-illuminate di una quasi insospettabile valenza utopica, riconoscibile in alcune loro caratteristiche formulazioni teoriche — ad esempio la progettazione fisiocratica costruita sul concetto di « dispotismo della scienza », o la proiezione dell'etica razionalistica wolffiana nell'utopia dello « Stato della perfezione »<sup>49</sup> — riporta all'attenzione la natura complessa e cangiante, comunque problematica, dei rapporti fra utopia, riforme e isti-

<sup>49</sup> Per questi aspetti si veda ai capp. successivi.

tuzioni<sup>50</sup>, in relazione alle correnti di pensiero che confluiscono nella realtà dell'assolutismo riformatore. Non si tratta soltanto di individuare gli elementi di continuità nell'itinerario intellettuale (e nella coscienza morale) di quegli autori che, come Morelly, approdano al pensiero utopico e « révolutionnaire » della « communauté sociale » da originarie convinzioni assolutistico-illuminate di matrice giusnaturalistica<sup>51</sup>. Anche perché, in generale, proprio la coesistenza di componenti diverse (etiche e religiose, sociali, materialistiche e libertine, estetiche, letterarie, ecc.), con la differente misura dei loro rapporti ed il complesso gioco d'interazioni, contribuisce a dare un carattere autonomo allo sfaccettato disegno del pensiero utopico<sup>52</sup>; il quale, con la sua pretesa di riferire l'immaginario sociale al tessuto vivo di una realtà da modificare e migliorare, tende a farsi interprete di un momento caratteristico del « secolo filosofico », e cioè dell'idea della storia come progresso e come continuo processo verso il perfezionamento. Ma da questo fermento dialettico, non sempre precisabile nei suoi disegni e nella sua fisionomia, e che l'assenza di una « teoria globale dei fenomeni e discorsi utopici » impone di assumere nell'accezione più larga di « utopismo » in quanto distinto da « utopia »<sup>53</sup>, trae consistenza un

<sup>50</sup> Su tutto questo cfr. specialmente B. Baczo, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'eredità dell'Illuminismo*, cit., e i precedenti saggi del medesimo A., *Lumières et utopie. Problèmes et recherches*, in « Annales E. S. C. », XXVI (1971), n. 2, pp. 355-386, e *L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès*, nel cit. fasc. 3 della « Revue des sciences humaines », XXXIX (1974), n. 155, interamente dedicato all'utopia. Si vedano inoltre M. Freschi, *L'utopia nel Settecento tedesco*, Napoli 1974, e S. Bartolommei (a cura di), *Illuminismo e utopia. Temi e progetti utopici nella cultura francese (1676-1788)*, Milano 1978.

<sup>51</sup> Si veda Ch. Rihs, *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1970, pp. 147 sgg.

<sup>52</sup> Cfr. il quadro d'insieme dato da R. Trousson, *Orientations et problèmes de l'utopie au siècle des Lumières: rapport de synthèse* (« Utopies and Utopians » - « Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment »), in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », CXCI (1981), pp. 613-636. Ma è da tener presente anche AA. VV., *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Actes du Colloque international des Lumières organisé par l'Université lilloise des Lettres, Sciences humaines et Arts, 16-19 octobre 1973, voll. I-II-III, Lille, 1978), il cui t. II (*Utopie et voyages imaginaires*) è interamente dedicato al tema dell'utopia tra Seicento e Settecento: si vedano in particolare i due « rapports de synthèse » di J. Decobert e L. Bescond su *Lectures de l'utopie comme modèle et moyen de la réflexion politique*.

<sup>53</sup> Cfr. B. Baczo, *Conclusions* ai lavori della cit. sez. « Utopias and Utopians » del V Congresso internazionale sull'Illuminismo, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », CXCI (1981), pp. 735-742: « ce qui nous manque

rapporto costruttivo fra pensiero utopico e riformismo illuminato. Se è vero che con questo significato piú largo il pensiero utopico si fa dimensione autolegittimatrice e, nel contempo, insieme di idee-forza pur sempre suscitate e provocate dalla realtà storica, è allora alla molteplicità degli orientamenti ideologici che possono venire riferite valenze e funzioni di tale pensiero. Questa considerazione — posto che « l'utopie n'est pas ' en soi ' ni progressiste ni réactionnaire » — appare del resto altrettanto legittima quanto l'avvertenza a non concludere che « l'histoire des utopies se réduit à l'histoire des idéologies qui s'en servent »<sup>54</sup>, proprio perché sono entrambe legittime le prospettive entro le quali ci si può muovere: da un lato il rapporto, sempre storicamente condizionato, tra riflessione politica e pensiero utopico; dall'altro il pensiero utopico come autonoma struttura mentale. Sicché, nella prima di queste due prospettive, tale pensiero può anche non presentarsi come radicale contrapposizione fra una concezione globalmente alternativa e l'ordinamento politico-sociale esistente (secondo il significato classico di utopia come proiezione di un mondo radicalmente diverso che non ammette soluzioni parziali); ma può invece configurarsi, in una delle sue molteplici valenze, come diffusa aspirazione alla perfezione di un modello ideale capace tuttavia di incidere sulla cultura, sulla politica e sulla società come momenti dinamici di una realtà storicamente data.

La critica illuministica alle persistenti irrazionalità dell'ordine esistente, a quegli stessi aspetti della politica di potenza radicati in una concezione meramente dinastica della « ragion di Stato » e confliggenti con la razionalità del cosmopolitismo dei Lumi, postula una sorta di « contropotere » effettivo o immaginato. È questa immagine, etica e razionale ad un tempo, che si connette in vari modi al disegno riformatore dell'assolutismo illuminato: si tratta dell'ottimistica fiducia di poter tradurre e realizzare, mediante la pratica riformistica, il progetto globale di mutamento suggerito dall'etica illuministica. Così, se l'utopia si palesa come una « sorta di *perpetuum mobile* che attiva vari

en réalité, et ce qui nous arrangerait énormément, c'est une *théorie* globale des phénomènes et discours utopiques, une *théorie* sur laquelle se ferait un accord commun » (p. 736). Sull'opportunità di procedere secondo la dicotomia di *utopisme* e *utopie* (come modello letterario rispondente a caratteristiche riconoscibili e tendenzialmente costanti) cfr. anche il cit. *rapport* di R. Trousson (p. 634).

<sup>54</sup> Cfr. B. Baczko, *Conclusions*, cit., p. 741.



progetti di riforme »<sup>55</sup>, l'assolutismo riformatore rappresenta l'elemento di polarizzazione di una profonda aspirazione del movimento dei Lumi, l'insieme delle condizioni concretamente applicative rispetto all'immaginato inteso come forza sollecitante e attivante. La stessa pensabilità di un rapporto fra utopia e riforme postula l'esistenza di un soggetto storico investito della funzione riformatrice, ma anche di una condizione strutturale che dia senso e misura politica alla ricerca pragmatica della felicità materiale. Circa il primo aspetto non si può non convenire, con Bronisław Baczko, che « è appunto ai confini fra l'utopia e la riforma che si incontrano la figura ideologica e il mito, ambedue ambigui, del *Principe illuminato* che potrebbe trasformare il potere ereditato da una storia irrazionale nell'agente capace di modificare la società in un ordine al tempo stesso ragionevole e trasparente »<sup>56</sup>: ciò che configura, appunto, l'immagine del ruolo storico che il « *despota illuminato* » sarebbe chiamato ad assolvere. Quanto all'altro aspetto, piú che un'utopia fra le settecentesche utopie, magari « di tutte la piú facilmente realizzabile » e destinata ad approdare, « attraverso il rafforzamento dello Stato per il bene di tutti, alla democrazia assoluta »<sup>57</sup>, o piú che un improvvisato e contingente compromesso, l'*assolutismo illuminato* costituisce, nella sua stessa continuità storica, una caratteristica e necessaria condizione di mediazione fra l'aspirazione utopica e la pragmatica disponibilità della cultura dotta alla soluzione riformistica<sup>58</sup>, piú che a quella del mutamento radicale e rivoluzionario.

<sup>55</sup> B. Baczko, *L'utopia ecc.*, cit., p. 47.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Cfr. A. Gerbi, *La politica del Settecento. Storia di un'idea*, Bari 1928, pp. 182 e 199.

<sup>58</sup> Sul fatto che « l'utopista che immagina una società diversa non sia né un rivoluzionario né un 'sognatore' incline a 'sogni rivoluzionari' », e che in ogni caso la cultura delle *élites* sia « l'unico luogo » della produzione del discorso utopico, cfr. B. Baczko, *L'utopia ecc.*, cit., pp. 50 e 59.

### CAPITOLO III

## POTERE ASSOLUTO E DISPOTISMO

#### 1. - « DESPOTISME » E « POUVOIR ABSOLU ». I TERMINI DEL PROBLEMA.

Il rapporto che poteva intercorrere tra assolutismo e dispotismo era stato posto nei suoi reali termini da Voltaire, che aveva lucidamente riassunto il problema: circa le forme di governo « tutto quello che è stato detto in pro e in contro si riduce a ciò: che negli Stati misti è da temere la confusione; e negli Stati monarchici l'abuso di potere »<sup>1</sup>. Non il potere, dunque, ma l'« abuso di potere ». In realtà « ciò che si odia è il potere assoluto nel quarto o quinto grado; è l'antica-mera di un impiegato o del segretario di un intendente che provoca il malcontento »; e se « in un libro pieno di idee profonde e di motti ingegnosi il dispotismo è annoverato tra le forme naturali di governo », ciò vuol dire che l'autore, cioè Montesquieu, « ha voluto scherzare. Nessuno Stato è dispotico per sua natura »<sup>2</sup>.

Ciò che scrive Voltaire suggerisce alcune considerazioni. Va osservato che nella cultura filosofico-politica non solo del Seicento, ma anche del Settecento, l'assolutismo come regime non è accompagnato, di per sé, da una connotazione senz'altro negativa. Che la storiografia politica, alla luce di nuovi e diversi valori, abbia successivamente marcato e generalizzato tale connotazione mediante il coinvolgimento dell'assolutismo nella categoria del dispotismo, non significa che nel Set-

<sup>1</sup> *Pensieri sul governo*, X (cfr. in Voltaire, *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino 1964, p. 445).

<sup>2</sup> *Pensieri sul governo*, XV e XXXII (cfr. in op. cit., pp. 446 e 449).

tecento non si distinguesse tra queste due categorie. Il ricorso frequente all'aggettivo « éclairé » rivela la diffusa convinzione, nella coscienza pubblica dell'età dei Lumi, che un esercizio « illuminato » e razionale del potere assoluto sia effettivamente praticabile e che un modello conforme di società e di Stato rappresenti una risposta sostanzialmente adeguata alla domanda politica di rinnovamento tanto dei singoli quanto dei ceti. Non si tratta di un'utopia nel senso piú tradizionale del termine, o di un elemento ipotetico, o di un astratto ideale destinato a muoversi all'esterno del processo reale, ma di un'idea capace di incidere effettivamente sulle coscienze e sul comportamento sociale.

Nell'articolo « Monarchie absolue » dell'*Encyclopédie*, dell'assolutismo come regime è data una definizione tale da consentire di distinguerlo dalla « Monarchie limitée », ma soprattutto di opporlo senza equivoco al « Despotisme »<sup>3</sup>. Nell'*Esprit des lois* viene teorizzata in modo compiuto e definitivo la categoria del dispotismo; ma i caratteri che Montesquieu gli attribuisce non sono assimilabili a quelli della monarchia assoluta in quanto tale e dell'assolutismo in generale. L'assolutismo illuminato non rientra nel quadro tipologico delle forme di governo tracciato dall'autore francese; e non vi può rientrare proprio perché la categoria montesquiviana del dispotismo non sopporta aggettivi. Nel dispotismo viene negata l'*humanitas*, cioè la cultura e la civiltà di un popolo: esattamente ciò che nell'orientamento illuminato dell'assolutismo viene esaltato come carattere imprescindibile dell'azione governativa.

<sup>3</sup> Cfr. *Encyclopédie*, ediz. cit., t. X (1773), pp. 581-2; t. IV (1772), pp. 809-811. Anche ammettendo che il de Jaucourt, autore di questi Articoli, non rappresenti in modo adeguato lo spirito dell'*Encyclopédie* per le ragioni ribadite anche da G. Gusdorf (*L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., p. 526, nota 4), restano comunque ancora valide le conclusioni cui era giunto R. Hubert, e cioè che la cultura politica espressa dall'*Encyclopédie* o dall'opinione pubblica che ad essa guardava con interesse, era in sostanza orientata al riformismo illuminato in un quadro politico assolutistico (cfr. *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie. La philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, cit., pp. 22, 147-8, 252, 268-9). Se non proprio contraddittoria, sembra perciò forse troppo schematica l'affermazione dello stesso Hubert (ivi, pp. 266-7), secondo cui non si potrebbe attribuire agli enciclopedisti, « sans méprise total », la teoria del *despotisme éclairé*. Del resto anche chi è convinto che « le but des souverains était seulement la puissance de leurs Etats pour dominer, envahir et démembrer » e che « les souverains n'avaient pris dans le programme de l'*Encyclopédie* que les points qui leur étaient utiles », deve ammettere, « plus exactement, que dans ce que les despotes éclairés avaient fait ... il y avait des mesures qui coïncidaient avec des points du programme encyclopédiste » (cfr. R. Mousnier - E. Labrousse, *Le XVIII<sup>e</sup> siècle. L'époque des "Lumières" (1715-1815)*, t. V dell'*Histoire générale des civilisations*, Paris 1963, p. 173).

Ma c'è un altro aspetto per il quale la cultura del Settecento europeo non può associare il *despotisme éclairé* alla categoria montesquiviana del dispotismo: nella tradizione culturale dell'assolutismo illuminato il potere è sempre subordinato al diritto naturale, sia quando quest'ultimo è espressione di un'etica laica, sia quando si sostanzia direttamente o indirettamente dei contenuti di una morale confessionale e positiva. Diversamente, nel governo dispotico la religione è l'unica in grado di opporsi, e solo « qualche volta », alla volontà del despota, mentre il diritto naturale è sempre avvilito e calpestato dalla volontà tirannica, anche quando con « diritto naturale » vengano rappresentati i contenuti di una morale positiva<sup>4</sup>. A prescindere da ogni possibile valutazione dell'ideale politico di Montesquieu<sup>5</sup>, rimane il fatto che nella sua tipologia un *despotisme éclairé* non può trovare collocazione, perché pur essendo sicuramente un *gouvernement modéré* per quanto attiene alle condizioni della vita civile<sup>6</sup>, mancherebbe tuttavia di quella caratteristica strutturale che lo rende tale rispetto a un *gouvernement despotique*: l'esistenza di (l'opportunità o necessità che esista) un equilibrato meccanismo di poteri intermedi, ancor prima che esista una separazione dei poteri secondo le funzioni dello Stato<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *Esprit des lois*, L. III, cap. X (ediz. cit., p. 37).

<sup>5</sup> Su pressoché opposti versanti si vedano ad esempio, da un lato, L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire* (Paris 1959) e G. Tarello, *Per una interpretazione sistematica de l'« Esprit des lois »*, in « Materiali per una storia della cultura giuridica », I (1971), pp. 13-53; e dall'altro lato S. Cotta, introduzione a Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (collana « Classici politici », Torino 1952) e M. A. Cattaneo, *Illuminismo giuridico e ideologie*, cit. Quel che comunque, agli effetti del problema che qui interessa, pare lecito assumere, è che nel trattare del dispotismo Montesquieu non ha di mira una critica ideologica di qualsivoglia Stato europeo, ma è mosso dall'interesse di spiegare l'esperienza politica e storica del mondo extraeuropeo: si veda anche N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino 1976 (litogr.), p. 140; *contra* R. Derathé, *Les philosophes et le despotisme*, cit., p. 63. È comunque lo stesso Montesquieu ad affermare che « dans la plupart des royaumes de l'Europe le gouvernement est modéré » (*Esprit des lois*, L. XI, cap. VI; ediz. cit., p. 208).

<sup>6</sup> *Esprit des lois*, L. III, cap. X: « Différence de l'obéissance dans les gouvernemens modérés, et dans les gouvernemens despotiques » (ediz. cit., pp. 36-8); e soprattutto, a proposito del tema importante dell'*éducation*, cfr. L. IV, cap. III: « De l'éducation dans le gouvernement despotique » (ediz. cit., p. 44), in cui, in netta opposizione a ciò che invece caratterizza il *despotisme éclairé*, si dice che « l'éducation y est, donc, en quelque façon, nulle » e che « l'extrême obéissance suppose de l'ignorance dans celui qui obéit; elle en suppose même dans celui qui commande: il n'a point à délibérer, à douter, ni à raisonner; il n'a qu'à vouloir ».

<sup>7</sup> Il passo è tra i più noti: « pour former un gouvernement modéré, il faut

In ogni caso l'*Esprit des lois* non contrasta affatto con l'immagine che nel Settecento si può avere dell'assolutismo illuminato. Nonostante l'utilizzazione estensiva che viene compiuta della teoria e della tipologia montesquiviana in funzione antidispotica, e nonostante il loro ruolo critico nei confronti della politica di accentramento monarchico nei vari settori amministrativo, giudiziario e legislativo, l'*Esprit des lois* gioca oggettivamente, storicamente, un ruolo di indiretto appoggio alla politica dei sovrani illuminati. Tanto più che, per Montesquieu, del potere conta la funzione, il suo uso « moderato », più che la sua struttura o « natura »; che per lui la libertà politica di un cittadino consiste in quella « tranquillité d'esprit » che è proporzionata all'immagine che ciascuno ha della propria sicurezza, misurabile nella capacità dell'autorità politica di far sí che nessun cittadino abbia motivo di temere un altro cittadino<sup>8</sup>; e che infine, rispetto alle leggi dello Stato, la libertà consiste nel « droit de faire tout ce que les lois permettent »<sup>9</sup>. A questo proposito, nelle *Pensées* viene anche a cadere la tradizionale contrapposizione fra governi monarchici e governi repubblicani. Dal momento che, nella politica, la parola libertà « non esprime propriamente che un rapporto e non può servire a distinguere i diversi tipi di governo », bisogna concludere « che la libertà politica concerne tanto le monarchie moderate quanto le repubbliche e non è più lontana da un trono che da un senato; ed ogni uomo è libero quando ha un giusto motivo per credere che il furore di uno solo o di molti non gli toglieranno la vita o la proprietà dei suoi beni »; insomma « un popolo libero non è quello che ha questa o quest'altra forma di governo stabilita dalla legge; e non c'è da dubitare che i Turchi si riterrebbero schiavi se fossero sottomessi alla Repubblica di Venezia »<sup>10</sup>.

La condanna del potere dispotico e arbitrario è universale, ma nel coro delle esecrazioni — in cui, per la verità, i sovrani non si distinguono da *philosophes*, *gens de lettres* e moralisti — non sono poi molte le voci che, almeno palesemente, coinvolgono nella condanna del potere arbitra-

combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une, pour la mettre en état de résister à une autre; c'est un chef-d'oeuvre de législation, que le hazard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence » (*Esprit des lois*, L. V, cap. XIV; ediz. cit., p. 84).

<sup>8</sup> *Esprit des lois*, L. XI, cap. VI (ediz. cit., p. 208).

<sup>9</sup> Ivi, L. XI, cap. III (ediz. cit., p. 206).

<sup>10</sup> Cfr. *Pensées*, n. 884 (« De la liberté politique »), in *Oeuvres complètes*, ed. A. Masson, cit., t. II, pp. 255-6.

rio anche il potere assoluto. Insomma il potere assoluto e il regime assolutistico di per sé non rappresentano, credibilmente, la fonte principale di preoccupazione neanche per la cultura politica nell'età dei Lumi. In un *Dictionnaire* assai diffuso negli ultimi decenni del Settecento molte pagine sono naturalmente dedicate al *pouvoir absolu*<sup>11</sup>, di cui si esaminano i caratteri sia in rapporto al concetto di sovranità, sia nell'ambito delle varie forme di governo, sia in relazione ai fini dello Stato. Sono pagine che rivelano grande dimestichezza con le teorie politiche del giusnaturalismo moderno, sulle quali si innestano e la lezione di Montesquieu e le idee dell'illuminismo maturo. Vi si afferma che nello Stato, in ogni governo, vi deve essere un potere assoluto, che la sovranità è assoluta per sua natura; che il potere assoluto dei sovrani si fonda sul consenso dei sudditi e trae la propria legittimità dal patto originario. Si aggiunge che esso è indispensabile ad assicurare la prosperità e la sicurezza dello Stato, e quindi la felicità dei sudditi; e che perciò bisogna procedere con molta cautela e discrezione nel porre limiti all'autorità assoluta dei sovrani, affinché eventuali ostacoli all'esercizio delle sue funzioni non compromettano gravemente il bene dello Stato e del popolo<sup>12</sup>. Naturalmente poteré assoluto non significa potere arbitrario e dispotico; e alla necessità di operare una distinzione il *Dictionnaire* si preoccupa di dedicare un intero paragrafo. Anche perché — vi si dice — alcuni autori, « ingannati dal suono delle parole, o nell'intento di adulare, hanno ritenuto che il titolo di M o n a r c a a s s o l u t o , impropriamente attribuito ad alcuni sovrani, a questi concedesse un potere senza limite alcuno, salvo quello della loro stessa volontà »<sup>13</sup>. Ciò che si denuncia è insomma l'applicazione inaccettabile di un principio in sé accettabile, vale a dire la riduzione del potere assoluto dello Stato a potere arbitrario di uno o più individui; giacché — si precisa — quando ogni decisione è affidata ad una volontà personale illimitata, non importa più che a governare sia uno solo o siano molti: l'effetto è comunque disastroso<sup>14</sup>. Anzi, « coloro che si scagliano contro il governo monarchico per tessere gli elogi di quello repubblicano, confondono il potere assoluto con il potere arbitrario » e non si rendono conto che se vi è un

<sup>11</sup> *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique, ou Bibliothèque de l'homme-d'état et du citoyen*, pubblicato da J.-B.-R. Robinet, Londres, 1777, t. I (all'art. « Absolu »), pp. 106-126.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 116 e 117.

<sup>13</sup> Ivi, p. 110.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 118 e 116.

regime in cui la volontà illimitata ed eslege può dominare incontrastata, questo è proprio il regime delle repubbliche<sup>15</sup>. « Quanto maggiore è il potere di un monarca, altrettanto maggiori debbono essere l'attenzione, la prudenza e la saggezza che guidano la sua condotta »; ma nemmeno i sostenitori più irriducibili del potere monarchico negano che tale potere rispetti le leggi divine, le leggi naturali e le leggi fondamentali dello Stato<sup>16</sup>. Se è vero che « le peuple n'a pas été fait pour le Gouvernement », bensì che « c'est le Gouvernement qui a été fait pour le peuple », allora « la legge deve essere dispotica, ma il sovrano non deve mai essere despota »; « costringere gli uomini ad obbedire alla legge significa costringerli ad obbedire alla ragione pubblica, che null'altro può volere se non ciò che è conforme alla natura della società e che risulta esserle conveniente nella situazione in cui essa si trova »<sup>17</sup>. La *raison publique* è dunque l'elemento discriminante fra potere assoluto e potere arbitrario: il primo è opera della « raison et de l'intelligence », l'altro è effetto del « caprice »<sup>18</sup>. Il discorso è chiaro: se da un lato il *pouvoir absolu* deve trovare una regola di condotta ed un limite in procedure conformi alla ragione e alle leggi fondamentali dello Stato, dall'altro lato va evitato tutto ciò che può indebolirlo pregiudicando l'efficacia d'intervento del *gouvernement*.

Non deve sorprendere la constatazione che le stesse argomentazioni (e addirittura espressioni) si leggono ne *La science du gouvernement* pubblicata vent'anni prima da un rigoroso assolutista, Gaspard de Réal de Curban (da cui l'estensore del *Dictionnaire* riporta direttamente senza dichiarare la fonte)<sup>19</sup>. Semmai è da sottolineare la convinzione con cui de Réal sostiene che il potere assoluto per eccellenza, e davvero senza limiti, è quello degli « Etats populaires », nei quali viene a cadere ogni possibile distinzione tra legislatori, giudici ed esecutori<sup>20</sup>. Se poi il pro-

<sup>15</sup> Ivi, p. 118.

<sup>16</sup> Ivi, p. 119.

<sup>17</sup> Ivi, p. 107.

<sup>18</sup> Ivi, p. 117 e anche pp. 118 e 119.

<sup>19</sup> G. de Réal de Curban, *La science du gouvernement, ouvrage de Morale, de Droit et de Politique, qui contient les principes du Commandement et de l'Obéissance* ecc., in otto volumi pubblicati a Parigi (I-VI) e ad Amsterdam (VII e VIII) tra il 1762 e il 1764. Si confronti t. I (« Introduction » all'intera opera), cap. III, pp. 304-7.

<sup>20</sup> Ivi, p. 308: « le pouvoir d'une République est toujours absolu, parce que dans les Etats populaires le peuple n'obéit qu'aux lois que lui-même il a faite, et que les hommes qui les font sont les mêmes qui doivent les exécuter. Le peuple

blema verte sulla forma migliore di governo, de Réal non ha dubbi nell'affermare che « la Monarchie absolue doit être préférée à la tempérée »; solo che — egli avverte — la questione non può essere posta in astratto, ma nel concreto confronto tra modello inglese e modello francese<sup>21</sup>. Bisogna guardarsi da chi fa solo della « théorie », come l'Addison e « un François [cioè Montesquieu] plus anglois par son inclination » dello stesso autore dello *Spectator*; il problema della libertà è da valutare « dans la pratique »: « si legga la storia della Gran Bretagna, si rifletta sui mali che quest'isola ha sofferto così spesso e quasi continuamente, si confronti questo governo con quello della Francia, il quale sussiste da trecent'anni con tanta gloria per i sovrani e tanta felicità per il popolo; e dopo questo confronto si decida, se si osa, se la monarchia temperata debba essere preferita alla monarchia assoluta »<sup>22</sup>. Per quanto non particolarmente originale potesse risultare l'argomentazione di de Réal, tuttavia la sua critica assolutistica a Montesquieu — quale che ne fosse poi il valore intrinseco — non era affatto destinata a rimanere un elemento singolare e isolato, ma si rivelava profondamente radicata in una certa psicologia politica francese, se è vero che poteva contare non solo su consensi espliciti, ma anche su una non trascurabile persistenza<sup>23</sup>.

Si sono richiamate qui le pagine del *Dictionnaire* del Robinet; ma alla voce « pouvoir absolu » si sarebbero ad esempio potute ricavare analoghe considerazioni dal *Dictionnaire* del De Felice<sup>24</sup>; o dall'*Encyclopédie méthodique*, nella quale oltre tutto si sostiene, come prova della distinzione tra potere arbitrario e potere assoluto, la piena compatibilità di quest'ultimo con la vita, la libertà dei sudditi ed il rispetto della loro proprietà; né si dimentica di precisare che « c'est l'indépendance de la souveraineté absolue qui assure le pacte social, les loix

ne peut restreindre lui-même son autorité, et rien ne l'empêche de changer les loix fondamentales de l'Etat; car si la Nation a établi des peines entre ceux qui proposeroient la révocation de ces loix, ces peines peuvent être abolies par la même puissance qui leur a donné l'être ».

<sup>21</sup> Ivi, p. 374.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 374-5 e 377.

<sup>23</sup> Di queste persistenze, e delle loro ragioni, non sembra aver tenuto conto E. Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Genève 1970, reprint dell'ed. Paris 1927, pp. 306-7 sgg.) nel presentare con riserve forse troppo severe l'opera del « proluxe et plat de Réal ».

<sup>24</sup> B. F. De Felice, *Dictionnaire universel raisonné de justice naturelle et civile*, Yverdon, 1777-8, t. XI (art. « Pouvoir »), specialmente p. 141, dove si afferma che il « pouvoir absolu » non è per ciò stesso « arbitraire », ma può essere guidato dalla « raison ».



fondamentales de l'état, les conventions entre le peuple et les magistrats ou son roi, au lieu que le pouvoir arbitraire renverse tout cela »<sup>25</sup>. In queste e in altre opere di simile carattere (circolanti — è bene ricordarlo — non soltanto in Francia, ma nell'intera Europa, della cui opinione pubblica colta riflettevano inevitabilmente il gusto e gli orientamenti) si potrà anche lamentare l'assenza di un disegno politico omogeneo e univoco, la combinazione eclettica di idee *philosophiques* e di motivi della trattatistica tradizionale, di elementi a volta a volta di innovazione e di conservazione; si potrà anche riscontrare un'eccessiva disinvoltura nel dare contemporaneamente spazio e rilievo così ai critici dell'assolutismo, da Montesquieu a Rousseau a Mably, ecc., come ai suoi sostenitori, dai giusnaturalisti assolutisti ai Réal de Curban, ai Biefeld, ai Le Mercier de la Rivière, ecc., compresi quegli autori, come ad esempio Antoine Pecquet, che con l'aria di commentare e diffondere uno « chef-d'oeuvre de génie » qual è l'*Esprit des lois*, ne trattano in realtà secondo un'ottica cripto-assolutistica<sup>26</sup>. Se uno squilibrio è dato riscontrare negli articoli più direttamente riferibili alla politica (ma non solo in essi), questo è semmai a favore delle voci assolutistiche, tanto nell'accezione ammodernata del tradizionale « diritto divino dei re », quanto in quella, razionalistica e laica, più direttamente riferibile al giusnaturalismo moderno. Sicché non deve sorprendere che, ancora nell'ultimo trentennio del Settecento, in opere non più destinate alla ristretta cerchia dell'*élite philosophique*, ma alla diffusione presso una ben più vasta opinione pubblica, un orientamento complessivamente moderato, « costituzionalistico » e talvolta « repubblicano », si coniughi con i motivi e i valori di un pensiero assolutistico depurato da ogni implicazione « dispotica » e adattato alle esigenze razionalistico-illuministiche della felicità pubblica. Insomma, che « antidispotismo » non significhi automaticamente repubblicanesimo, è considerazione che conviene comunque ribadire; ma una delle conseguenze che senz'altro ne derivano — e che trova del resto conferma in una vasta pubblicistica settecentesca fin

<sup>25</sup> *Encyclopédie méthodique. Economie politique et diplomatique*, ecc., par M. Dèmeunier, Paris, Panckoucke, t. I, 1784, art. « Absolu », soprattutto pp. 18-20.

<sup>26</sup> Su A. Pecquet, *Analyse raisonnée de l'Esprit des lois* (Paris 1758), si veda quanto già osservava E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 138-140. Ma è da precisare che l'orientamento assolutistico di Pecquet traspare ancor di più in un'opera non considerata dal Carcassonne, *l'Esprit des maximes politiques, pour servir de suite à l'Esprit des lois du Président de Montesquieu*, Paris, Prault, 1757, in due tomi; ed è da quest'ultima che i vari *Dictionnaires* traggono abbondantemente.

quasi al penultimo decennio del secolo — è che l'assolutismo non debba cercare necessariamente fuori di sé (in elementi correttivi suggeriti o imposti da modelli diversi e alternativi) le condizioni del proprio orientamento antidispotico.

## 2. - LA DISTINZIONE TRA ASSOLUTISMO E DISPOTISMO: I PRESUPPOSTI TEORICI E IL LORO SVILUPPO STORICO.

Se per una positiva valutazione dell'assolutismo moderato e antidispotico la cultura politica sei-settecentesca guarda, a volta a volta, alle correzioni razionalistico-illuministiche, utilitaristiche o paternalistico-moralistiche dei modelli assolutistici specialmente d'impianto giusnaturalistico, in Francia (e non solo in Francia) è soprattutto la *République* di Bodin a permanere come costante quanto privilegiato punto di riferimento per gli scrittori di politica e di diritto pubblico.

Già alla fine del Cinquecento, e quindi all'inizio del processo di edificazione teorico-politica dell'assolutismo, Bodin poteva scrivere infatti che « la sovranità del monarca non è sminuita né menomata dall'esistenza degli stati; al contrario, la sua maestà diviene molto più grande e più splendida quando egli vede tutto il suo popolo riconoscerlo per sovrano, anche se avviene che in simili assemblee i principi spesso, per non lasciare delusi i propri sudditi, accordino o concedano molte cose che non concederebbero se non fossero vinti dalle ardenti preghiere e dalle giuste rimostranze del popolo, afflitto e tormentato spesso ad insaputa del principe »<sup>27</sup>. Nell'esaltare l'assolutismo sovrano, Bodin si preoccupa di distinguere la monarchia « regia o legittima » da quella « dispotica » e da quella « tirannica », quest'ultima prefigurando, al di là della denominazione, il vero e proprio dispotismo secondo l'eccezione montesquiviana<sup>28</sup>. L'assolutismo regio è contraddistinto dal rispetto, da parte del sovrano, delle leggi di natura, della libertà naturale dei sudditi e della proprietà dei loro beni<sup>29</sup>, delle *leges fundamentales* del regno<sup>30</sup>, nonché appunto dal riconoscimento, per quanto non condizio-

<sup>27</sup> J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1964, vol. I, p. 374.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 570-2.

<sup>29</sup> Ivi, p. 570.

<sup>30</sup> Ivi, p. 368; ma è significativo il confronto tra le caratteristiche e le prerogative della sovranità nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, del 1572, e quelle che si leggono nel celebre L. I, 8 e 9 de *Les six livres de la Répu-*

nante, delle « giuste rimostranze » dei subordinati e dell'autorità dei parlamenti. Vi si potrebbe aggiungere anche il principio dell'onore e della dignità personale del monarca, dato che « la parola del principe sovrano dev'essere come un oracolo »<sup>31</sup>. Ma per quanto qui interessa, è sufficiente osservare che per Bodin *a s s o l u t i s m o* e *d i s p o t i s m o* sono propri anche dei regimi democratico e aristocratico e non soltanto di quello monarchico<sup>32</sup>; e inoltre, soprattutto, che a prescindere dalla classificazione nominale delle forme di governo, la distinzione che egli opera in ultima istanza fra potere assoluto e dispotismo riguarda esclusivamente il rispetto delle « leggi di Dio e della natura », presente nel primo caso e assente nel secondo<sup>33</sup>. Si potrà semmai notare che, a fronte di una sostanziale coestensibilità di diritto naturale e di diritto divino positivo in Bodin<sup>34</sup>, nelle teorie moderate del giusnaturalismo assolutistico (a cominciare da Pufendorf) le norme di giustizia del diritto naturale saranno invece totalmente svincolate dalla teologia e opereranno già in una dimensione immanente, mondana e politica, collegandosi ben più direttamente col principio del ragionevole e pubblico (quindi non meramente personale e dinastico) interesse di un assoluto Stato laico: principio che il Settecento erediterà in larga misura.

Ma, appunto, non deve essere affatto trascurata la circostanza che Bodin elabori la sua teoria della sovranità più di sessant'anni prima della filosofia politica di Hobbes; e che si debba a quest'ultima l'impostazione più radicale del problema assolutismo-dispotismo in una prospettiva razionalistica e laica. In fondo, nel *De cive* Hobbes dimostra con rigorosa coerenza che un'eventuale distinzione di assolutismo e dispotismo (di « re » e « tiranno ») deve ricorrere, per sostenersi, a motivazioni che rispondano a criteri diversi da quelli della scienza politica, e cioè, « semplicemente », alle « diverse opinioni dei cittadini intorno alle persone dei governanti ». Sul piano della teoria, infatti, non può che sostenersi l'identificazione dei due termini; ma non nel senso che l'assolutismo sia assimilabile al dispotismo, bensì nel senso che quest'ultimo non

*blique*, del 1576 (si cfr. nell'Antologia di scritti politici curata da V. I. Comparato, *Bodin*, Bologna 1981, pp. 100 e 153 sgg.).

<sup>31</sup> Ivi, p. 364.

<sup>32</sup> Ivi, p. 570.

<sup>33</sup> Ivi, particolarmente pp. 353-4 e 361-2.

<sup>34</sup> Su questo aspetto del diritto naturale in Bodin cfr. il mio *Il diritto naturale nella "République" di Jean Bodin*, in « Critica storica », VII (1968), pp. 586-593.

è altro, in fondo, che lo stesso potere assoluto denominato secondo una opinione (e una « passione ») diversa. « In che cosa differisca il re dal tiranno, bisogna ricercarlo con la ragione, non col sentimento. Intanto, non si differenziano per una maggiore ampiezza di poteri che l'uno abbia rispetto all'altro; giacché non si può dare un potere più grande del potere sovrano ... In secondo luogo, re e tiranno non differiscono per il modo di acquisizione del loro potere ... Concludendo, re e tiranno differiscono solo per il modo di esercitare il loro potere; il re è un sovrano giusto, e il tiranno no. Ma così si ritorna al punto di partenza, cioè che i cittadini ritengono di dover chiamare re un sovrano legittimo quando sembra a loro che eserciti con giustizia il potere, altrimenti lo chiamano tiranno. Dunque, il regno e la tirannide non sono due forme statali diverse, ma a uno stesso sovrano si dà il nome di re per rispetto, e di tiranno per avversione »<sup>35</sup>.

La sensibilità del secolo dei Lumi indurrà a reimpostare il problema del rapporto fra assolutismo e dispotismo secondo categorie di pensiero e criteri valutativi non più rispondenti alla logica rigorosa dell'assolutismo hobbesiano; ma già prima, nell'ultimo trentennio del Seicento, la teoria laica del giusnaturalismo assolutistico svolge le proprie argomentazioni secondo un produttivo compromesso che tempera il rigore assolutistico con le esigenze della società civile conformi al diritto naturale, e con una più attenta percezione delle situazioni di fatto.

Non deve infatti stupire che considerazioni non dissimili da quelle che si leggono nel *Dictionnaire* del Robinet, o nell'*Encyclopédie méthodique*, si ritrovino in autori che, come Samuel Pufendorf (che scrive nel 1672), si preoccupano di distinguere assolutismo e dispotismo per evitare il coinvolgimento del primo nella condanna senza appello del secondo. Per il giusnaturalista tedesco « la prima cosa da fare è spiegare in modo accurato cosa propriamente significhi il termine *assoluto*, giacché esso suscita profonda avversione presso coloro che sono stati educati nelle libere repubbliche. Quando sia male inteso, esso può indurre i cattivi sovrani a tiranneggiare i sudditi e a commettere molteplici misfatti; ed anche a far sí che la smodata ambizione e le cattive inclinazioni dei sovrani siano facilmente lusingate dagli adulatori che con affettazione parlano loro in questi termini: sei assoluto, quindi ciò che ti piace ti è anche lecito ... Non mancano in effetti coloro che vanno sostenendo il po-

<sup>35</sup> Cfr. *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche* di Thomas Hobbes, a cura di N. Bobbio, vol. I, Torino 1959<sup>2</sup>, pp. 177-9.

tere assoluto dei sovrani con argomentazioni e concetti tali da presentarlo come caratterizzato esclusivamente dall'impunità delle azioni delittuose e da un'illimitata facoltà di opprimere i sudditi »<sup>36</sup>. In realtà in ogni Stato propriamente detto, in ogni forma di governo, vi è sempre un potere assoluto, che tende semmai a convertirsi nella volontà arbitraria e illimitata degli individui più nelle repubbliche che nelle monarchie, perché nelle prime a tale volontà nemmeno « il sacro vincolo del giuramento » può costituire un freno, mentre nelle seconde, in cui è netta la distinzione tra « coloro che comandano e coloro che sono comandati, ... questi ultimi traggono dei diritti dai patti e dalle promesse dei primi »<sup>37</sup>. L'assolutismo è del resto conforme al fine delle società civili: « il potere assoluto, di per sé, non implica nulla di iniquo e di intollerabile, come è facilmente provato dal fine per il quale gli Stati vengono istituiti. Essi in verità non sono stati istituiti perché ogni cosa venisse fatta secondo il più perverso arbitrio e in spregio del diritto di natura, ma perché si potesse più agevolmente provvedere, mediante l'unione delle forze di molti, alla sicurezza e al benessere dei singoli, e perché fosse possibile applicarsi con tranquillità a tradurre in pratica i principi del diritto naturale »<sup>38</sup>. L'autorità assoluta dei sovrani deve dunque, anche qui, essere soggetta alle leggi di natura (« salva tamen semper observatione iuris naturalis »), ai patti, alle convenzioni e alle leggi fondamentali dello Stato che ne derivano; il comportamento degli stessi sovrani deve essere regolato dalla *recta ratio*, dall'equità naturale e dalla dignità pubblica<sup>39</sup>. Ciò stabilito, « dispone dunque di un potere assoluto — conclude Pufendorf — chi amministra tale potere secondo il proprio giudizio, non a norma di deliberazioni stabilite e perpetue, ma secondo quanto sembra esigere la realtà della situazione presente: vale a dire chi, secondo il proprio criterio, procura il bene dello Stato a seconda di ciò che le circostanze richiedono. Quindi è tanto poco vero che nel termine *assoluto* si celi qualcosa di odioso e di intollerabile per gli uomini liberi, che, al contrario, esso semmai impone necessariamente ai sovrani, se vogliono ottemperare in coscienza ai propri doveri, delle preoccupazioni e attenzioni di gran lunga maggiori di quelle ri-

<sup>36</sup> S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo* (1672), L. VII, cap. VI, par. 7 (ed. G. Mascovius, Francofurti et Lipsiae 1759, t. II, pp. 219-220).

<sup>37</sup> Ivi, par. 8 (ediz. cit., pp. 220-1).

<sup>38</sup> Ivi, par. 7 (p. 220).

<sup>39</sup> Ivi, parr. 7 e 3 (pp. 220 e 214).

chieste dal disbrigo degli affari pubblici secondo norme e procedure pre-determinate »<sup>40</sup>.

Rispetto a Pufendorf, la cui teoria rimane un punto di riferimento di notevole rilievo per tutti coloro che, anche in pieno Settecento, sosterranno la distinzione tra assolutismo e dispotismo secondo la prospettiva del giusnaturalismo laico, il modello politico di Bossuet rappresenta invece il piú autorevole riferimento per il pensiero tradizionalista e cattolico, impegnato nel corso del XVIII secolo ad accreditare un'immagine positiva della monarchia assoluta. Anche Bossuet infatti si preoccupa (contemporaneamente a Pufendorf o subito dopo) di non coinvolgere l'assolutismo nell'accusa di dispotismo, sostenendo nella sua *Politique* che « c'est autre chose que le gouvernement soit absolu, autre chose qu'il soit arbitraire », perché la sua assolutezza dipende dal fatto che nessun altro potere può costringere il sovrano, il quale in tal senso è indipendente da ogni autorità umana<sup>41</sup>. Bossuet individua le condizioni distintive della monarchia assoluta come *gouvernement légitime* rispetto al *gouvernement arbitraire*, oltre che nella salvaguardia della proprietà dei beni dei sudditi, anche nel rispetto degli ordinamenti legislativi esistenti (« les rois ne sont pas pour cela affranchis des lois ») e nel criterio del « jugement de Dieu »<sup>42</sup>. È semmai su questo aspetto, caratteristico di tutte le teorie del « diritto divino dei re », cattoliche o riformate che siano, che si misura rispetto a Bossuet (ma anche, e per le stesse ragioni, rispetto a opere come il *Traité du pouvoir absolu des souverains*, pubblicato nel 1685 dal pastore calvinista Élie Merlat<sup>43</sup>) la diversità di atteggiamento di Pufendorf, posto che la teoria laica del giusnaturalismo assolutistico, propria dell'autore tedesco, conferisce al *pouvoir absolu* l'avallo di un'origine umana e convenzionale, mentre mira a fare del diritto naturale, sulle orme di Hobbes, un sistema di diritto pubblico con-

<sup>40</sup> Ivi, par. 8 (pp. 221-2).

<sup>41</sup> J. B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (pubblicata postuma nel 1709), L. VII, art. II (cfr. in *Politique de Bossuet*, textes choisis et présentés par J. Truchet, Paris 1966, p. 116).

<sup>42</sup> *Ibidem* (cfr. in op. cit., pp. 114-7; ma si vedano anche le pp. 139-141 e 149-151).

<sup>43</sup> É. Merlat, *Traité du pouvoir absolu des souverains, pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux Églises réformées de France qui sont affligées*, Cologne, J. Cassander, 1685: cfr. anche G. H. Dodge, *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion*, New York 1972<sup>2</sup>, p. 71. In generale, per le teorie del potere monarchico e dell'assolutismo nella seconda metà del Seicento, è ancora un riferimento importante lo studio di G. Lacour-Gayet, *L'éducation politique de Louis XIV*, Paris 1923 (1<sup>a</sup> ediz. 1898), di cui si veda specialm. il Libro II.

fliggente con le persistenze di ogni diritto particolare, tradizionale e consuetudinario.

Nelle concezioni sei-settecentesche dell'assolutismo « per grazia divina » risulta del resto evidente che il recupero delle distinzioni tradizionali aristotelico-scolastiche circa le forme di governo (e le loro degenerazioni) avviene mediante i nuovi contenuti di una politica sí d'impronta teologica, ma significativamente aggiornata dal punto di vista ideologico e terminologico. Quando ad esempio viene posta l'equivalenza tra « monarchia » e « potere assoluto », la forma degenerata della prima diventa non tanto la « tirannide », quanto il « potere arbitrario » e il « dispotismo ». A piú di mezzo secolo da Bossuet, in pieno Settecento, al cardinale savoiaro Giacinto Sigismondo Gerdil, noto critico di Rousseau non meno che di Locke, seguace cosí del Bossuet in politica come del Malebranche in filosofia <sup>44</sup>, non sarebbe mancata l'occasione di ribadire certe distinzioni nel senso anzidetto: « non bisogna confondere il potere con il potere arbitrario. Si tratta di due idee molto differenti. Il potere assoluto è quello di un Principe che può fare leggi e disporre di ciò che concerne il governo senza dipendere da alcuno. Ma questo potere è sempre accompagnato da un'obbligazione rigorosa verso Dio di non farne uso che per il bene pubblico. Il potere arbitrario è quello di un uomo che può disporre di una cosa a suo piacere e senza seguire altra regola che il proprio capriccio. Il potere arbitrario non è dunque il potere assoluto, ma l'abuso del potere assoluto » <sup>45</sup>.

Ad accreditare, non solo in Francia, ma in tutta Europa, un'idea non « dispotica » del potere assoluto contribuivano del resto in modo efficace certi simboli e miti, magari recuperati dalla storia antica, dalla mitologia, dai modelli del mondo classico. Fra questi vi era ad esempio la figura del principe saggio ed illuminato per eccellenza, il *Télémaque* di Fénelon, il cui modello positivo, sicuramente antidispotico, si proponeva come correttivo di una realtà di potere, quella del Re-Sole, nella quale assolutismo e dispotismo parevano confondersi. Se i veri termini e l'effettiva portata della critica féneloniana alla politica interna ed estera

<sup>44</sup> Cfr. in proposito E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966<sup>2</sup>, vol. III, pp. 1001 sgg.

<sup>45</sup> H. S. Gerdil, *Précis d'un cours d'instruction sur l'origine, les droits et les devoirs de l'autorité souveraine dans l'exercice des principales branches de l'Administration* (1799), in *Opere edite ed inedite*, t. VII, Roma, Poggioli, 1807, p. 236; e analogamente *Discours philosophiques sur l'homme considéré relativement à l'état de nature et à l'état de société* (1774), in op. cit., t. VII, pp. 152-161 (Disc. XIII: « De l'autorité publique dans la société civile »).

del *Grand Roi*, della decisa denuncia delle disastrose conseguenze amministrative del governo di Luigi XIV per una Francia impoverita dalle guerre e ridotta a « une vieille machine délabrée »<sup>46</sup>, rimanevano sorvegliatamente contenuti nell'ambito di una ristretta *élite* aristocratica, tuttavia è indubitabile che la concezione etico-politica di Fénelon orientava in senso moderato, riformatore e antidispotico, ma non direttamente antiassolutistico<sup>47</sup>. Nella piena età dei Lumi un passo delle *Aventures de Télémaque* (1699) è tra i più ricorrenti nella letteratura moralistica e politica, cattolica e non, dell'Europa illuminata e assolutista: il sovrano

<sup>46</sup> « Pour moi, si je prenois la liberté de juger de l'état de la France ..., je conclurois qu'on ne vit plus que par miracles, que c'est une vieille machine delabrée qui va encore de l'ancien branle qu'on lui a donné et qui achevera de se briser au premier choc »: cfr. il secondo dei *Mémoires sur la guerre de la succession d'Espagne*, in *Oeuvres de François de Salignac de la Mothe Fénelon*, Paris, Didot, 1787, t. III, p. 566. Composti verso il 1710, gli ultimi due *Mémoires* erano destinati non ad un largo pubblico, ma al duca di Borgogna tramite il duca di Chevreuse.

<sup>47</sup> Il carattere paternalistico-assolutistico della concezione féneloniana nel suo complesso è affermato da una lunga tradizione di studi, tra i quali cfr. ad es. H. Sée, *Les idées politiques en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1923, pp. 211-2 e 218; F. Gallouédec-Genuys, *Le Prince selon Fénelon*, Paris 1963, pp. 77 sgg. (la quale in generale sottolinea nella concezione dell'ordine propria di Fénelon l'elemento unitario del suo pensiero politico). E. Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 9) afferma che « tout en respectant l'unité idéale de la puissance monarchique, il [Fénelon] se préoccupe d'en régler l'exercice par un contrôle effectif », salvo poi (Id., *Etat présent des travaux sur Fénelon*, Paris 1939, p. 70) farne un sostenitore del « pouvoir modérateur des ordres et des corps », sì da poterlo « rapprocher de Boulainvilliers, de Montesquieu ». Che Fénelon sia stato « un piètre politique » è affermato da R. Mousnier, *Les idées politiques de Fénelon* (pubbl. nel numero speciale di *XVII<sup>e</sup> siècle* (1951-2) dedicato a Fénelon, ed ora anche in Id., *La plume, la faucille et le marteau*, Paris 1970, pp. 77-92). Ma per una sensibile rivalutazione non solo delle novità di stile, bensì anche degli aspetti concretamente riformatori del pensiero politico di Fénelon in una prospettiva già volta a « riformare la monarchia », si vedano le pagine — soprattutto centrate sull'analisi delle *Tables de Chaulnes* (1711) — di S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, t. II, pp. 187-199 (con ampia bibliografia). È però significativo che anche chi afferma che « pour Fénelon, le pouvoir du souverain ne peut être absolu », sostenga poi che « le pessimisme anthropologique est balancé chez Fénelon, comme chez Malebranche, par un optimisme théologique »; che in entrambi questi autori « ce sont les rapports des deux puissances, la civile et la religieuse, qui les bornent réciproquement »; e che perciò quella di Fénelon è « politique de la grâce », mentre il suo ideale politico « n'est pas celui du Roi-Philosophe, mais celui du Prêtre-Roi » (cfr. J. Molino, *L'Essai philosophique sur le gouvernement civil*". *Ramsay ou Fénelon?*, in *La Régence*, op. coll. a cura del « Centre aixois d'études et de recherches sur le dix-huitième siècle », Paris 1970, pp. 276-293).



« può tutto su i popoli, ma le leggi possono tutto su di lui. Egli ha un potere assoluto per fare il bene, ma le mani legate quando voglia fare il male. Le leggi gli affidano i popoli come il più prezioso dei depositi, a condizione che egli sia il padre dei suoi sudditi. Esse vogliono che un solo uomo serva, con la sua saggezza e moderazione, alla felicità di una così grande quantità di uomini; e non che così tanti uomini servano, con la loro miseria e imbelles servitù, a blandire l'orgoglio e la mollezza di un solo uomo. Il re non deve avere più potere rispetto agli altri se non per quel che è necessario o a dargli conforto nelle ardue funzioni, o ad inculcare ai popoli il rispetto per colui che deve far valere le leggi ... Non è per lui stesso che la volontà divina [les dieux] l'ha fatto re; è re soltanto per essere al servizio dei popoli: è ai popoli che egli deve tutto il suo tempo, tutte le sue cure, tutto il suo affetto; e non è degno della regalità se non in quanto trascura se stesso per sacrificarsi per il bene pubblico »<sup>48</sup>. A partire dalla metà del Settecento, comunque, il modello del Re-Sole, anche nell'immagine accreditata da Voltaire nel suo *Siècle de Louis XIV* (1751), non sarebbe stato recepito nella stessa Europa assolutista se non attraverso l'efficace filtro di una sensibilità antidispotica affinata dalla lezione del *Télémaque* (e dell'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, pubblicato nel 1747). C'è in ogni caso, in questo grande precettore del duca di Borgogna, in un Fénelon che appartiene tutto al secolo XVII per educazione e cultura, un'importante novità, non solo di stile ma anche di prospettiva; e si tratta di una questione essenziale che investe direttamente il rapporto (e la distinzione) assolutismo-dispotismo. L'attenzione che egli rivolge ai problemi della titolarità e soprattutto del fondamento dell'autorità politica (ciò per cui non è possibile configurare il suo pensiero in termini non paternalistico-assolutistici) è fortemente compensata — per non dire sopravanzata — da un crescente interesse per i modi concreti e istituzionalmente applicativi dell'esercizio di tale autorità, per quanto assoluta. Con ciò Fénelon non solo si distingue da Bossuet, ma indubbiamente anticipa un tratto saliente della politica dei Lumi, individuando il dispotismo non già in un'astrazione categoriale necessariamente riferita ad uno specifico regime politico, bensì nella pratica dispotica, nell'esercizio irragionevole del potere, moralmente ingiusto e perciò irrimediabilmente dannoso per lo Stato e per la società, per i sudditi e per lo stesso sovrano.

È vero che non ci si può affidare acriticamente all'*Essai philosophi-*

<sup>48</sup> Cfr. *Les aventures de Télémaque*, L. V, in *Oeuvres*, cit., t. V, pp. 110-1.

*que sur le Gouvernement Civil* per desumerne l'impianto sistematico della « politique fénelonienne » perché, s'inscriva o meno in quella letteratura propagandistica giacobita che non manca di trovare diffusione nel continente e specialmente in Francia, l'*Essai* è riconosciuta sostanzialmente opera di André-Michel Ramsay<sup>49</sup>. Si coglie infatti nelle pagine dell'*Essai* una vigorosa e laica coerenza assolutistica che difficilmente potrebbe ascrivarsi all'inquietudine spirituale e politica di Fénelon: « je n'entends point, par absolu, un pouvoir arbitraire de faire tout ce qu'on veut, sans autre règle et sans autre raison que la volonté despotique d'un ou de plusieurs hommes. Pour le pouvoir absolu, je n'entends autre chose qu'une puissance qui juge en dernier ressort »<sup>50</sup>. Ma non si può non osservare che, in generale, l'opinione pubblica europea del primo Settecento non era affatto prossima a qualificare un potere che decide « en dernier ressort » come senz'altro arbitrario, tirannico e dispotico; e che infatti, al proposito, quella stessa opinione pubblica non sembra affatto cogliere, in rapporto al Fénelon del *Télémaque*, della *Lettre à Louis XIV*, dei *Principes fondamentaux*, ecc., quella che all'odierna storiografia sarebbe senz'altro apparsa come una contraddizione<sup>51</sup>.

In una prospettiva piú generale, comunque, nemmeno le idee anti-dispotiche diffuse dalle filosofie giusnaturalistico-razionalistiche ed empiristico-utilitaristiche inglesi, di Locke e di Hume soprattutto, portavano a rifiutare immediatamente l'assolutismo politico come dispotismo. Non è affatto trascurabile l'attenzione che, sul continente, poteva essere rivolta a certe considerazioni di Hume il quale, nel concreto della prospettiva storica, sembrava riconoscere i pericoli del dispotismo (del « governo violento ») ben piú nel governo popolare che nella monarchia assoluta. Se « una qualche astratta repubblica immaginaria », pensata « a tavolino », può apparire piú perfetta non solo di un regime assoluto, ma anche della stessa costituzione mista inglese, tuttavia nel concreto

<sup>49</sup> Cfr. al proposito J. Molino, *L' "Essai philosophique sur le gouvernement civil" . Ramsay ou Fénelon?*, cit.; e S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., pp. 177-8, che sottolinea il ruolo svolto da Ramsay nell'accreditare un'immagine fortemente assolutistica di Fénelon.

<sup>50</sup> Cfr. nel cap. I dell'*Essai philosophique sur le Gouvernement civil, où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des bornes et des différentes formes de la souveraineté, selon les principes de feu M. François de Salignac de la Mothe-Fénelon, archevêque-duc de Cambrai* (Londres 1721), in *Oeuvres de Fénelon*, Paris, Lefevre, 1835, t. III, p. 373.

<sup>51</sup> Cfr. J. Molino, *L' "Essai philosophique sur le gouvernement civil" ecc.*, cit., pp. 284-5.

funzionamento dei regimi e dei governi la realtà storica può addirittura rovesciare questo schema valutativo. Hume pensa alla storia d'Inghilterra quando afferma che, « sebbene la libertà sia preferibile alla schiavitù quasi in ogni caso, tuttavia mi augurerei di vedere affermarsi in questa isola un monarca assoluto piuttosto che una repubblica »<sup>52</sup>. Ma anche un regime costituzionale misto può mancare di stabilità, essere soggetto a degenerare in uno stato violento e in un governo di fazioni; « e poiché un governo violento di questo genere non può durare a lungo, alla fine, dopo molte convulsioni e guerre civili, troveremo riposo nella monarchia assoluta, che sarebbe stato meglio per noi aver instaurato pacificamente fin dal principio. La monarchia assoluta, perciò, è la migliore morte, la vera *euthanasia* della costituzione inglese ». La conclusione è che « se abbiamo ragione di essere più gelosi della monarchia, perché il pericolo è più imminente da questa parte, abbiamo del pari ragione di essere più gelosi del governo popolare, perché questo pericolo è più terribile. Di qui una lezione di moderazione in tutte le controversie politiche »<sup>53</sup>. Il problema era dunque quello della « moderazione ». E per quanto nei passi humeani l'assolutismo non fosse accompagnato da alcun aggettivo connotativo, tuttavia una diffusa psicologia politica poteva percepire la lezione di Hume non solo nel senso che la monarchia assoluta avrebbe costituito una sicura prevenzione contro il dispotismo delle fazioni, ma anche che, sul continente, un assolutismo moderato avrebbe sostanzialmente garantito gli effetti positivi di quella libertà che nell'ottica storica e inglese di Hume risultava prerogativa essenziale della costituzione mista.

Anche le considerazioni humane intorno al dovere di obbedire e al diritto di resistere, rispondenti al principio dell'interesse come fondamento dell'obbedienza<sup>54</sup>, potevano venire assimilate a quelle tipiche del giusnaturalismo assolutistico, benché gli aspetti relativi alla giustificazione utilitaristica dell'obbedienza risultassero riferibili a un diverso sistema filosofico. E sempre nella medesima ottica, continentale e assolutistica, più d'una generazione di giuristi, politici, funzionari e diplomatici educati sui trattati dei giusnaturalisti assolutisti da Pufendorf in

<sup>52</sup> D. Hume, *Se il governo britannico inclini di più verso la monarchia assoluta oppure verso la repubblica*, in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, a cura di M. Dal Pra e E. Ronchetti, Torino 1974, p. 232.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 232-3.

<sup>54</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, a cura di E. Lecaldano e M. Mistretta, Bari 1971, vol. I, pp. 582 sgg.

poi, potevano trovare confermata in certe pagine di Hume, circa il diritto di resistere, un'inequivocabile condanna del dispotismo, ma non necessariamente dell'assolutismo: la resistenza — egli scrive — deve « naturalmente prodursi piú frequentemente nel sistema politico britannico che in altri piú semplici e consistenti di meno parti e congegni. Là dove un re è sovrano assoluto, non è molto tentato d'impiantare una tiranide mostruosa, tale da provocare una giusta ribellione: ma se è limitato, la sua imprudente ambizione, senza altri capitali difetti, può condurlo a quella perigliosa situazione »<sup>55</sup>. La lettura di questi e di analoghi passi in chiave di compatibilità con una visione moderata dell'assolutismo poteva anche ingenerare fraintendimenti e indurre ad un'ambigua ricezione delle idee politiche humeane; nondimeno tutto ciò poteva diventare comprensibile se riferito ad un'ideologia orientata a cogliere nel « diritto di resistere » (quali che ne fossero i motivi e i protagonisti) una possibile fonte di squilibri e di disordini, e nell'interna stabilità, invece, un valore oggettivo, condizione di ordinato sviluppo per la stessa società civile.

Il quadro che aveva tracciato Pufendorf nella seconda metà del XVII secolo non muta sostanzialmente nei successivi sviluppi delle teorie politiche giusnaturalistiche sei-settecentesche, fino a Wolff e quindi a tutti i giuristi, politici e funzionari che operano all'interno delle strutture burocratiche e istituzionali degli Stati assoluti del XVIII secolo. Nella stessa filosofia etico-politica di Christian Wolff è offerto un esempio significativo di come l'assolutismo di per sé non sia connotabile negativamente; e d'altra parte tanto poco il potere assoluto può risultare assimilabile a un potere irrazionale e dispotico, che Wolff affida proprio allo Stato assolutista — e al sovrano, al quale non si può opporre resistenza attiva — il compito essenziale e altissimo di promuovere il bene comune e la felicità degli uomini, secondo un criterio razionalistico-laico che discende dal suo caratteristico concetto di « etica della perfezione »<sup>56</sup>.

Un motivo profondo sembra collegare, all'interno della stessa cultura politica razionalistico-illuministica, le conclusioni cui approda una certa riflessione morale, giuridica, politica e storiografica del secondo Sei-

<sup>55</sup> D. Hume, *Sull'obbedienza passiva* (trad. it. di M. Misul), ora in *Opere*, cit., vol. II, p. 890. Per il sostanziale rifiuto della teoria della resistenza attiva in Hume cfr. R. Derathé, *L'obligation politique selon Hume*, in « Revue internationale de philosophie », 115-116 (1976), fasc. 1-2, pp. 91-103 (l'intero fascicolo è dedicato a Hume).

<sup>56</sup> Sui caratteri dell'« etica della perfezione » wolffiana si veda al cap. VIII.

cento a quelle di un'ideologia che, nel secolo successivo, svolge un'importante funzione di appoggio, diretto o indiretto, alla politica dei sovrani illuminati: si tratta della riluttanza a credere che un potere che non sia unico e assoluto possa garantire la forza e l'efficacia del *gouvernement*. Che secondo Federico di Prussia, Caterina di Russia e Giuseppe II d'Austria, per rimanere agli esempi piú noti, il principio ispiratore dell'azione di governo dei sovrani riformatori contemplasse l'idea di un potere politico unitario e assoluto, e nello stesso tempo distinto e distinguibile dal potere dispotico, non è questione da discutere. Ma lo stesso Voltaire, commentando entusiasticamente le *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* del d'Argenson, scriveva che « un governo non può essere buono, se non vi è un unico potere »<sup>57</sup>.

Non solo ovviamente Voltaire, ma nemmeno un Simon-Nicolas-Henri Linguet avrebbe mai ammesso che quell'« unico potere » potesse ingenerare confusioni e autorizzare assimilazioni in chiave « dispotica ». Si potrà anche non attribuire un peso determinante all'integralismo assolutista dell'autore della *Théorie des lois civiles*<sup>58</sup>, la cui immagine ambigua, alimentata in questo senso dalle polemiche contro fisiocrati e *philosophes* già durante il secolo dei Lumi e ripresa poi dalla storiografia sul Settecento, non deve tuttavia far velo ad una piú pacata e misurata at-

<sup>57</sup> Cfr. *La voce del saggio e del popolo* (1750), in Voltaire, *Scritti politici*, ediz. cit., p. 433.

<sup>58</sup> A denotare quanto fosse largo il ventaglio delle posizioni ideologiche che a metà Settecento potevano offrire una solidarietà efficace, ancorché non esente da oggettive ambiguità, all'immagine di un assolutismo « paterno » e riformatore, offre un esempio di indubbio interesse un avversario dei *philosophes*, Simon-Nicolas-Henri Linguet, la cui opera principale (*Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*) viene pubblicata nel 1767. Sull'atteggiamento di Linguet, singolarmente motivato da esigenze assai complesse (e che sono potute apparire contraddittorie, se non proprio reazionarie) in cui l'apologia del potere assoluto si coniuga, da un lato, con la critica alle tradizioni feudali e alle forme di malgoverno e, dall'altro, subendo le suggestioni del « dispotismo orientale », con la critica alla teoria montesquiviana dei corpi intermedi, si veda F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, cit., pp. 418 sgg.; A. M. Conti Odorisio, *La formazione del pensiero politico di S. H. N. Linguet*, in « Il pensiero politico », V (1972), n. 1, pp. 62-101, e S. N. H. Linguet dall'*Ancien Régime alla Rivoluzione*, Milano 1976; cfr. inoltre le pagine attente ed equilibrate di L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i "philosophes" nella Francia del '700*, cit., cap. V (pp. 141 sgg.). Si vedano ultimamente i saggi di L. Guerci (*Linguet storico*), M. Minerbi (*Le idee di Linguet*) e F. Venturi (*Linguet in Italia*), in « Rivista storica italiana », XCIII (1981), fasc. III, che danno conto dell'ampia gamma di interessi e della relativa fortuna di questo singolare e discusso scrittore.

tenzione per le sue idee, senz'altro inscrivibili a pieno titolo nel complesso quadro della cultura politica e civile del Settecento illuminista. È anzi da dire che uno degli aspetti (e non certo il minore) di quell'ambiguità è da ricollegare direttamente ad un clima ideologico nel quale la coerenza assolutistica del Linguet, teorica e psicologica insieme, veniva polemicamente identificata nell'esaltazione incondizionata del regime dispotico. Contro questa accusa Linguet ha costantemente reagito; e in effetti basta leggere la sua *Théorie* per rendersi conto di quali siano i suoi riferimenti teorici (compreso il deciso apprezzamento di Machiavelli<sup>59</sup>) e di quale peso venga ad assumere l'autorevolissimo modello della *République* di Bodin. E a Bodin (« que M. de Montesquieu n'a guere copié que dans ses erreurs, et qu'il a copié souvent »<sup>60</sup>) Linguet costantemente rinvia per sostenere le proprie tesi assolutistiche, sia contro Montesquieu, sia contro la forma di governo inglese, sia in generale contro ogni teoria che ammetta « le droit de juger le pouvoir suprême »<sup>61</sup>.

L'assolutismo di Linguet si appoggia decisamente su basi paternalistiche: « la puissance paternelle, avec toute son étendue, est beaucoup plus propre que la civile pour éterniser la liaison des différens degrés de la hiérarchie sociale »; donde la necessità « de recourir à l'administration paternelle, et d'en faire l'associée principale de la souveraineté, sa coopératrice inseparable »<sup>62</sup>. Ed è anche vero che il suo assolutismo

<sup>59</sup> Cfr. *Théorie des loix civiles* ecc., Londres 1767, t. I (Discours préliminaire), p. 31: « un très-grand homme, dont le nom est flétri aujourd'hui par une de ces singulières inconséquences dont les exemples ne sont pas rares en littérature ».

<sup>60</sup> *Lettres sur la théorie des lois civiles, où l'on examine entr'autres choses s'il est bien vrai que les Anglois soient libres, et que les François doivent ou imiter leurs opérations, ou porter envie à leur Gouvernement*, Amsterdam 1770, p. 36; per i rif. a Bodin cfr. anche pp. 56 sgg.

<sup>61</sup> M. de La Harpe « m'apprend disertement que ' le droit de juger le pouvoir suprême est plus dangereux pour l'Etat que l'abus de ce pouvoir '. Il a raison de m'enseigner ce principe. Toute la *Théorie des loix*, à la vérité, et les *Lettres* sur cette Théorie sont employées à le démontrer. La plus grande partie de mes ouvrages n'ont point d'autre but, ni d'autre objet »: cfr. *Réponse aux docteurs modernes, ou Apologie pour l'Auteur de la Théorie des loix, et des Lettres sur cette Théorie. Avec la réfutation du système des philosophes économistes*, s.l. 1771, t. I, Première Partie (*Observations sur le Mercure de France, et sur la satire publiée dans ce journal* ecc.), p. 54.

<sup>62</sup> *Théorie des loix civiles* ecc., cit., t. II, pp. 223 e 225. Alla luce di questa concezione paternalistica Linguet critica le teorie politiche del giusnaturalismo assolutistico laico (rispetto alle quali buona parte delle argomentazioni della *Théorie* non sono che il contrappunto), alle cui conclusioni (non al loro metodo) dimostra

patriarcalistico giunge a toni impressionistici ed evocativi: « l'administration entière y porte sur un principe bien simple et bien parfait. Le Prince en est le mobile unique, comme la Divinité l'est de l'univers. Il est le centre de l'Etat; c'est à lui que tout se rapporte; c'est lui qui, semblable au Soleil, lance la lumière et la vie jusqu'aux extrémités du tourbillon qui l'environne »<sup>63</sup>. Ma tutto ciò non toglie che Linguet riconosca che operare delle riforme è una necessità storica, anche se « réformer, c'est quelquefois beaucoup moins faire des loix nouvelles, que ressusciter les anciennes »<sup>64</sup>; né, soprattutto, che con molto impegno egli cerchi di dimostrare che il suo assolutismo non può essere confuso con il dispotismo. E infatti la garanzia piú efficace contro le degenerazioni della « souveraineté absolue » in dispotismo è costituita proprio dall'« autorité paternelle » che la anima e la sostanzia, dal momento che « une administration sage et douce donne les pères pour surveillans aux enfans », mentre « le despotisme au contraire constitue les enfans gardiens des pères », cosí che « il renverse l'ordre naturel »<sup>65</sup>. Insomma, « séduits par les raisonnemens de nos Docteurs, la puissance à laquelle nous donnons ce nom odieux [despotisme] est le pouvoir absolu d'un seul. Nous nous trompons ... le vrai Despotisme est la corruption d'un Gouvernement quelconque. Une République où les moeurs sont dépravés, devient, aussi bien que la Monarchie, le vrai séjour du Despotisme ... Il ne faut donc pas être duppes du nom: sous quelqu'administration que l'on vive, on a le despotisme à craindre, même sans révolution »<sup>66</sup>.

Ma a parte il caso di Linguet, circa il problema assolutismo-dispotismo è d'Holbach che sembra riassumere il pensiero di notevole parte dell'opinione pubblica illuminista quando sostiene, già molto avanti nella seconda metà del secolo, che « il potere assoluto, di cui tanti cattivi principi abusano frequentemente, diviene nelle mani di un sovrano equo un'arma necessaria per distruggere gli sforzi e i complotti dell'iniquità »; e che esso « è molto utile quando si propone di annientare gli abusi, abolire le ingiustizie, correggere il vizio, riformare i costumi »<sup>67</sup>. D'Hol-

però spesso di sentirsi vicino, specialmente nella critica a Montesquieu (cfr. ad es. t. II, pp. 245-6).

<sup>63</sup> *Lettres sur la théorie des lois civiles* ecc., cit., p. 47.

<sup>64</sup> *Théorie des lois civiles* ecc., cit., t. I (Disc. pré.), pp. 30-1.

<sup>65</sup> Ivi, t. II, p. 197; ma si veda tutto il cap. XXX del L. IV (pp. 195-204).

<sup>66</sup> *Lettres sur la théorie des lois civiles* ecc., cit., pp. 127-8.

<sup>67</sup> [P. H. T. d'Holbach], *Éthocratie, ou Le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1776 (réimp. Paris 1967), p. 6 dell'« Avertissement » e p. 6 del cap. I.

bach parte dal presupposto che la politica non può essere disgiunta dalla morale come criterio universale di giustizia: da questo punto di vista « il potere illimitato di un sovrano, per essere giusto, non è che il potere di lavorare al bene pubblico nel modo che a lui sembri più conveniente »<sup>68</sup>. Non mancano del resto esempi recenti di popoli civili che hanno conferito a un uomo solo la « puissance absolue » onde combattere i nobili, « tyrans multipliés »: « en concluera-t-on que ce peuple a prétendu consentir que son souverain exerçât la tyrannie? Non, sans doute ». Insomma: « il potere assoluto, o ciò che viene denominato dispotismo, sarebbe, si dice, un governo ammirevole nelle mani di un Traiano, di un Tito, di un Marco Aurelio; ma un potere esercitato da un uomo dabbene, che si conforma alle regole della giustizia e della ragione, non è più dispotismo, e non deve essere designato con questo nome disonorevole »<sup>69</sup>.

D'altra parte poteva esistere realmente — ci si chiedeva — un governo veramente dispotico? Sulla risposta da dare a questo interrogativo, Condillac, ad esempio, sembra non avere dubbi: « se è difficile che un popolo sia assolutamente libero, è impossibile che sia assolutamente schiavo, a prendere la parola schiavo alla lettera. Il governo dispotico, così come l'abbiamo definito, è una cosa altrettanto ideale quanto un'anarchia in cui si supponesse che ogni membro della società riunisca in sé i tre poteri. Fra questi due estremi, che sono egualmente impossibili, troveremo tutti i governi possibili »<sup>70</sup>. Insomma il dispotismo come potere veramente illimitato, che non conosce leggi fondamentali stabilite mediante quei patti taciti o espressi che hanno dato origine alla società e all'autorità politica, non può esistere nella realtà. E nemmeno può esistere come potere integralmente arbitrario, perché « non v'è despota che non sia costretto a darsi delle regole, o addirittura a sottomettersi a quelle che gli vengono imposte dall'opinione pubblica »<sup>71</sup>. A metà del Settecento si poteva ben nutrire l'ottimistica fiducia che l'*opinion publique*, questa forza nuova del secolo filosofico, fosse in grado di condi-

<sup>68</sup> Cfr. *Système social* ecc., cit., t. II, cap. I, p. 13.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 13-4.

<sup>70</sup> E. Bonnot de Condillac, *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, in *Oeuvres philosophiques*, ed. G. Le Roy, Paris 1948, vol. II (Extrait du cours d'histoire), p. 102, col. 1.

<sup>71</sup> Ivi, col. 2; e cfr. anche p. 117, col. 2: l'opinione pubblica « est une loi qui statue sur les actions, dont la loi civile ne prend pas connoissance. Le mépris est la peine qu'elle inflige; l'estime est la récompense qu'elle accorde ».



zionare il potere e di orientarne le scelte; sicché un assolutismo temperato dall'opinione pubblica non poteva dunque venire assimilato a un governo dispotico. Per altra via, il problema della realizzazione di un *gouvernement libre* diventava di difficile, se non di impossibile soluzione: « è difficile regolare l'uso del potere sovrano. Se è vero che la libertà è assicurata quando le leggi che la proteggono sono le regole di questo potere, è vero pure che è questo stesso potere a fare le leggi. Ecco dunque un circolo vizioso; e il risultato è che il potere sovrano si regola da solo. La storia dei popoli, gelosi della loro libertà, non è che il quadro degli sforzi che hanno compiuto per uscire da questo circolo »<sup>72</sup>. Conveniva allora non tanto discettare sulla struttura « ottima » dei regimi, ma valutare concretamente la funzione, l'effetto dei governi. E a pensare che le radici del dispotismo dovessero essere ricercate con i lumi dell'antropologia e della filosofia dei costumi, oppure individuate immediatamente nel « lusso », vale a dire negli effetti malefici generati dall'eccessiva sproporzione dei beni (« le despotisme ne devient destructeur qu'à proportion des progrès du luxe »<sup>73</sup>), non era soltanto Condillac, favorevole a un moderato assolutismo monarchico e peraltro non insensibile alla lezione del fratello, l'abate di Mably, e a quella dello stesso Montesquieu<sup>74</sup>. Giacché, infine, il problema di un governo rispettoso della libertà dei sudditi non era propriamente quello del contenimento, ma dell'orientamento della *force*, alla quale soltanto, a tutela di un ordinato sviluppo sociale (della *police*), si sarebbe potuto affidare il compito di frenare la *licence*, ossia il « dérèglement des moeurs »: bisognava semmai « regolare l'uso del potere sovrano, in modo che i cittadini fossero sottratti ad ogni autorità arbitraria, e che la forza fosse impiegata unicamente a reprimere l'uso eccessivo della libertà »<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Ivi, p. 101, col. 2.

<sup>73</sup> Ivi, p. 112, col. 1; e cfr. anche *Dictionnaire des synonymes*, in *Oeuvres philosophiques*, cit., vol. III, p. 364 (voce « Luxe »).

<sup>74</sup> Sulla concezione della monarchia moderata come criterio valutativo efficace nell'opera storica di Condillac, si veda L. Guerci, *Condillac storico. Storia e politica nel "Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme"*, Milano - Napoli 1978.

<sup>75</sup> E. Bonnot de Condillac, *Cours d'études* ecc., cit., p. 102, col. 1; e cfr. anche « Introduction à l'étude de l'histoire » (ivi, pp. 9-10).

### 3. - « DESPOTISME » E « MONARCHIE ABSOLUE » NELLA FRANCIA DEL PRIMO SETTECENTO: DIBATTITO STORIOGRAFICO E ORIENTAMENTI IDEOLOGICI.

Comunque, rilanciata con nuovi significati dopo la revoca dell'editto di Nantes, l'accusa di dispotismo trova concreti riferimenti in Francia ed in Europa, tanto che nel 1694 il *Dictionnaire de l'Académie française* coglie la novità dell'assimilazione di assolutismo e dispotismo. Ma è chiaro che l'immagine « dispotica » dell'assolutismo che così viene accreditata adombra in realtà l'esigenza di un controllo delle *élites* aristocratiche sulla monarchia e sullo Stato<sup>76</sup>. Il problema avrebbe assunto un rilievo centrale nell'impianto metodologico e sociologico-storico dell'*Esprit des lois*, ma la risposta di Montesquieu non avrebbe risolto definitivamente la questione di quale natura sarebbe dovuta essere l'*élite* destinata a svolgere un controllo antidispotico sulla monarchia. Il rapporto assolutismo-dispotismo è del resto d'importanza fondamentale nel dibattito storiografico che, nella Francia della Reggenza e, in generale, dei primi decenni del Settecento, vede impegnati su opposti versanti l'orientamento feudalistico e quello assolutistico sul tema delle « vere » origini istituzionali della Francia e della sua dinamica « costituzionale »<sup>77</sup>.

La prospettiva storica consente ad Henri de Boulainvilliers<sup>78</sup> di dare consistenza a nostalgiche propensioni per la tradizione feudale, idealizzata come la vera depositaria dei valori originari della civiltà francese, ma poi sempre più avvilita dalle progressive usurpazioni della monarchia. La stessa storia dei re di Francia sarebbe la dimostrazione di come

<sup>76</sup> Sul legame fra monarchia e aristocrazia come « exigence constitutionnelle profondément novatrice » e sulla funzione antidispotica delle *élites* aristocratiche come « véritables ancêtres du libéralisme » cfr. D. Richet, *Autour de la Révolution française: élites et despotisme*, in « Annales E. S. C. », XXIV (gennaio-febbraio 1969), n. 1, specialmente pp. 17 sgg.

<sup>77</sup> Per i termini del dibattito nella Francia del primo Settecento cfr. H. Morel, *Les "droits de la nation" sous la Régence*, in *La Régence*, cit., pp. 249-262. Per le diverse concezioni a confronto resta un classico riferimento E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., tutto il primo capitolo. È da aggiungere S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., sintesi che si avvale di una bibliografia aggiornata. Sullo sviluppo delle idee costituzionalistiche in Francia cfr. ancora N. Matteucci, *Dal costituzionalismo al liberalismo*, cit.

<sup>78</sup> Sulla figura e l'ideologia di Boulainvilliers, e sul suo ruolo nel confronto con le prime generazioni degli illuministi in Francia, sono ora da vedere le pagine di G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, cit., pp. 254 sgg.

l'autorità monarchica, originariamente condizionata nelle sue decisioni pubbliche dal potere elettivo e legislativo delle assemblee dei liberi Franchi, si sia progressivamente convertita ad una dinamica accentratrice e assolutistica, inevitabilmente distruttiva delle antiche libertà e autonomie istituzionali. La *thèse nobiliaire* di Boulainvillier s'inserisce in quella letteratura di estrazione prevalentemente aristocratica che ha per obiettivo polemico l'assolutismo di Luigi XIV e che per vari aspetti si confonde con la critica al programma di centralizzazione monarchica incardinato sul colbertismo e in generale sulla politica mercantilistica del Re-Sole<sup>79</sup>. Quello di Luigi XIV è dunque « un règne despotique, bursal, très long et par conséquent onereux », « exercé sans règle et sans théorie, au hazard des événemens », nel quale vige « la plus odieuse de toutes les maximes », dal momento che « l'on continue de séparer de plus en plus le Roi de l'Etat ». Per reagire a questa sorta di *gouvernement despotique*, « il piú sicuro di tutti i mezzi sarà quello di un'assemblea di stati generali, il solo in grado di rin vigorire l'idea del bene pubblico, di autorizzare una giusta distribuzione delle imposte e di annientare, mediante lo stabilimento di una regola concertata, l'infelice sistema di esazione che costa alla Francia il doppio e il triplo di ciò che ne ricava il re »<sup>80</sup>. Le preoccupazioni per una riforma fiscale che comunque non risulti in contrasto con gli interessi della società feudale, si saldano, nelle *Lettres sur les anciens parlemens de France* di Boulainvilliers, alla critica storiografico-politica di uno specifico modello di autorità monarchica. Luigi XIV è solo l'ultimo prodotto di un principio dispotico la cui pratica è iniziata con Luigi XI, il governo del quale è da considerare « come l'origine del dispotismo esercitato senza riguardi e senza buona fede, volto alla rovina totale dei sudditi grandi e piccoli ». Tale pratica è proseguita con Luigi XIII, che « si turava le orecchie con entrambe le mani quando si osava citargli qualche diritto stabilito, o qualche privilegio contro la sua

<sup>79</sup> Per la critica al mercantilismo centralizzatore di Luigi XIV è soprattutto da vedere l'ampio lavoro di L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of the French Enlightenment*, Princeton 1965 (per il quale le idee « commonly associated with the French Enlightenment were, in fact, widely accepted during the seventeenth century precisely because they were then an essential part of political dissent » legato ai problemi « of political economy »: cfr. p. IX).

<sup>80</sup> H. de Boulainvilliers, *Mémoires présentés à Monseigneur le Duc d'Orléans, régent de France*, contenant les moyens de rendre ce Royaume très-puissant et d'augmenter considérablement les revenus du Roi et du Peuple, La Haye et Amsterdam 1727 (pubbl. post.), t. I, *Mémoire sur la convocation d'une Assemblée d'Etats Généraux*, rispettivamente pp. 1, 3, 5, 12.

volontà. Luigi XIV, piú formalista, ma non meno intenzionato a realizzare il fine effettivo a cui tendono tutti i nostri re, non ne ha lasciato sussistere nessuno. Ma dal momento che Luigi XI aveva dato inizio alla grande opera del dispotismo, egli non poteva, di conseguenza, che procedere su quelle orme »<sup>81</sup>. La progressione « dispotica » dell'assolutismo può contare fra l'altro sull'efficace strumento di potere dell'« obeissance passive », che « pratiquée soit par religion, soit par crainte, étouffe la voix des malheureux »<sup>82</sup>; ma è interessante notare come la coerenza antiassolutistica di Boulainvilliers si spinga a ricercarne — e apertamente a condannarne — la giustificazione etico-dottrinale nella concezione bosuetiana del « diritto divino dei re », qualificata come « una delle piú vergognose testimonianze dell'indegnità del nostro secolo »: « non vi è nulla di peggio infatti del continuo abuso che egli ha perpetrato dei testi della Sacra Scrittura, onde forgiare nuove catene alla libertà naturale degli uomini ed aumentare il fasto e la durezza dei re »<sup>83</sup>. L'approdo politico-costituzionale di Boulainvilliers non poteva essere che il modello dello Stato misto: « non può esservi sicurezza per i popoli se non negli Stati governati secondo i modelli offerti dagli antichi distruttori dell'impero romano, dei quali non v'è piú traccia se non in Inghilterra »<sup>84</sup>. La sua conclusione — va osservato — contribuisce a spiegare non solo come, sul terreno francese, la *thèse nobiliaire* finisca per collegarsi con la *thèse parlementaire*, per molti aspetti confluendo in essa<sup>85</sup>, ma anche come quest'ultima rappresenti un fattore storico e ideologico di progressiva integrazione delle elaborazioni francesi con quelle inglesi in una prospettiva antiassolutistica suscettibile di piú ampie applicazioni politico-pratiche.

Per Boulainvilliers (il cui modello resta legato all'idealizzazione storiografica del regno di Carlomagno) la dinamica assolutistica è di per sé stessa, per vocazione e per pratica di potere, una dinamica « dispotica »: in tutti gli scritti di questo autore i due termini sono impiegati come senz'altro equivalenti; ed è appunto contro questo disegno ideologico,

<sup>81</sup> H. de Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens parlemens de France, que l'on nomme Etats-généraux* (pubbl. post. nel 1727), Londres, T. Wood & S. Palmer, 1753, t. III, rispettiv. pp. 160 e 172; ma si veda tutta la *Lettre XIV* (« Réflexions sur les effets que produit le Despotisme »), specialmente pp. 158-161, 170, 178. Per la critica della concezione patrimonialistica della monarchia cfr. ivi, t. I (*Lettre I*), pp. 19-20.

<sup>82</sup> Ivi, p. 159.

<sup>83</sup> Ivi, t. I (*Lettre III*), p. 68.

a cui si piega lo stesso approccio storiografico, che reagiscono i sostenitori della *thèse royale* (rimangano o meno all'interno del dibattito storiografico sulla costituzione francese), da Dubos a Ramsay, da Rollin a Le Gendre de Saint-Aubin, a d'Argenson, a Voltaire. Se, com'è stato osservato, in Montesquieu troverà eco più l'orientamento antidispotico di Boulainvilliers che non la sua apologia della tradizione feudale<sup>86</sup>, è proprio contro l'elemento ideologico imperniato sull'equivalenza di assolutismo e dispotismo che reagisce criticamente una diffusa pubblicistica giuridica, storiografica e politica. Una pubblicistica — va sottolineato — già ben consapevole di non poter più controporre ai vari Boulainvilliers l'ormai consunto modello del *Roi-Soleil*<sup>87</sup>; e d'altra parte indisponibile a un *gouvernement* che non riconosca come cardine il principio assolutistico dell'autorità politica. Ma è appunto in questa prospettiva « costituzionale » che, in varia misura radicata in una concezione (tipicamente francese) della monarchia « per grazia di Dio », si afferma vieppiù la soluzione assolutistico-illuminata e riformistica, la cui fortuna sul piano delle idee, e sfortuna su quello delle istituzioni e del pratico esercizio di governo, sono ampiamente documentate nel corso di tutto il Settecento<sup>88</sup>.

Comunque, in un clima già fortemente condizionato dalla massima assolutistica (di ascendenza hobbesiana, ma in certa misura anche bodiniana) che l'autorità di uno solo può risultare ben più tollerabile del « dispotismo della moltitudine » — vi contribuiva, tra gli imitatori del *Télémaque* féneloniano anche il Ramsay con i suoi *Voyages de Cyrus*<sup>89</sup> —,

<sup>84</sup> Ivi, t. III, p. 160.

<sup>85</sup> Su questo punto si veda P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Bari 1977, pp. 68-82, e l'« Appendice » (pp. 83-5) sul rapporto tra « leggi fondamentali » e « diritti parlamentari ».

<sup>86</sup> G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, cit., p. 258; ma è lo stesso Montesquieu a dichiarare che le sue idee « sono sempre contrarie » a quelle dell'abate Dubos (*Esprit des lois*, L. XXX, cap. XXIII; ediz. cit., p. 344).

<sup>87</sup> Sulla corrosione del mito di Luigi XIV nel secolo dei lumi, nonostante taluni suoi aspetti indubbiamente compatibili con la sensibilità illuministica, e del resto esaltati anche dal Voltaire del *Siècle de Louis XIV*, si veda tra l'altro N. R. Johnson, *Louis XIV devant l'opinion française contemporaine: ses dernières paroles au Dauphin*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century » LXXXVIII (1972), pp. 831-843, e, dello stesso A., *Louis XIV and the age of the Enlightenment: the myth of the sun King from 1715 to 1789*, Oxford 1978.

<sup>88</sup> Si veda in proposito F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, cit.

<sup>89</sup> A.-M. de Ramsay, *Les voyages de Cyrus* (nouv. éd. conforme à celle de Londres, de 1730), Paris, Dupront-Duverger, 1810, in tre tomi. Nel Libro V

l'abate Dubos reagisce alla tesi storiografica di Boulainvilliers ritenendo del tutto inammissibile l'identificazione di assolutismo e dispotismo; e tale criterio interpretativo emerge chiaramente già nel « Discours préliminaire » della sua ponderosa *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* (1734). « Alcuni scrittori moderni — egli dice — hanno presentato, dell'istituzione della nostra monarchia, un quadro press'a poco simile a quello ... dell'invasione della Grecia da parte dei Turchi, o della conquista dei regni del Nuovo Mondo da parte dei Castigliani », sostenendo, questi scrittori moderni (cioè Boulainvilliers), « che i Franchi hanno ridotto i loro nuovi sudditi in una condizione somigliante al servaggio »<sup>90</sup>. Ben lungi dall'essere « tiranni » e « despoti », i monarchi francesi non hanno fatto altro « che rivendicare i diritti imprescrittibili della Corona, e i diritti del popolo contro gli usurpatori ». Sicché la stessa dinamica assolutistica sarebbe stata in realtà nulla piú che la progressiva costruzione, storicamente e « costituzionalmente » giustificata, di un ordine politico positivo conforme alla tradizione: « in effetti questi Principi, lungi dall'attentare all'antica costituzione del Regno ... non hanno fatto che ristabilire, nella misura in cui è stato loro possibile, l'ordine antico »<sup>91</sup>. Dubos, dunque, non soltanto mira a distinguere assolutismo e dispotismo, ma con la sua operazione storiografica tende a connotare positivamente l'assolutismo monarchico, presentandolo come la piú sicura condizione per realizzare una società politicamente ordinata, contro l'anarchico disordine delle « usurpazioni » feudali.

La connessione di « dispotismo » e « anarchia », rilanciata dagli scrittori assolutisti dei primi decenni del Settecento francese, era desti-

Ramsay insiste su « les inconvenients d'un gouvernement populaire » e sul fatto che « le despotisme de la multitude est encore plus insupportable que l'autorité absolue d'un seul » (cfr. t. II, p. 77). È convinto che l'origine prima dei mali della società vada ricercata negli « excès de l'autorité populaire »; che « l'autorité suprême, de quelque expèce qu'elle soit, est un mal nécessaire » per evitare i mali derivanti dalle passioni degli uomini; che « l'ordre de la génération avoit mis une dépendance et une inégalité nécessaire entre les hommes » e che « l'empire paternel avoit été le premier modèle de tous les gouvernements » (ivi, pp. 63-4); e, infine, che un principe paterno e illuminato può far dimenticare « l'aversion naturelle pour la monarchie » anche a chi è rimasto suggestionato dai regimi oligarchici e repubblicani (ivi, pp. 53-4).

<sup>90</sup> J.-B. Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Amsterdam, J. Wetsten & G. Smith, 1735 (sei Libri in tre tomi), t. I (Disc. prélim.), p. 2.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 59-60.

nata ad avere fortuna e ad incontrare indubbio credito presso l'opinione pubblica. Una conferma viene, tra i vari esempi che si potrebbero fare, anche dal *Traité historique et critique de l'opinion*<sup>92</sup> del marchese Gilbert-Charles Le Gendre di Saint-Aubin, dal quale infatti il Boulainvilliers è presentato come un « partisan continuel de l'anarchie ». Viene denunciata « l'ignoranza, o piuttosto la malafede di questi scrittori di parte, che hanno fatto ogni tentativo per diffondere lo spirito di sedizione »: « il governo monarchico assoluto, ma paterno, è il contrario del dispotismo. L'uno dà luogo a un'obbedienza fedele, l'altro produce una pericolosa schiavitù »<sup>93</sup>. È difficile trovare, come si trova in Le Gendre, un'apologia lucida e consapevole, quanto appassionata, dell'assolutismo monarchico come « in pari misura distinto dal governo misto, in cui l'autorità è divisa, e dal governo dispotico, in cui i popoli sono schiavi »; si tratta insomma di riconoscere nella tradizione della monarchia francese, da un lato, « la mescolanza di libertà e di potere sovrano », e dall'altro, che « nulla è più contrario alla costituzione del nostro governo quanto l'errore di attribuire agli stati generali un'autorità sovrana »<sup>94</sup>. Le Gendre è guidato da un forte senso realistico della storia e della politica, che, se lo induce ad assumere un atteggiamento svalutativo nei confronti delle soluzioni utopiche, non lo trattiene tuttavia dal negare ogni indulgenza al machiavellismo nelle sue varie forme<sup>95</sup>. Non che egli si nasconda la possibilità che si verifichi (o si sia verificato) un certo « abus du pouvoir monarchique »: il quale — posto che nessuna forma di governo è esente da inconvenienti — è però più facilmente evitabile, specialmente in una monarchia ereditaria, e comunque danneggia un minor numero di cittadini rispetto a quanto invece accade nelle « révolutions » e nelle « funeste conseguenze della discordia prodotta dalla divisione dell'autorità ». Insomma, l'abuso dell'assolutismo monar-

<sup>92</sup> G.-Ch. Le Gendre de S. Aubin, *Traité historique et critique de l'opinion*, Paris, Briasson, 1758, in nove tomi: si tratta della 4ª ediz., « revue, corrigée et augmentée »; la 1ª ediz. era uscita anonima (Paris, G. Osmond, 1733) in sei volumi col titolo *Traité de l'opinion, ou Mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*.

<sup>93</sup> Ivi, t. IV, rispettiv. pp. 408, 284, 244-5.

<sup>94</sup> Ivi, t. IV, rispettiv. pp. 289 e 286.

<sup>95</sup> Per la critica delle utopie e del machiavellismo (sulla base di un'etica politica d'impronta « fénelonienne ») cfr. t. V, pp. 233 sgg. e 217 sgg. Per la sua concezione relativistica e « amministrativa » della politica secondo l'impostazione féneloniana è da vedere tutto il t. V anzidetto e soprattutto le pp. 115 sgg., 93 sgg., 97 sgg., 112 sgg.

chico causa meno danni di quanti ne produca « un'assemblea tumultuosa soggetta a cadere in balía dei faziosi. La libertà è un nome equivoco, di cui ci si è serviti piú spesso per la rovina che per la salvezza degli Stati »<sup>96</sup>. Da questa convinzione Le Gendre fa discendere una dura critica del diritto di resistenza attiva, a cui contrappone la dottrina dell'obbedienza passiva<sup>97</sup>. Ma il passo del *Traité* di Le Gendre forse piú noto è un altro, nel quale vengono riassunte le ragioni vere della preminenza di un regime monarchico-assolutistico ma non per questo dispotico: « vere », si è detto, o comunque ritenute tali da un'opinione pubblica (e non solo da una diffusa pubblicistica) ormai orientata a concepire la politica come esercizio pratico, *lato sensu* amministrativo, e in prospettiva come capacità operativa riformatrice: « nessun governo può avvicinarsi al governo monarchico per la prontezza delle risoluzioni, per la segretezza dei progetti, per la facilità dell'esecuzione. Esso eccelle grazie all'unione e alla forza; è il solo nel quale si possano trovare vedute generali e sistematiche, ed un complesso che dirige secondo un medesimo criterio le differenti parti dell'amministrazione. La virtù, sospetta nelle repubbliche, non genera nessuna diffidenza nelle monarchie »<sup>98</sup>. In definitiva, se si deve guardare all'« utilité publique », « plus l'autorité est réunie, plus elle est solide et bienfaisante »<sup>99</sup>.

Rispetto al *Traité* di Le Gendre, c'è naturalmente nelle *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* del marchese d'Argenson tutto ciò che di piú e di diverso poteva indurre Voltaire ad esprimere, com'è noto, il suo aperto consenso nei confronti di quest'opera. Tuttavia in tema di assolutismo e dispotismo le convinzioni del d'Argenson non differiscono rispetto a quelle degli scrittori d'ispirazione assolutistica, anche se egli concepisce la funzione del sovrano come quella di « premier magistrat », e alle possibili degenerazioni del governo monarchico propone il correttivo dell'« administration populaire », grazie alla quale « i cittadini siano eguali tra loro, affinché ciascuno lavori seguendo i propri talenti e non secondo il capriccio degli altri », e « ciascuno sia figlio delle proprie opere e dei propri meriti »<sup>100</sup>. Ma al

<sup>96</sup> Ivi, t. IV, pp. 277-8.

<sup>97</sup> Ivi, t. IV, pp. 278 sgg.

<sup>98</sup> Ivi, t. IV, p. 256.

<sup>99</sup> Ivi, t. IV, pp. 420-1.

<sup>100</sup> R.-L. de Voyer de Paulmy, marchese d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Yverdon 1764, pp. 3, 1-2 (« Avertissement »), 230, 23-4.



di là di quelli di natura amministrativa, altri correttivi di natura costituzionale sono vigorosamente respinti: « tutti questi rimedi [il potere tribunizio presso i Romani, il diritto dei Comuni e dei Parlamenti presso gli Inglesi, il diritto degli stati nazionali, provinciali, o di rimostranza in Francia] non sono che malanni; dividono il potere pubblico, quand'esso dev'essere invece unitario e deciso »; « l'assemblea degli stati generali è pericolosa per la Monarchia (cheché ne dica il Signor di Bou-lainvilliers, a onor di Carlomagno e della nostra Nazione) »<sup>101</sup>. Si potrà anche cogliere nel d'Argenson la persistenza di suggestioni proprie di un'etica paternalistica<sup>102</sup>, ma ciò non autorizza, naturalmente, a liquidare le *Considérations* come una voce del moralismo tradizionalista (come del resto aveva ben veduto Voltaire). Piuttosto è al Bodin della *République* e alla sua teoria delle forme di governo che bisogna guardare per trovare l'autentico punto di riferimento di d'Argenson: la tipologia qualificativa del « gouvernement monarchique », del « despotisme » e della « tyrannie » è ispirata a Bodin e bodiniana è, con tutta evidenza, la distinzione tra « Monarchie » (che facilmente degenera in tirannia) e « Royauté » (fondata sul rifiuto della concezione patrimonialistica dello Stato)<sup>103</sup>. Ma l'immagine stessa della « Royauté monarchique » è assolutistica; e tipica dell'assolutismo riformatore (che grazie alla sua forza può e deve « écarter les précautions inutiles ») è la sua funzione<sup>104</sup>. Nessuna possibilità, dunque, di confondere assolutismo e dispotismo; semmai è vero per d'Argenson che « une Monarchie n'arrive guere au despotisme que par l'Aristocratie » e che dispotismo e tirannia sono molto più ricorrenti nel « gouvernement de multitude » che in un regime monarchico<sup>105</sup>.

Nel grande disegno storiografico-politico di Voltaire<sup>106</sup> l'assoluti-

<sup>101</sup> Ivi, pp. 18-9 e 23-4.

<sup>102</sup> Ivi, p. 206: un governo monarchico ispirato all'idea della « bonne conduite de sa famille » è ciò che si oppone validamente alla « tyrannie »; e pp. 18-9: « tout l'art du Gouvernement ne consiste jamais qu'en cette parfaite imitation de Dieu ... Je ne ferais que répéter le portrait d'un model infini [celle de Dieu est la puissance plus souveraine qu'on puisse imaginer] en l'appliquant à son parallele mortel et fini ». Tuttavia ha ragione S. Cotta (*Il problema politico del marchese d'Argenson*, I, in « Occidente », VII, n. 3, maggio-giugno 1951, pp. 192-222) ad avvertire che il peculiare assolutismo di d'Argenson è ormai sostanzialmente estraneo alle tradizionali concezioni di diritto divino (cfr. soprattutto pp. 198-9 e 208).

<sup>103</sup> Ivi, pp. 3, 6, 7, ecc.

<sup>104</sup> Ivi, pp. 234, 227-8, 14.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 141, 6, 228.

<sup>106</sup> Sul fatto che quella di Voltaire fosse « una visione politica, che dalla sto-

simo di Luigi XIV veniva a perdere ogni immediato riferimento alla polemica istituzionale fra *thèse nobiliaire*, *thèse parlementaire* e *thèse royale* per assumere il significato e il valore dell'unità del potere sovrano<sup>107</sup>, grazie al quale si era potuto avviare storicamente il progresso dell'Europa civile. Il *Siècle de Louis XIV* riassorbiva in sé la *thèse royale* (a cui Voltaire si sentiva vicino anche per i suoi rapporti con il mondo politico-intellettuale dei d'Argenson e di Dubos) riproponendola tuttavia in una prospettiva di ben piú ampio respiro, nella quale la funzione storica civilizzatrice di un sovrano assoluto non poteva affatto coniugarsi con un'immagine di dispotismo. Insomma, il progresso storico dell'Europa civile verso una prospettiva illuminata e riformatrice richiedeva sí che il popolo godesse di « una libertà fondata sulle leggi », ma anche, e per lo stesso fine, che l'arbitrio dei poteri subalterni, civili ed ecclesiastici, fosse dominato dalla potenza dello Stato e da un'autorità sovrana stabilita « senza ostacoli »<sup>108</sup>.

#### 4. - LA CATEGORIA DI DISPOTISMO E LA SUA POLIVALENZA NELLE DISCUSSIONI SETTECENTESCHE.

In Francia (e non solo in Francia) si discute parecchio intorno al « dispotismo orientale »; ed è noto infatti che la valutazione che ne viene data non è univoca<sup>109</sup>. Queste discussioni si riannodano ed intrecc-

ria prendeva ... un suo colorito vivacemente rivolto alla sostanza delle cose e repugnante alle vuote generalità di certi schemi », si veda, in generale, F. Diaz, *Voltaire storico*, Torino 1958 (per la cit. cfr. p. 234).

<sup>107</sup> Su questo cfr. anche R. Fubini, Introduzione a Voltaire, *Scritti politici*, cit., p. 47.

<sup>108</sup> Voltaire, *Il secolo di Luigi XIV*, trad. it. a cura di E. Sestan e U. Morra, Torino 1951, p. 5.

<sup>109</sup> Com'è noto, rispetto al « despotisme de la Chine » in particolare, con la posizione di Montesquieu si confronta non solo quella dei critici dei *philosophes* (cfr. ad es., del Linguet, *Théorie des loix civiles* ecc., cit., L. IV, cap. XXXI, pp. 205-222; e altrove, dato che l'esaltazione del modello asiatico è costante in tutte le sue opere), ma anche quella di molti illuministi, per i quali esso simboleggia la forma del governo saggio e « paterno ». Si veda ad es., non senza qualche significativa contraddizione, d'Holbach (*Système social* ecc., cit., t. II, cap. VII, pp. 86 sgg.) per il quale, « nonobstant ses institutions si sages, le Gouvernement Chinois est despotique », e però « la Chine est le seul pays connu où la Politique se trouve, par la constitution même, intimement liée avec la Morale ». Sulla posizione dei fisiocrati cfr. A. Maffey, *L'idea di Stato nell'illuminismo francese*, Roma 1975 (i due saggi compresi nell'« Appendice filologica »). Si veda anche S. Zoli, *Il mito settecentesco della Cina in Europa e la moderna storiografia*, in « Nuova Rivista

ciano ad altre, suscitate dalla ricchezza tematica delle opere montesquiane; ed è anche attraverso il confronto acceso e polemico tra fautori e critici dell'*Esprit des lois* che si misura la crescita civile dell'Europa dei Lumi. Nonostante l'ambiguità che può talvolta accompagnare le riflessioni dei critici di Montesquieu, esse tuttavia riescono davvero a farsi interpreti di esigenze e problemi che nascono dall'applicazione delle nuove categorie politiche a situazioni strutturalmente differenti; ed anche a rinvigorire la critica illuministica al *gouvernement féodal* mediante l'esaltazione di un « modello asiatico » che con la forza del suo potere « dispotico » sarebbe in grado di contenere e correggere le ingiustizie e le irrazionalità del passato. Più noto — anche perché più noto ne è uno dei protagonisti, François Quesnay — è il confronto sul « despotisme de la Chine ». Ma, ad esempio, vi è anche un « despotisme de la Russie » che impegna polemicamente, contro Montesquieu, un tedesco trapiantato in Russia e che scrive in francese, Frédéric-Henri Strube de Piermont. Nonostante le apparenze, in entrambi i casi non si tratta di un'apologia del dispotismo tradizionalmente condannato; non si tratta cioè di recuperare e legittimare in qualche modo l'esecrata immagine del potere tirannico e arbitrario, ma di rinsaldare e rilanciare su nuove basi l'idea assolutistica: l'obbiettivo è il medesimo, nonostante la diversità delle ascendenze filosofiche e dottrinali, delle suggestioni, delle specifiche motivazioni e delle circostanze.

Formatosi alla scuola giusnaturalistica e particolarmente sulle dottrine etico-politiche di Thomasius, Strube de Piermont è professore di giurisprudenza e di politica presso l'Accademia delle Scienze di San Pietroburgo<sup>110</sup>. Le sue *Lettres russiennes* (pubblicate nel 1760 anonime e senza indicazione di luogo) debbono la loro notorietà principalmente al fatto di costituire un momento indubbiamente interessante del dibattito sulla schiavitù suscitato da Montesquieu, contro il quale Strube prende posizione analizzando criticamente il Libro XV dell'*Esprit des lois*<sup>111</sup>. Il problema della schiavitù conduce al problema stesso del dispotismo. Strube critica Montesquieu non perché voglia difendere il regime politico della Russia avendolo riconosciuto dispotico secondo l'accezione

Storica », LX (1976), fasc. III-IV, pp. 335-366, e *La Cina e la cultura italiana dal '500 al '700*, Bologna 1973.

<sup>110</sup> Su Strube si veda C. Rosso, Introduction a F.-H. Strube de Piermont, *Lettres russiennes*, suivies des Notes de Catherine II, Pisa 1978.

<sup>111</sup> Questo aspetto viene indagato da C. Biondi, *Montesquieu, Strube et l'esclavage*, « Postface » alle *Lettres* sopra citate.

montesquiviana di dispotismo, ma perché rifiuta l'applicabilità di tale categoria a quella determinata realtà storico-geografica, a quel complesso quadro economico e sociale di peculiari tradizioni. Le riserve di Strube riguardano dunque le reali possibilità di impiego di uno strumento teorico, non il valore e il significato di tale strumento. In nessuna delle venti *Lettres* che compongono l'opera si tesse l'elogio del dispotismo come potere arbitrario e irrazionale, soggetto al « caprice »: e ciò in linea non solo con Montesquieu, ma anche con tutta la dottrina politica giusnaturalistica di cui Strube dimostra larga conoscenza. E ben presente gli è il problema della distinzione tra assolutismo e dispotismo: « il despota esercita il suo dominio su una massa di schiavi, di cui non è tenuto, a rigore, ad aver cura se non per quel tanto che esige la natura della loro condizione ed il suo personale interesse. Al contrario, il monarca regna su uomini liberi, al cui benessere deve dedicarsi piú che ad ogni altra incombenza »<sup>112</sup>. Non v'è dubbio che l'ideale politico di Strube sia la « Monarchie absolue », un « Gouvernement absolu », che egli distingue, in effetti, dal « veritable despotisme » il quale, nella sua essenza, è la negazione di ogni « Gouvernement civil »<sup>113</sup>. Semmai la peculiarità della posizione di Strube sta nel fatto di negare che tale distinzione, quando venga verificata nel vivo delle situazioni reali, possa venire misurata esclusivamente sul principio della legalità o illegalità della *servitude*<sup>114</sup>. In ogni governo il bene dello Stato richiede che il potere ricorra, « secondo le circostanze e soprattutto secondo il carattere e i costumi del Paese da governare », a tutto ciò che può assicurare efficacemente l'obbedienza dei cittadini, e particolarmente al timore delle pene; ma anche a tutto ciò che induce gli uomini al bene, come l'onore, la virtù, la religione ed altro ancora. « È dunque a torto che l'A. [Montesquieu] ha voluto escludere completamente la virtù dal governo di uno solo, per riservarla agli Stati repubblicani ... Chi l'A. riuscirà a persuadere che le virtù hanno abbandonato la Francia, la Spagna, ecc. per prendere domicilio a Venezia, Genova, ecc., o che esse sono meno efficaci e utili nelle

<sup>112</sup> *Lettres russiennes*, ediz. cit., pp. 98-9; ma tutta l'ottava Lettera è d'importanza centrale.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 91-9. Per ciò che riguarda il « governo di uno solo », la tipologia delle forme di governo secondo Strube prevede, oltre al Dispotismo (che non presuppone un *Etat civil*), la Monarchia assoluta, il « Gouvernement tyrannique » e il « Gouvernement irrégulier ou barbare » (che presuppongono tutti l'esistenza di un *Etat civil*).

<sup>114</sup> Ivi, pp. 88-90; e anche le « Lettres » precedenti.

prime che nelle seconde? »<sup>115</sup>. E se, per un perverso gioco delle circostanze e degli eventi storici, « un *despota* di sentimenti generosi si industria a procurare la felicità di coloro su cui si esercita il suo dominio; e se un *monarca*, dimentico del suo stato e dei suoi doveri, trascura la felicità di coloro che gli sono sottoposti; cessano entrambi, a questo riguardo, di essere quel che sono: il primo diventa il Padre e il benefattore dei suoi servi, il secondo l'oppressore e il nemico dei suoi sudditi »<sup>116</sup>. Al di là di ogni nominalismo, ciò che in effetti distingue un governo assoluto da un governo dispotico — conclude Strube non a caso richiamandosi all'*Anti-Machiavel* di Federico di Prussia — è l'impegno dei sovrani a garantire con interventi efficaci il *bonheur* e il *bien public*, a considerare il bene e l'utilità dello Stato come inseparabili dalla propria utilità personale. Diversamente, il comportamento del vero despota è caratterizzato dalla divaricazione tra utilità personale e utilità pubblica, sia nel principio che muove la volontà arbitraria di chi governa, sia nell'esercizio medesimo del potere<sup>117</sup>.

All'imperatrice Caterina le *Lettres russiennes* non piacquero; ma se si esclude il suo aperto rifiuto della tesi di Strube circa il problema della schiavitù, è però difficile ricavare dalle sue postille e commenti a quell'opera altri sostanziali motivi di dissenso. In verità il modello assolutistico della Semiramide del Nord non differiva molto, nella realistica pratica di governo, dalle linee tracciate da Strube<sup>118</sup>. Né stupisce che il famoso *Nakaz* (ossia le *Istruzioni ... per la Commissione istituita per preparare la redazione di un nuovo Codice di leggi* [1767]) fosse sí in gran parte — anche per ammissione della stessa Caterina — una parafrasi dell'opera principale di Montesquieu, ma risultasse abilmente costruita con tutte quelle significative correzioni e sostituzioni (ad es. « *autorité souveraine* » in luogo di « *autorité despotique* ») che servivano ad accreditare positivamente l'immagine dell'assolutismo russo pres-

<sup>115</sup> Ivi, pp. 159 sgg.; ma questo motivo di critica a Montesquieu è in verità molto diffuso.

<sup>116</sup> Ivi, p. 100 (corsivo aggiunto).

<sup>117</sup> Ivi, pp. 95 sgg.

<sup>118</sup> In questo senso anche C. Rosso, « Introduction » alle citt. *Lettres* di Strube, pp. 32-5. Sulle idee politiche di Caterina, sulla sua immagine in Occidente nel secolo dei lumi e sul suo essere la « personification du despote éclairé », rimane fondamentale lo studio di A. Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit. (cfr. specialmente il cap. V della seconda parte e tutta la terza parte).

so l'opinione pubblica dell'Europa illuminata<sup>119</sup>. Anche il principio — affermato in uno degli articoli del *Nakaz* — dell'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge è da ricondursi piuttosto a ciò che è implicito in una concezione rigorosamente assolutistica, nonostante Caterina cerchi di dargli un tono montesquiviano; perciò nella lettera e nello spirito del *Nakaz* quel principio non risulta in contraddizione con l'affermata necessità di un'« autorità illimitata » e « autocratica », tale da far ritenere all'imperatrice che « ogni altra forma di governo sarebbe non solo dannosa alla Russia, ma comporterebbe infine la sua totale distruzione »<sup>120</sup>. Del resto la grande ammirazione di Caterina per Montesquieu e per Beccaria, oltre che per Diderot, non le impediva di sollecitare i consigli di un altro critico dell'*Esprit des lois*, il Le Mercier de la Rivière, uno dei piú noti esponenti del movimento fisiocratico ed il maggior teorico del *despotisme légal*.

Anche in Le Mercier de la Rivière, piú esplicitamente che in altri scrittori fisiocratici, si fa ricorso al termine *despotisme* per sostenere la positività dell'assolutismo. Il principio è sempre il medesimo: quello stesso che induce d'Holbach — per richiamarlo ancora una volta — a dire che « il dispotismo sarebbe il migliore dei governi » se esso non cadesse « comunemente in mani incapaci di esercitarlo con saggezza »<sup>121</sup>. Dal canto suo Le Mercier osserva: « gli uomini abituati dalla consuetudine e dall'educazione a tutt'altro governo che a quello di un solo individuo, o che credono di aver di che lamentarsi per gli inconvenienti che spesso si trovano in esso riuniti, debbono tuttavia convenire che se fosse possibile che un sovrano fosse sempre illuminato, saggio, giusto, il suo governo sarebbe preferibile a quello di un corpo qualsivoglia di piú governanti; ma nello stesso tempo negano questa possibilità e sostengono con innumerevoli esempi che l'autorità, una volta affidata a un

<sup>119</sup> A questo proposito si veda anche S. Cotta, *L'illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II*, in « Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle », N. S., t. IV, n. 16, octobre-décembre 1954, specialmente pp. 278 sgg. Il *Nakaz* si legge anche in trad. franc.: *Instruction donnée par Catherine II Impératrice et législatrice de toutes les Russies, à la Commission établie pour travailler à la rédaction d'un nouveau Code de loix*, telle qu'elle a été imprimée en Russe et en Allemand, dans l'Imprimerie Impériale de Moscow, Lausanne, Grasset, 1769. Da questa ediz. gli articoli piú significativi sono stati tradotti da E. Tortarolo, *Il pensiero politico dell'illuminismo*, Torino 1982, pp. 108-111.

<sup>120</sup> Cfr. rispettivam. gli artt. 34 sgg. e 9 sgg. del *Nakaz*, nella cit. trad. it. in E. Tortarolo, op. cit., pp. 109-110.

<sup>121</sup> [P. H. T. d'Holbach], *Éthocratie*, ediz. cit., p. 6.

capo unico, presto o tardi deve diventare funesta alla società. Se chi ragiona così avesse esaminato perché si sono verificati tanti abusi in questa forma di governo, ne avrebbe riconosciute le vere cause e avrebbe veduto che questi abusi non sono propri e specifici del governo di uno solo, ma che tutti sono comuni ad ogni governo quando sia privo di una conoscenza evidente dell'ordine naturale ed essenziale delle società »<sup>122</sup>.

L'equivoco è in verità solo apparente. Il « dispotismo » a cui si guarda con favore è in realtà l'immagine di un potere unitario, assoluto, benefico e orientato alla felicità pubblica. Il potere dispotico e arbitrario, cieco e senza limiti, è condannato anche da Le Mercier<sup>123</sup>: al *despotisme arbitraire* come estrema espressione dell'irrazionalità, come radicale contraddizione dell'« ordine naturale ed essenziale delle società », viene contrapposto il *despotisme légal* come modello politico assolutamente razionale e conforme alle leggi necessarie dell'ordine; alla precarietà e instabilità del primo viene contrapposta la continuità, efficacia e stabilità del secondo<sup>124</sup>. L'edificio politico ideato da Le Mercier, e sostanzialmente accolto anche dagli altri esponenti della Fisiocrazia, è eminentemente assolutistico; e dell'assolutismo ricorrono infatti gli elementi caratteristici, come ad esempio l'unità di potere legislativo e potere esecutivo, la tendenziale identità di autorità della legge e autorità personale del sovrano, l'identità di utilità personale del sovrano e utilità dei sudditi, la critica delle altre forme di governo (compresa quella della monarchia elettiva), ecc.<sup>125</sup>. Ma in Le Mercier c'è soprattutto la preoccupazione di vincolare il governo assoluto di uno solo a un esercizio illuminato del potere, mediante l'idea di una necessaria conformità di tale potere alle leggi dell'ordine naturale<sup>126</sup>. In questo modo l'assolutismo è giustificato come naturale e necessaria conseguenza dell'applicazione di leggi « evidenti », come espressione « evidente » di tali leggi, come vera « scienza » politica opposta alle false « opinioni » politiche: « malgrado la naturale avversione per il dispotismo, si è ben capito che non ci si poteva sottrarre all'arbitrio se non affidandosi a un'autorità assoluta che assoggettasse tutte le opinioni; ma per non essere risaliti a

<sup>122</sup> P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), cap. XX; cfr. anche cap. XXII (ed. E. Depitre, Paris 1910, p. 117 e anche p. 128).

<sup>123</sup> Ivi, capp. XXIII e XIII (ediz. cit., pp. 131 sgg. e 72 sgg.).

<sup>124</sup> Ivi, cap. XXIV (ediz. cit., pp. 138 sgg.).

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

un ordine sociale originario ed essenziale, per non aver conosciuto la forza irresistibile della sua evidenza, ci si trovava sempre nella circostanza di temere questa autorità unica, giacché non si vedeva come essa non fosse arbitraria nelle sue volontà. Per questo motivo il solo nome di dispotismo personale ispirava una sorta di orrore a cui non si poteva resistere; e si cercava, senza trovarlo, il dispotismo legale di cui si parlava senza conoscerlo, mentre i responsabili del governo non comprendevano che non sarebbe mai potuto esistere un dispotismo personale che fosse anche vero dispotismo legale »<sup>127</sup>.

Anche per Quesnay « l'autorità non deve essere abbandonata a un *despota arbitrario* », perché « questo sovrano non sarebbe che un *despota depredatore* »<sup>128</sup>. Ciò che interessa all'esponente piú autorevole del movimento fisiocratico è sostenere che « l'autorità deve essere unica e imparziale nelle sue decisioni e nelle sue operazioni, deve unirsi a un capo che abbia, lui solo, il potere esecutivo e il potere di costringere tutti i cittadini all'osservanza delle leggi; deve assicurare i diritti di tutti contro tutti, del debole contro il forte, prevenire e reprimere le azioni ingiuste, le usurpazioni e le oppressioni dei nemici interni ed esterni del regno. L'autorità divisa fra i diversi ordini dello Stato diverrebbe un'autorità abusiva e discordante, che non avrebbe né capo né punto d'unione che ne frenino gli sbandamenti e determinino il concorso degli interessi particolari all'ordine e al bene generale. Privato del potere sufficiente per governare regolarmente il corpo politico, il sovrano tenderebbe a ristabilire con ogni sorta di mezzi il proprio dominio e a giungere, onde assicurarselo in modo dispotico, a un grado di potere superiore alle forze e ai diritti della nazione stessa »<sup>129</sup>.

Dunque da Le Mercier de la Rivière, da Quesnay, come dagli altri scrittori fisiocratici, vengono chiaramente sostenute sia la necessità dell'assolutismo, sia la sua irriducibilità al dispotismo. Quando essi introducono la fondamentale distinzione fra « dispotismo arbitrario » e « dispotismo legale » non intendono semplicemente riferirsi ad un aspetto contingente, salvare un'eccezione rispetto alla regola; intendono reimpostare il problema del rapporto fra struttura, organizzazione del potere e fine (universale e sociale ad un tempo) da raggiungere. Perciò presso il movimento fisiocratico il *despotisme légal* non è una variante positiva

<sup>127</sup> Ivi, cap. XXIV (ediz. cit., p. 142).

<sup>128</sup> Cfr. *Despotisme de la Chine* (1767), cap. VIII, par. 3, in *François Quesnay et la Physiocratie*, Paris 1958, II (*Textes annotés*), p. 918.

<sup>129</sup> Ivi, p. 919.



della categoria negativa del dispotismo, bensì una categoria essa stessa: ossia l'assolutismo (in una sua speciale accezione) come categoria alternativa rispetto a quella del *despotisme arbitraire*. In un certo senso la tipologia introdotta dai Fisiocrati prevede tre forme di governo: « assolutismo », « forma mista », « dispotismo arbitrario ». Lo stesso « dispotismo legale » finisce per coincidere, appunto, con l'assolutismo nel suo orientamento necessariamente illuminato. Unanime essendo, in tutti questi autori, la condanna del « dispotismo arbitrario » conformemente al sentire del secolo, il problema effettivo che si pone, in termini sia teorici che pratici, è quello dell'opzione fra « dispotismo legale » (assolutismo illuminato) e « governo misto ». È significativo che Le Mercier critichi con molto impegno Montesquieu per la sua teoria della divisione dei poteri, e particolarmente per la dottrina dei « contro-poteri »<sup>130</sup>, e non gli rivolga invece nemmeno una parola di critica a proposito del potere « dispotico ».

D'altra parte — per tornare ancora al problema della Russia e del dispotismo — anche August Ludwig Schlözer (poco più di un decennio dopo Strube de Piermont) trattava dalla sua cattedra di Gottinga della legge fondamentale dello Stato e del diritto ereditario in Russia, osservando che « un despota non è mai soggetto soltanto alla tradizione » e che le cosiddette leggi fondamentali dello Stato debbono esistere in forma pubblica ed essere indicate per iscritto. Ma — cosa più significativa — precisava di usare « la parola despota nel significato innocuo di sovrano illimitato. La storia insegna che un sovrano di tal genere spesso abusa del potere; ma non per questo Montesquieu ha il diritto di far coincidere la nozione dell'abuso del potere con la definizione di Despota »<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, cit., particolarmente cap. XXI (ediz. cit., pp. 122-7).

<sup>131</sup> Cfr. in *Historische Untersuchungen über Russlands Reichsgrundgesetze*, Gotha 1777 (trad. it. in *Scienza dello Stato e metodo storiografico nella Scuola storica di Gottinga*, a cura di G. Valera, Napoli 1980, p. 183 e nota). E sempre nell'ambiente gottinghese, a secolo XIX ormai iniziato, anche Arnold Hermann Ludwig Heeren osservava in sostanza che le categorie qualificative e valutative dei vari regimi politici dovevano necessariamente tener conto della varietà delle situazioni offerte dalla realtà storica. Perciò « quando si pensa che la possibilità del despota di fare il bene non è minore di quella di fare il male, non ci si può meravigliare dei bei quadri presentati nella storia asiatica del fiorente benessere di molti di questi regni in determinate epoche »; se quindi « fosse piaciuto alla provvidenza di inviare agli uomini un oracolo che chiamasse al potere il più saggio e il migliore, il filosofo stesso forse non arrossirebbe di chiamarsi propugnatore del potere assoluto » (cfr. in *Ideen über die Politik* ecc., Göttingen 1824<sup>4</sup>, trad. it. in *Scienza dello Stato* ecc., cit., pp. 362-3).

Quando gli illuministi impiegano il termine *dispotismo* in un'accezione positiva intendono dunque riferirsi ad un assolutismo *bien-faisant* ed *éclairé*. Esso allora rappresenta l'autorità di un potere unitario e accentrato, la stessa organizzazione dello Stato assoluto a cui si affida l'essenziale compito di riformare la società, di frenare l'azione dei « corpi intermedi », di eliminare le sopravvivenze feudali, le irrazionalità dell'*Ancien Régime*, i privilegi di casta, di contenere l'interesse privato a favore di quello pubblico affinché il perseguimento del primo non sia di ostacolo al secondo. I motivi della virtù e dell'uguaglianza di fronte alle leggi sono fra i più ricorrenti nel suggerire contenuti alla funzione illuminata dell'assolutismo. Si può certo essere indotti a prestare interesse, di fronte all'assolutismo riformatore, più all'aggettivo che al sostantivo. Ma questo non significa non riconoscere che molti illuministi si pongono, talvolta in termini drammatici, il problema dell'efficacia dell'azione riformatrice: cosa che sottintende l'aver individuato *chi* (se non sempre chiaramente *come*) possa e debba attuare i programmi di riforma. Non è del resto senza motivo che, anche dopo le molte disillusioni dei riformatori nei confronti dell'assolutismo illuminato, vengano istituiti significativi confronti e si dichiarino preferenze che dicono molto circa il tipo di regime a cui converrebbe affidare, per ragioni di rapidità ed efficacia, programmi di sviluppo economico. Ancora nel 1795 un riformatore dello Stato pontificio, Nicola Corona (ma gli esempi si potrebbero moltiplicare) ritiene che in materia di « progressi dell'agricoltura » si debba guardare più alla Prussia che all'Inghilterra: pur essendo giunta quest'ultima a grande splendore e floridezza economica, « non è per noi che vogliamo giungere alla felicità massima — egli dice — un esempio vivace, perché le sue operazioni sono state grandi, *ma lente* »; e ben consapevole di quanto i « modi » siano in questo caso implicati dal tipo di regime politico, precisa che bisogna guardare, piuttosto, ai « mezzi che Federico II ha usati per promuoverlo [lo sviluppo dell'agricoltura], perché coll'esempio d'un regno recente divenuto più potente e più popolato per la coltura delle sue abbandonate campagne possiamo più facilmente illuminarci noi coltivatori antichi e decaduti del Lazio »<sup>132</sup>.

<sup>132</sup> N. Corona, *Riflessioni economiche, politiche e morali sopra il lusso, l'agricoltura, la popolazione, le manifatture e il commercio dello Stato pontificio, in suo vantaggio e beneficio* ecc. (cfr. in *Illuministi italiani*, t. VII, *Riformatori delle antiche Repubbliche, dei Ducati, dello Stato pontificio e delle Isole*, a cura di G. Giarrizzo, G. Torcellan, F. Venturi, Milano-Napoli 1965, p. 701 [corsivo aggiunto]).

Il problema di chi e a qual fine debba far uso di un assoluto potere illuminato si pone chiaramente nel milanese Giuseppe Gorani<sup>133</sup>, nel quale, forse piú che in ogni altro esponente della cultura illuministica, il rapporto fra dispotismo, assolutismo e riforme viene portato alle estreme e logiche conseguenze. Bisogna intanto — egli dice — liberare il termine dispotismo da ogni automatica connotazione negativa: « tutti fanno del sopradetto governo un mostro orribile, il cui nome porta l'animo al timore e allo spavento. Tutti i politici e i filosofi dipingono il *dispotismo* come una forma di regnare che distrugge e atterra ogni virtú, che rompe l'ordine e i vincoli della societ , e che nulla sa produrre che di vizioso e di pessimo. Lo confondono infine colla *tirannide*, facendone di due un solo ed unico esistente. Distinguendoli intieramente l'uno dall'altra, separo il dispotismo dalla tirannia »<sup>134</sup>. Della ricorrenza di questa identificazione, specialmente negli ultimi decenni del Settecento italiano, le tragedie dell'Alfieri costituiranno un vero e proprio simbolo dagli altissimi toni letterari: l'identificazione di tirannide e dispotismo diverr  l'oggetto della sua « sacra rabbia » repubblicana nel *Della tirannide*. Ma nella denuncia alfieriana le componenti individualistico-moralistiche e d'introspezione psicologica prevalgono sulla riflessione specificamente rivolta alle idee politiche; ed   comunque chiaro l'intento di superare il riformismo illuminato mediante il rifiuto dell'ideale paternalistico-illuministico del « buon principe »<sup>135</sup>. Ma per il Gorani la « tirannide » non   altro che il dispotismo montesquiviano, vale a dire il dispotismo nella sua accezione negativa, la sua degenerazione. La tirannide — che   sempre dovere dei « filosofi » denunciare e condannare —   insomma « l'altra malefica forma di *dispotismo* », una « malefica arbitraria volont  » addirittura contrapposta all'ordine della natura<sup>136</sup>. La distinzione va fatta invece fra monarchia, come regime nel quale chi governa   condizionato dalle leggi costituzionali, e dispotismo, come regime nel quale il sovrano   la personificazione di una « volont 

<sup>133</sup> Sul Gorani si vedano i profili di E. Bonora (a cura di), *Letterati, memorialisti, viaggiatori del Settecento*, Milano - Napoli 1951 (cfr. « Profilo biografico », pp. 785-9); e di F. Venturi, *Illuministi italiani*, t. III: *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, Milano - Napoli 1958 (cfr. Nota introduttiva, pp. 481-494).

<sup>134</sup> [G. Gorani], *Il vero dispotismo*, Londra [ma Ginevra] 1770, t. I, p. 6.

<sup>135</sup> Cfr. M. Fubini, *Vittorio Alfieri e la crisi dell'Illuminismo italiano*, in *La cultura illuministica in Italia*, a cura di M. Fubini, Torino 1957, pp. 244-259; e F. Diaz, *L'idea repubblicana nel Settecento italiano fino alla Rivoluzione francese* (1971), ora in *Per una storia illuministica*, cit., pp. 458 sgg.

<sup>136</sup> *Il vero dispotismo*, cit., t. I, p. 8.

che da sé sola agisce senza consultare le altrui, che in sé racchiude tutta la legislativa ed esecutiva potenza e che, per virtù della piú forte attrazione, in sé riunisce e attrae tutto il vigore e le diramate forze del sovrano, del principe, del governo e di tutto lo stato, dipendendo dal proprio moto quello di tutta la macchina politica »<sup>137</sup>. L'idea di una forza illuminata è del resto un motivo ricorrente nell'ottica disincantata del Gorani della maturità: la si ritrova anche nelle sue *Ricerche sulla scienza dei governi*, in cui si afferma che « tutto dipende dalla forza », come « i fatti principali del secolo dimostrano »; e che la forza di gravità, « che è il *dispotismo* della natura, si manifesta nella politica, in cui i corpi piccoli sono attratti dalle masse grandi »<sup>138</sup>. « Se per forza io non intendessi che una efficacia dei desideri non sostenuta dal potere, allora altro non definirei se non il dispotismo dei fanciulli e dei vecchi »; e perciò « sempre furono assoluti quei sovrani i quali, scortati dalla ragione, fecero precedere il potere alla brama »<sup>139</sup>.

Il despota a cui pensa Gorani non è dunque altro che l'immagine personificata dell'assolutismo, l'essenza stessa del potere sovrano e assoluto. Del resto le « azioni dispotiche », come proprie di una volontà incondizionata, non sono prerogativa esclusiva del « governo di uno solo », ma prassi comune ai « governi dei molti », sia aristocratici che democratici: ché se qualche differenza vi può essere, « la differenza tutta consiste *dal piú al meno* »; se poi per addurre esempi il Gorani ricorre alla « feconda antichità », è solo perché « sarebbe odioso l'indagare le prove ne' presenti governi, principalmente se questi sono in Europa »<sup>140</sup>. È necessario, per l'illuminista milanese, che « una forza superiore e indivisibile, produttrice di tutte le azioni, operi senza contrasti », perché solo una « perfetta unità di azioni » consente la « pubblica armonia », cioè la « perfetta disposizione di ogni cosa che tende a produrre e a conservare il buon ordine e la tranquillità della società », e che dunque coincide con la pubblica utilità e felicità<sup>141</sup>. L'immagine di questo dispotismo, come « punto di assoluta volontà in cui gli interessi partico-

<sup>137</sup> Ivi, pp. 6-7.

<sup>138</sup> G. Gorani, *Ricerche sulla scienza dei governi*, Lausanna, Heubach, Durand, 1790, t. II, p. 213.

<sup>139</sup> Ivi, t. II, p. 3. E nell'introduzione al t. I, dichiarando lo scopo delle *Ricerche*, l'A. afferma l'intenzione di « esaminare e stabilire quei principi che *gli* sembrano i piú atti a procurare ai Principi *la maggior autorità possibile* e la maggiore possibile felicità ai popoli » (p. 3).

<sup>140</sup> *Il vero dispotismo*, cit., t. I, pp. 11-14.

<sup>141</sup> Ivi, pp. 15-6 e 7.

lari, quantunque fra loro divisi, si riuniscono come i raggi di un dato cerchio che vanno a intersecarsi al loro centro comune », tende a risolversi in una metafora ricorrente in Wolff, in Federico di Prussia e in genere nella cultura politica dell'assolutismo illuminato. Del resto confluiscono in Gorani echi delle dottrine politiche del giusnaturalismo moderno e continentale, della scienza politica di Montesquieu, nonché suggestioni così fisiocratiche come rousseauiane, in una vivace combinazione eclettica. Benché egli parta dal presupposto che ogni governo è sorto dalla rinuncia contrattuale, parziale o totale, alla libertà naturale, e che perciò, non avendo un'origine consensuale, il dispotismo « non abbia una validità legittima », esso — conclude — « può ciononostante essere una forma di governo »<sup>142</sup>.

In realtà Gorani assume la categoria montesquiviana del dispotismo in modo integrale per quanto riguarda la struttura del regime, ma in modo diametralmente opposto per ciò che riguarda la sua funzione. A questo proposito è significativo che egli critichi l'autore francese per quanto attiene al principio che muove il dispotismo: « se Montesquieu ed altri uomini grandi stabilirono il *timore* per l'anima del dispotismo, e la *virtú* quella di un popolare governo, perché mai non sarammi permesso di riporre il mio nobile edificio sopra questa base? ». E nell'eco di certe pagine della *République* di Bodin: « essi parlando del dispotismo altro non intendono che la tirannia; hanno ben ragione di stabilirne il timore per il principio motore: ma il mio governo fondato sopra la giustizia, l'unanime concorso de' desideri ed il pubblico contento, perché dovrà dunque riconoscere altra origine ed altro stimolo che la *virtú*? »<sup>143</sup>. Ma mentre nella scienza politica di Montesquieu sussiste un necessario rapporto di corrispondenza fra struttura del potere e sua funzione, nel Gorani questo rapporto risulta, in certo senso, sconvolto: la funzione tende a prescindere dalla struttura e, anzi, la funzione ottimale del potere politico è collegata ad una forma di governo riconosciuta « illegittima » per quanto attiene alle sue origini. Ciò a cui aspira Gorani è un *dispotismo della virtú*, nel quale quest'ultima non possa prescindere dalla ragione e in cui, anzi, l'una e l'altra siano valori coestensibili: « simil governo non trovando difficoltà nella volontà generale, tutte le di lui operazioni sono pronte, ferme, sicure perché fondate so-

<sup>142</sup> Ivi, pp. 3 e 8.

<sup>143</sup> Ivi, p. 18; si veda anche *Ricerche sulla scienza dei governi*, cit., t. I, cap. II (« Virtú »), pp. 4 sgg.

pra la ragione e la virtù »<sup>144</sup>. Si tratta insomma di giustificare un potere unitario, accentrato, assoluto, svincolato dalle leggi che esso stesso emana, esclusivamente in base al fine e all'efficacia dell'intervento riformatore. Ciò che si richiede a questa « volontà superiore alle leggi », se vorrà conservarsi, felicemente operare e tradursi in pubblica utilità, è di realizzare nella società civile il massimo possibile di « pubblica libertà naturale » contro i cattivi prodotti della società tradizionale: « benché superiore alle leggi, potendone formare e distruggere a suo grado, può elevarsi con una assoluta volontà uguale o migliore in bontà alle leggi stabilite, che il più delle volte e in più paesi possono essere cattivissime »<sup>145</sup>. L'ideale del *vero despota* è infine « quel medesimo soggetto tanto cantato da Platone; in cui riunendosi per una divina fortuna il sovrano potere e la filosofia, renderà la virtù vittoriosa del vizio » e saprà operare in modo tale che le passioni « possano altresì cangiarsi in cause produttrici della virtù »<sup>146</sup>. Questo *vero despota* « è una forza formidabile, che distrugge ogni altro potere, ma che però, ben lungi di spaventare chi ne considera la struttura, può esser l'origine la più facile della pubblica prosperità, se colui in cui sono riunite tante forze viene regolato dalla virtù e dalla cognizione de' veri mezzi per mantenersi »<sup>147</sup>.

La formula goraniana del *dispotismo della virtù* fa scuola; e comunque l'idea circola in Europa, rivelando — e va ricordato qui una volta per tutte — come il fascino intellettuale esercitato dall'ideale platonico costituisca indubbiamente una delle componenti dell'ideologia assolutistico-illuminata. Quando ad esempio esalta il « despotisme heureux de la vertu qui veut commander seul et sans partage, sous l'empire des loix pour arracher les peuples à l'empire des tyrans subalternes », il De Lanjuinais si rivolge a Giuseppe II e al suo radicale programma di riforme: « il n'y eut jamais Monarque qui sçut réunir à un si haut degré de perfection l'ensemble de toutes les qualités éminentes qui conspirent à l'envi »<sup>148</sup>. La « virtù » a cui si riferisce Gorani (o il De Lanjuinais)

<sup>144</sup> *Il vero dispotismo*, cit., p. 14 e anche p. 224.

<sup>145</sup> Ivi, pp. 7 e 14.

<sup>146</sup> Ivi, pp. 26-7 e 21.

<sup>147</sup> Ivi, p. 7.

<sup>148</sup> J. De Lanjuinais, *Le Monarque accompli, ou prodiges de bonté, de savoir et de sagesse qui font l'éloge de sa Majesté Impériale Joseph II, et qui rendent cet Auguste Monarque si précieux à l'humanité*, Lausanne, J.-P. Heubach, 1774, t. II, p. 101. È da notare che l'opera del De Lanjuinais (sostenitore deciso della tolle-

ha poi lo stesso significato che le attribuiscono Pietro Verri come Helvétius, Voltaire come Federico di Prussia, d'Holbach come Diderot<sup>149</sup>. Si tratta cioè di una « virtù » ormai sottratta ai condizionamenti di una tradizione religiosa e soprattutto confessionale, rivolta invece alla prospettiva razionalistico-illuministica dell'utilità individuale e collettiva, della felicità privata e pubblica. Nella dimensione eudemonistica dell'etica illuministica, già preparata dal razionalismo giusnaturalistico, viene insomma assorbito ogni significato positivo e pubblico di quella virtù che Montesquieu aveva contribuito a definire come « virtù politica, che è la virtù morale nel senso che è diretta al bene generale »<sup>150</sup>, anche in un regime assolutistico. Applicata al *vero despota* del Gorani, questa « virtù politica » deve necessariamente esprimersi nella forza delle leggi (che del resto, come ricorda anche Montesquieu, sono destinate a tenere « la place de toutes ces vertus, dont on n'a aucun besoin »<sup>151</sup>). Sicché la « cognizione de' veri mezzi » di cui parla Gorani, vale a dire lo strumento legislativo accompagnato dall'apparato amministrativo-esecutivo dello Stato assoluto, è ciò a cui si riferiscono concordemente tutti coloro che sollecitano l'intervento riformatore. La sostanziale compatibilità di

ranza religiosa, dell'abolizione della tratta dei negri, della soppressione graduale dei conventi, della pacificazione internazionale, ecc.) fu proscritta in Francia nel maggio del 1776.

<sup>149</sup> Cfr. P. Verri, *Discorso sulla felicità*, in *Discorsi*, Milano, Marelli, 1781, p. 141: « mi si cercherà pure cosa io intenda significare colla parola *Virtù*. Io non intendo di comprendere sotto questo vocabolo gli atti del culto religioso, ma unicamente di significare quella classe di azioni che per consenso generale degli uomini in ogni luogo costantemente furono considerate virtuose, perdonare generosamente all'inimico, esser fedeli, grati, liberali, umani, valorosi, giusti; e per comprendere il tutto più brevemente, l'esercitare gli atti utili in genere agli uomini. Perciò l'animo virtuoso sarà quello che ha un costante desiderio di fare utili in generale gli uomini ». Analogamente il *De l'esprit* di Helvétius, che riassumeva la virtù nel « desiderio della felicità generale » (su questo aspetto caratteristico del concetto di virtù nell'etica illuministica cfr. C. A. Viano, *Etica*, Milano 1975, pp. 74-81). Questo è anche il significato della « virtù non comune » dei « principi buoni » di cui parla Federico di Prussia nel suo *Anti-Machiavel* (cfr. *Anti-Machiavel*, trad. it. in Voltaire, *Scritti politici*, cit., Appendice, p. 1033). Che poi, in questo senso, potessero esistere « princes vertueux » non lo negava Diderot, né Montesquieu, il quale semmai soggiungeva che la circostanza « non è affatto rara » (cfr. *Esprit des lois*, L. III, cap. V; ediz. cit., t. I, p. 31); e proprio questa caratteristica consentiva a d'Holbach, analogamente al Muratori, di identificare il sovrano illuminato come appunto « fatto per esser la guida, il pastore e il padre dei suoi sudditi » (cfr. *Éthocratie*, ediz. cit., p. 8 dell'« Avertissement »).

<sup>150</sup> *Esprit des lois*, L. III, cap. V (ediz. cit., t. I, p. 32).

<sup>151</sup> Ivi (p. 31).

riforme illuministiche e struttura assolutistica è del resto idea dominante alle più diverse latitudini dalla Lombardia alla Russia alla Danimarca, da Parigi a Berlino a Vienna.

##### 5. - DISPOTISMO, « RIVOLUZIONE » E ASSOLUTISMO RIFORMATORE.

A molti insomma le riforme apparivano, per varie ragioni, caratteristica manifestazione operativa dell'assolutismo più che di ogni altro regime; in particolare poi se la questione verteva sui corpi politici di grandi proporzioni. È significativa al proposito una *Lettre de Vienne* in cui Condorcet, fingendosi suddito dell'imperatore Giuseppe II d'Austria, scrive ad un corrispondente francese che « il governo di uno solo ha senza dubbio degli inconvenienti che un governo popolare non ha, ma questi inconvenienti sono compensati da vantaggi molto reali; e credo che, vista la difficoltà di operare delle riforme in un governo popolare, la bilancia in uno Stato in cui una grande riforma fosse necessaria, penderebbe spesso in favore della monarchia. Ecco la mia professione di fede, e la mia apologia. Io non amo più di voi il dispotismo; ma mi sforzo di giudicare a sangue freddo i re come gli altri uomini »<sup>152</sup>. Si tratta, come si vede, d'una valutazione molto netta ed eloquente, che del resto si salda all'equilibrato giudizio sulla funzione storica dell'assolutismo illuminato che lo stesso Condorcet avrebbe provveduto a dare nel suo famoso *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Perché individuandone in lucida sintesi le componenti strutturali ed i caratteri, non meno che i reali e storici effetti, egli riconosceva che questo modello politico, questa « autorità quasi arbitraria, rattenuta dall'opinione, regolata dai lumi, mitigata dal suo stesso interesse, ha spesso contribuito ai progressi della ricchezza, dell'industria, dell'istruzione, e talvolta perfino della libertà civile »<sup>153</sup>. In questo tanto speciale quanto nuovo e positivo « genere di dispotismo, di cui né i secoli precedenti né le altre parti del mondo hanno offerto esempi », non soltanto — osservava Condorcet — « l'interesse della prosperità pubblica si confonde spesso con quello del despota », ma addirittura, per la stessa politica assolutistica di progressivo contenimento dei poteri del clero e della no-

<sup>152</sup> Cfr. in M. Da Passano, *Un inedito di Condorcet: la "Lettre de Vienne"*, in « Studi settecenteschi », I (1981), fasc. 1, p. 280.

<sup>153</sup> A. N. M. de Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, trad. it., introd. e note di M. Minerbi, Torino 1969, p. 122 (ma cfr. tutta la « Nona Epoca »).



biltà, « ne risultava nelle leggi uno spirito di eguaglianza » e, con ciò, un rispetto indubbiamente maggiore per la « qualità di uomo » propria di ogni suddito<sup>154</sup>.

Semmai il problema del dispotismo, come esercizio di un'autorità illimitata e arbitraria, sembra nuovamente generarsi — in verità ormai alla fine del secolo XVIII — all'interno dell'assolutismo riformatore, per la logica necessità che lega assieme filosofia delle riforme e potere assoluto; e riproporsi come prodotto, estraneo e illegittimo insieme, di un concepimento ideologicamente rifiutato. Non si tratta di un divorzio tra assolutismo e riforme, ma piuttosto della conseguenza di uno stile e della logica intrinseca al funzionamento di un assoluto *Etat-machine* che si ponga con rigorosa razionalità al servizio di un intellettualistico disegno innovatore. Il conflitto da cui rinasce il problema del dispotismo — ma in termini ormai diversi rispetto all'esperienza politica e intellettuale precedente — tende semmai a contrapporre un'ideologia intransigente dell'intervento riformatore all'ideologia moderata delle riforme: a rendere incompatibili, da un lato, il carattere « intollerante » di quell'intervento quando sia animato da un'aspirazione « totalizzante » e, dall'altro, il carattere moderato che sempre accompagna il gradualismo riformatore quando sia consapevolmente fondato sulle peculiarità irriducibili delle singole realtà, concrete e storiche, delle *provinces* e delle *nations*, non meno che sui tradizionali diritti dei ceti. Era del resto suscettibile di molteplici applicazioni l'avvertimento — ribadito anche dall'*Encyclopédie méthodique* — che la *tyrannie*, « dernier excès du gouvernement monarchique et despotique », può presentarsi in due maniere differenti: « une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement, et une d'opinion, qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation »<sup>155</sup>. Non era proprio la stessa cosa che pensava il Linguet quando scriveva che « les seuls vrais gouvernements despotiques sont ceux où les loix éprouvent des révolutions »<sup>156</sup>, ma indubbiamente la connessione fra *despotisme* e « innovations et réformes violentes » era già nell'aria nella seconda metà del Settecento.

Che riguardo a tutto ciò la divaricazione fra ideologia radicale e

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Cfr. la voce « Tyrannie », in *Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières. Economie politique et diplomatique*, cit., t. IV (1788), p. 577.

<sup>156</sup> Cfr. S.-N.-H. Linguet, *Théorie des loix civiles* ecc., cit., t. II, p. 200, ed anche t. I, pp. 36-8.

ideologia moderata delle riforme sia alla fine percepita realmente come tale da molti contemporanei, è indubbiamente vero piú per il « dispotismo » riformatore di Giuseppe II d'Austria che per il metodo di governo di qualunque altro sovrano illuminato d'Europa. « Poiché il bene — egli scrive — non può essere che uno solo, vale a dire quello della generalità o del maggior numero, e poiché le province della monarchia, costituendo un solo corpo, non possono egualmente avere che un unico fine, bisogna necessariamente far cessare tutte le gelosie e tutti i pregiudizi che fino a questo momento hanno causato tante vane controversie pubbliche tra le province e le nazioni e fra i rispettivi dipartimenti. A questo fine ci si deve ben convincere dell'idea che nel corpo di uno Stato, come nel corpo umano, il tutto soffre quando anche una delle sue parti è malata, e che tutte le altre devono di conseguenza contribuire a guarirla anche del minimo male che possano avvertire; che a tal proposito non vi dev'essere nessuna differenza tra nazione e nazione, fra religione e religione, e che tutti i cittadini della monarchia debbono sforzarsi come fratelli a diventare reciprocamente utili »<sup>157</sup>. Questa volontà riformatrice investe la realtà dei territori dell'impero secondo le linee di un ampio e generale disegno egualitario e accentratore, conforme nel suo spirito ai valori illuministici, ma non per questo contrastante con (bensí anzi prodotto da) la logica evolutiva di un regime assolutistico. Ogni singolo deve essere convinto « che l'interesse del maggior numero deve sempre prevalere sull'interesse proprio, come su quello di ogni altro particolare e anche su quello del sovrano stesso quando questi si consideri come semplice individuo. Ciascuno deve convincersi dell'idea che, quantunque il suo particolare vantaggio non appaia forse coincidente fin dal primo momento con ciò che è utile alla generalità, tale nondimeno deve risultargli necessariamente in seguito, visto ch'egli è membro di questa generalità »<sup>158</sup>. A

<sup>157</sup> Cfr. *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, troisième série, 1700-1794, t. XII (contenant les ordonnances du 10 janvier au 23 décembre 1786), a cura di P. Verhaegen, Bruxelles 1910, pp. 335-6 (« Disposition de sa Majesté Impériale et Royale, adressée aux chefs des départements, sur la manière de traiter les affaires publiques »). E ivi, p. 336: « le monarque lui-même, comptable à chaque individu de sa gestion, ne peut dans l'administration des fonds publics qui ne lui appartiennent pas, ni écouter sa prédilection pour personne, ni accorder des libéralités, même aux nécessiteux, à moins que le patrimoine, qu'il possède comme particulier, ne le mette en état de se procurer ce plaisir et d'exercer cette vertu, vraiment digne de tout homme qui est bien partagé du côté de la fortune ».

<sup>158</sup> Ivi, p. 338.

una monarchia illuminata, e solo ad essa, deve perciò spettare il compito di tradurre nelle sue pratiche applicazioni il principio-valore dell'« utilità della generalità », nel senso che « une bonne fois la monarchie ne fasse qu'une province égale dans toutes les dispositions et charges », con l'obbiettivo di fare, degli amministrati, « une masse dirigée également »<sup>159</sup>. Perciò è necessario « che gli oneri siano uguali, che il nobile, il borghese e il contadino contribuiscano in una giusta proporzione. Se qua e là si trovasse, come potrebbe accadere, qualcuno che gode di eccessivi agi, bisognerebbe renderlo uguale agli altri. In compenso la giustizia esige la stessa cosa nei confronti di chi risultasse gravato di eccessivi oneri »<sup>160</sup>. Le ragioni di Giuseppe II sembrano perfino interpretare le posizioni più avanzate dell'ideologia illuministica della *philosophie*: « con la nascita non ereditiamo altro dai nostri genitori che la vita animale; così fra re, conte, borghese, contadino, non vi è la benché minima differenza »; e considerato che, « in tutto, non vi sono nemmeno duecentomila privilegiati dei due primi ordini, confrontate questo numero con quello di venticinque-ventisei milioni di anime e giudicate voi la questione »<sup>161</sup>. Sicché si comprende come i progetti del sovrano austriaco potessero suscitare consenso ed entusiasmo fra gli spiriti radicali ed intransigenti del pensiero illuministico; e di lui un contemporaneo potesse scrivere che « mai sovrano è apparso avere più sane cognizioni sulla natura e sull'effetto dei privilegi, né condotta meglio ragionata o più ferma a questo riguardo, quanto l'imperatore »<sup>162</sup>. Ma così come le idee di « riforma » e di « rivoluzione » non sono distinte da netti confini nella coscienza politica di Giuseppe II, allo stesso modo non lo sono nell'immagine del suo sistema quale viene percepita dai contemporanei. Se da un lato lo si chiama « il gran riformatore », dall'altro Antonio de Giuliani non manca di met-

<sup>159</sup> Cfr. in E. Walder, *Zwei Studien über den aufgeklärte Absolutismus*, in « Schweizer Beiträge zur Allgemeine Geschichte », Band XV (1957), p. 152, nota 34. Entrambi questi saggi (I: *Aufgeklärter Absolutismus und Revolution*, pp. 134 sgg.; II: *Aufgeklärter Absolutismus und Staat. Zum Staatsbegriff der aufgeklärten Despoten*, pp. 156 sgg.) sono da vedere per la concezione dello Stato di Giuseppe II d'Austria in confronto a quella sia di Leopoldo di Toscana, sia di Federico di Prussia; e il primo saggio, in particolare, per quegli aspetti delle monarchie illuminate che più facilmente potevano essere assimilati, nell'immagine che ne avevano i contemporanei, ai programmi dell'Assemblea Nazionale francese dell'Ottantanove.

<sup>160</sup> Ivi, p. 152, nota 34.

<sup>161</sup> Ivi, p. 153, note 35 e 38.

<sup>162</sup> Ivi, p. 152, nota 34.

tere in luce il caratteristico aspetto dell'*accelerazione* nella politica giuseppina, che è poi la più diretta conseguenza del continuo intervento dell'imperatore nei più diversi campi dell'amministrazione e dell'intera vita civile e sociale: « in oggi, un'*inaspettata rivoluzione* condotta ed *accelerata* dal più degno dei monarchi annunzia un *felice cambiamento* nell'estensione de' suoi dominii »<sup>163</sup>.

Anche per questa via la sfiducia del sovrano viennese nell'autonomo e graduale sviluppo dei Lumi<sup>164</sup> si rivela indubbiamente come uno dei principali presupposti di quella « rivoluzione ... accelerata » che necessariamente richiede una risposta conseguente da parte di tutto l'apparato statale e un funzionamento adeguato di tutti gli ingranaggi della macchina assolutistica. « Ho cercato — egli scrive — di ispirare a tutti i servitori dello Stato l'amore che io provo per il bene generale e lo zelo che mi anima nel procurarlo; da ciò consegue necessariamente che, sul mio esempio, ciascuno non debba avere altro fine, in tutte le sue azioni, che l'utilità e il benessere del maggior numero » e « volga senza sosta la propria attenzione verso tutto ciò che può contribuire a migliorare il destino e il benessere dei suoi concittadini, al servizio dei quali noi tutti siamo chiamati »<sup>165</sup>. E però, alla fine, l'imperatore lamentava di non avere a disposizione un potere ancor maggiore e una macchina statale ancor più efficiente: « non trovo qui che difficoltà e motivi di amarezza — scriveva al fratello Leopoldo di Toscana, riferendosi alla mancata rispondenza dell'apparato burocratico — vi è un'assoluta mancanza di uomini capaci d'intendere e di volere, quasi nessuno è mosso da zelo per il bene della patria. Non ve n'è uno solo capace di mettere in pratica le mie idee ». E in altra occasione confidava: « talento a parte, faccio ciò che posso e nessuno mi può rimproverare di trascurare alcunché; ma nessuno mi aiuta, né nel disegno generale né nei piani particolari. Gli uffici, le direzioni, la nobiltà, la borghesia, i preti e i monaci non s'intendono fra loro che su un solo punto: bloc-

<sup>163</sup> Cfr. A. De Giuliani, *Riflessioni politiche sopra il prospetto attuale della città di Trieste* (1785), in *Riformatori lombardi del Settecento*, a cura di F. Venturi, Torino 1978, t. II, p. 419 (corsivi aggiunti).

<sup>164</sup> È ciò che assai opportunamente ha sottolineato F. Venturi (*L'età di Giuseppe II*, Torino 1982, disp. univ., p. 261): « quel che gli mancava era proprio la fiducia nell'autonomo, graduale sviluppo dei lumi, la certezza che essi erano in grado di trionfare anche se egli non fosse intervenuto ogni istante, la convinzione che essi erano alla lunga capaci di vincere gli ostacoli che incontravano sulla propria strada ».

<sup>165</sup> Cfr. *Recueil des ordonnances* ecc., cit., pp. 334 e 335.

care le ruote della macchina. Le risorse dello Stato non sono così grandi come si crede »<sup>166</sup>.

Non si può certo dire che l'illuminista milanese Pietro Verri male interpretasse il pensiero dell'imperatore d'Austria quando, nell'immaginario *Dialogo fra l'imperatore Giuseppe II ed un filosofo*, gli faceva dire che « il clero, i ministri ed i nobili sono tre corpi che opprimono l'umanità e legano le mani ai monarchi, e che non era sperabile una felice rivoluzione se non rimediando a questi abusi »<sup>167</sup>. Il problema era dunque di operare una « felice rivoluzione »; ma perché essa risultasse davvero « felice » era necessario che i modi e i mezzi fossero non solo adeguati al fine ma anche rispettosi della realtà umana e storica alla quale dovevano applicarsi. « Conveniva venire ad una scossa — afferma ancora Giuseppe II nel verriano *Dialogo* sopra ricordato — ad un generale terremoto, esporsi all'odio, alla maldicenza, incutere spavento e timore, ed inalberare avanti agli occhi attoniti dei sudditi una volontà sovrana irresistibile che, rovesciando le leggi, i sistemi e le opinioni sino a quel tempo rispettate, riducesse gli uomini in uno stato di stordimento e d'indifferenza. Questo fu il mio progetto, e credo che fosse il solo mezzo per ottenerne il fine »<sup>168</sup>. Ma era proprio sui mezzi e sui modi che sarebbe venuto a mancare il consenso di gran parte dell'opinione pubblica illuminata, sui quali essa avrebbe preteso di influire con il proprio consiglio ed eventualmente di esercitare un controllo, ché altrimenti il costo umano sarebbe risultato eccessivo e sarebbe stato pagato, « al presente », in termini di inevitabile disordine: « forse da questo disordine ne potrà venire un bene — conclude il *filosofo* che dialoga con Giuseppe II —; forse le generazioni venture ne staranno meglio; ma con questo *forse* la generazione attuale tutta, senza alcun *forse*, ne soffre il danno »<sup>169</sup>. Il dissenso riguardava dunque modi e mezzi di funzionamento del sistema statale, l'esecuzione dei progetti, ma certo anche qualcosa di più che la maniera di eliminare quel che Voltaire aveva definito « il potere assoluto in quarto o quinto grado ». E tuttavia ciò che Verri soprattutto denunciava erano le « mani ese-

<sup>166</sup> Cfr. in S. K. Padover, *Joseph II, l'empereur révolutionnaire, 1741-1790*, cit., pp. 149-150.

<sup>167</sup> P. Verri, *Dialogo fra l'imperatore Giuseppe II ed un filosofo* (1790), in *Scritti vari* ordinati da G. Carcano, Firenze 1854, vol. II, p. 69.

<sup>168</sup> Ivi, p. 71.

<sup>169</sup> Ivi, p. 78.

cutrici », il « potere intermedio ministeriale », responsabile di « tutti i mali che accompagnano un rapido cambiamento d'ordine »: « se nella esecuzione avessero mostrato ai popoli il fine retto e benefico delle operazioni! Se con dolcezza e umanità avessero temperato i parziali danni che recar deve ogni rivoluzione di sistema, sebbene la più felice! »<sup>170</sup>.

Negato ai modi e alla pratica di governo, il consenso restava, tuttavia, circa i fini e i principi della politica del sovrano illuminato. Ancora nel 1790, Verri sintetizzava in maniera estremamente lucida e rivelatrice i caratteri della politica giuseppina per ciò che riguarda i principi: i quali — scriveva — non si sarebbero dovuti adottare « perché estremi, ma non deformi, in vista della nobiltà del fine che [Giuseppe II] si proponeva; felice dispotismo quello che, scuotendo l'umanità giacente nel letargo, la desta a conoscere la dignità propria, a fuggir dalla miseria per abbracciare la ragione e la virtù »<sup>171</sup>. Sarebbe forse bastato che il potere assoluto e illuminato si fosse applicato con moderazione a garantire l'« inviolabile proprietà, essendo questo il fine unico di ogni governo », che cioè « ogni uomo fosse in avvenire sicuro sotto la protezione della legge e nella persona e nei beni », dal momento che « sotto di una monarchia giusta ogni uomo può dire d'essere sicuro di conservare la libertà personale, sintanto ch'ei non abbia offesa una legge scritta e proclamata »<sup>172</sup>. Ma la filosofia al potere, rivoluzione pur « felice » nei suoi principi, poteva cangiarsi in una « rivoluzione funesta » al momento di tradursi in pratica politica: Giuseppe II non avrebbe compreso, ad onta del suo stesso giudizio disincantato e scettico sull'esito delle rivoluzioni<sup>173</sup>, « che una contemporanea ed universale distruzione delle leggi e delle pratiche d'un paese

<sup>170</sup> P. Verri, *Orazione funebre per Giuseppe II imperatore e re* (1790), in *Scritti vari*, cit., vol. II, p. 44; e, ivi, anche *Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790*, p. 32; ma la critica ai poteri intermedi è particolarmente ricorrente in tutti gli scritti di questo periodo e frequente in tutte le opere del Verri.

<sup>171</sup> *Orazione funebre per Giuseppe II* ecc., cit., p. 43. Sui caratteri della concezione eudemonistica verriana, si veda E. Sala di Felice, *Felicità e morale in Pietro Verri*, Padova 1970.

<sup>172</sup> *Pensieri sullo stato politico del Milanese* ecc., cit., pp. 18 e 20.

<sup>173</sup> « Il faut souhaiter que les hommes qui sont en mesure de diriger l'instruction et les opinions des peuples leur fassent comprendre que la plupart des révolutions ont été déchainées par quelque ambitieux qui se servent d'eux comme d'outils pour leurs desseins égoïstes » (cfr. in S. K. Padover, *Joseph II, l'empereur révolutionnaire* ecc., cit., p. 311).

è un rimedio peggior del male », inevitabilmente destinato a distruggere ogni cosa « in un colpo »<sup>174</sup>. La logica evolutiva dell'assolutismo illuminato sembrava in tal modo generare in sé l'aspirazione totalizzante del dispotismo illuminato, provocando così un dissenso avvertibile e misurabile in termini realistici, dal momento che « i sistemi automatici e regolari al primo aspetto, talvolta riescono ineseguibili »<sup>175</sup>.

A questa sorta di « smascherato dispotismo » si rivolgeva la denuncia dell'illuminismo lombardo — di cui, non senza una vena di sopravvenuta preoccupazione conservatrice, si faceva sensibile interprete Pietro Verri — volto a recuperare, del riformismo, appunto l'elemento moderato come carattere imprescindibile di sviluppo ordinato e di vero progresso. Se ancora nel 1780 Pietro Verri non sembrava escludere un processo politico-amministrativo all'insegna della continuità tra il governo assolutistico di Maria Teresa d'Austria e quello di Giuseppe II, pur cogliendo la diversità di stile e di orientamenti dei due sovrani<sup>176</sup>, dieci anni dopo era invece indotto a radicalizzare la discontinuità, e così a rivalutare quell'immagine positiva di un'Imperatrice, di un *gouvernement* e di un'intera epoca ispirata a valori progressivi, che Paolo Frisi aveva celebrato nel suo Elogio di Maria Teresa<sup>177</sup>. Insomma la distinzione e, al limite, contrapposizione tra l'immagine del « buon

<sup>174</sup> *Pensieri sullo stato politico del Milanese* ecc., cit., p. 11.

<sup>175</sup> Ivi, p. 15. Sui problemi del dispotismo e della tutela costituzionale dei diritti individuali si veda anche Ch. Dipper, *Dispotismo e costituzione: due concetti di libertà nell'illuminismo milanese*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, a cura di A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi, Bologna 1982, vol. II (*Cultura e società*), pp. 863-902.

<sup>176</sup> Cfr. una lettera di Pietro ad Alessandro Verri (23 dic. 1780) in *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, a cura di E. Greppi e A. Giulini, Milano 1923-8, vol. XI, p. 220: « da una parte della bilancia v'è la venerazione dell'Augusta Madre; dall'altra vi sono le proprie idee già manifestate diverse; vedremo dove caderà ». Ma il carteggio è di grande interesse per la percezione del complesso rapporto psicologico-politico tra Verri e la politica assolutistico-illuminata e centralistica di Giuseppe II.

<sup>177</sup> P. Frisi, *Elogio di Maria Teresa imperatrice* (pubblicato la prima volta anonimo, a Pisa, J. Grazioli, 1783), Milano 1981 (« Quaderni di Palazzo Sormani », n. 4), nel quale si trova però tutto quel che di più e d'altro è stato opportunamente messo in luce da G. Barbarisi nella sua Introduzione. Ma sull'assolutismo della concezione teresiana e sul suo sviluppo si veda W. Ogris, *Maria Theresia und die Entfaltung des Absolutismus in Österreich*, in *Diritto e potere nella storia europea*. Atti in onore di Bruno Paradisi, Firenze 1982, vol. II, pp. 867-882.

governo » teresiano e quella dell'« intollerante » regime giuseppino <sup>178</sup>, traeva ideologico alimento dalla tendenza ad esaltare le idee illuministiche dei diritti individuali e dell'autorità delle leggi non già nell'ottica della continuità di un processo accentratore sia pure contrassegnato da modi e ritmi necessariamente differenti, bensì in quella dei valori delle autonomie locali e di una tradizione ritenuta capace di aprirsi autonomamente alle istanze di un illuminato rinnovamento. Ma, ormai alla fine del secolo, anche gli eventi rivoluzionari d'Oltralpe contribuivano a far maturare la divaricazione prospettica tra la funzione positiva dell'assolutismo riformatore e quella negativa del dispotismo riformatore.

In questa prospettiva l'idea delle riforme, come principio del movimento della *machine*, si convertiva nell'assoluta necessità che condizionava il funzionamento della macchina statale, con la conseguenza che il principio stesso della « pubblica felicità » tendeva ad apparire dispotico e arbitrario. Così poteva risultare che nella sistematica noncuranza — se non proprio nel disprezzo — delle tradizioni e della moderata cautela amministrativa, l'ideale eudemonistico e filantropico si separasse dalla ragionevole utilità e dalle ragionevoli necessità degli uomini. Entrava in crisi la stessa immagine di ordine che, come criterio unitario, sociale ed etico-politico ad un tempo, aveva integrato e quasi ideologicamente unificato i differenti modi d'essere dell'assolutismo illuminato in gran parte d'Europa. L'ordine illuminato, fondato su un equilibrato rapporto fra società civile e società politica, si rivelava immagine utopica ormai incapace di costituire un punto di riferimento sicuro e costante. L'ordine voluto e imposto da una « dispotica » autorità riformatrice non corrispondeva più all'immagine di ordine sociale accarezzata dalla cultura del riformismo moderato; l'ordine imposto, anzi, non poteva che produrre disordine, venendo meno la cognizione degli interni rapporti che reggono pur sempre una complessa e mutevole realtà sociale. Finiva in tal modo per diventare dominante, nell'immagine complessiva, una sorta di equivalenza fra il principio stesso del dispotismo riformatore e il principio della rivoluzione: equivalenza percepita sulla base della simiglianza d'effetti di « disordine », qui addirittura costitutivo, là provocato da un ordine imposto al di fuori di ogni gradualità.

<sup>178</sup> Cfr. in questo senso il giudizio di Pietro Verri sul regno di Maria Teresa, comparativamente con quello su Giuseppe II, in *Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790*, cit., p. 11.



La fase storica conclusiva dell'assolutismo illuminato sembrava così mettere in luce ciò che implicitamente era già presente nel suo sviluppo ideologico precedente. In linea di massima, nel panorama delle tendenze, pur complesso e da delineare con ogni opportuna cautela, la preferenza valutativa per il riformismo riverberava un orientamento svalutativo e oppositivo non soltanto nei confronti dell'idea tradizionale di dispotismo, bensí anche, nel sentimento di molti, di quella speciale e nuova forma di dispotismo che era la *rivoluzione* nel suo duplice aspetto, politico e sociale. Ma con ciò il *dispotismo* era destinato ad assumere significati e contenuti ideologici riferibili ad un mutato orizzonte culturale e storico, ormai sempre piú estraneo alla vicenda dell'assolutismo illuminato sei-settecentesco.

## CAPITOLO IV

### “ÉTAT-MACHINE” E “SYSTÈMES EN POLITIQUE”. IL PRINCIPIO DI EQUILIBRIO NELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI E NELLA POLITICA INTERNA

#### 1. - STATO-COME-MACCHINA E « SYSTÈMES EN POLITIQUE ».

Solo alla fine del secolo XVIII si va affermando la convinzione che la felicità degli Stati non dipenda dai « modelli astratti » elaborati dai « philosophes spéculatifs ». Proprio a causa di quelle « spéculations métaphysiques » — scriveva all'inizio del XIX secolo lo storico della politica Heeren, un autorevole esponente della Scuola di Gottinga — « ci si abituò sempre più a considerare lo Stato come una macchina; e siccome si parlava sempre di macchine di Stato, ne risultò l'opinione perniciosa che si possa smontare e rimontare queste macchine altrettanto bene quanto ogni altra. Si dimenticò quindi che non sono semplici forze meccaniche quelle che agiscono qui, bensì forze intellettuali ... Voler stabilire una costituzione che porti in se stessa la garanzia della propria durata è un'assurdità molto più grande ancora di quella di voler inventare il moto perpetuo »<sup>1</sup>.

Oltre a denunciare l'inadeguatezza di quei « modelli astratti » a cogliere la « costituzione reale » e l'« esprit du gouvernement et de l'administration », le considerazioni di Heeren non escludono affatto che essi possano essere suscettibili di un esito dispotico. Ma, quali che fossero le forze generatrici del dispotismo, l'idea dello Stato-come-macchina, comune a tanta parte dell'esperienza intellettuale dell'assolutismo illuminato tra Seicento e Settecento, non era di per sé coinvolta nella critica al

<sup>1</sup> A. H. L. Heeren, *Sur l'origine, les progrès et l'influence des théories de la politique dans l'Europe moderne*, trad. franc. in *Mélanges historiques et politiques*, Paris, Treuttel et Wärtz, 1817, pp. 102-4.

dispotismo piú di quanto venisse positivamente collegata alla filosofia dell'assolutismo riformatore. Lo dimostrava, tra l'altro, l'idea della *Statistik* di un notissimo pubblicista come lo Schlözer, la cui concezione assolutistico-illuminata e marcatamente antidispotica si fondava sul presupposto che « il modo piú istruttivo di esporre una teoria dello Stato è quella di considerarlo come una macchina molto complessa che si muove in una direzione determinata »<sup>2</sup>.

L'immagine « meccanica » dell'organizzazione statale si rivelava piuttosto come una delle piú efficaci manifestazioni del grande sogno settecentesco, rinnovatosi nel Settecento, di costruire scientificamente la politica secondo le prospettive convergenti del razionalismo giusnaturalistico e del nuovo metodo empiristico e sperimentalistico, da Hobbes a Wolff, da Hume a Montesquieu. Che della politica si potesse fare scienza lo scriveva Hume nel 1741 e ancora mezzo secolo piú tardi gli si rimproverava semmai di aver limitato questa sua convinzione alla sola politica interna, quando « le stesse argomentazioni di carattere generale, cosí irresistibilmente enunciate da questo acuto e profondo scrittore per dimostrare che la politica può essere ridotta a scienza, si applicano alla politica estera tanto bene che a quella interna »<sup>3</sup>. Comunque, in generale, la metafora meccanicistica esprime efficacemente l'esigenza ordinatrice e scientifica che pervade la politica del Settecento; e l'affermazione di Montesquieu, che « lo Stato è una grande macchina »<sup>4</sup>, non rimane certo isolata, ma viene anzi sviluppata e quindi collegata in modo esplicito con il concetto di equilibrio. Valga, tra i tanti esempi meno noti, quello di Niccolò Donato, il cui trattato su *L'uomo di governo* fu anche tradotto in francese: « non è altro, un Governo, che una gran macchina, la quale si muove con leggi di evidente meccanica, attesoché gli

<sup>2</sup> A. L. Schlözer, *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*, Göttingen 1793, pp. 3-4 e cfr. inoltre pp. 99 e 175. Si vedano in proposito C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Firenze 1968<sup>2</sup>, p. 158; L. Krieger, *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*, Boston 1957, pp. 77-8; L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975, pp. 351-2.

<sup>3</sup> H. Brougham, *Balance of Power* (1803), in *Works*, London - Glasgow 1855-1861, t. VIII (cfr. la trad. it. parziale in L. Bonanate, *Equilibrio internazionale e teoria delle relazioni internazionali*, litogr., Torino 1974, p. 81). Di Hume cfr. *Che la politica può essere ridotta a scienza*, in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, cit., pp. 188-206.

<sup>4</sup> Cfr. la lettera di Montesquieu a \*\*\* (9 luglio 1753), in *Oeuvres complètes*, ed. A. Masson, cit., t. III (Correspondance), p. 1468. Si veda, in argomento, ciò che già scriveva E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, Firenze 1974 (rist. an. dell'ediz. 1936), pp. 40 sgg.

statuti suoi eccitano o raffrenano i troppo tardi o i troppo celeri movimenti che insorgono nel suo interno sistema, mantenendovi in un perfetto equilibrio l'interna ordinazione; e le massime particolari dirette alla [massima] generale conservano l'unione di ogni sua parte, regolano in esso la condotta con ciò che esternamente gli si riferisce, e producono quel principio di moto che lo spinge al mantenimento della felice sua esistenza. Così da questo continuo esercizio, secondo la forma della sua istituzione, si produce in esso una meccanica subordinazione e direzione, che a guisa appunto dell'accennata macchina eseguisce perfettamente, quasi da per sé e senza pena, quei movimenti nei quali sin da principio si è abituato »<sup>5</sup>.

Anche se nemmeno la Restaurazione rinuncerà a riferirsi all'equilibrio come criterio empirico nella politica internazionale, tuttavia il Romanticismo avverserà decisamente l'ideologia razionalistica della *balance*, considerandola appunto una tipica espressione del modo meccanicistico di concepire la politica tra Seicento e Settecento<sup>6</sup>. Assumesse caratteri-

<sup>5</sup> N. Donato, *L'uomo di governo*, Verona, Ramanzini, 1753, trattato II, cap. III, p. 279. L'ediz. francese, a cura del Robinet, esce col titolo *L'homme d'Etat*, ouvrage traduit de l'italien en français avec un grand nombre d'additions considérables..., Paris, Saillant, 1767, in tre voll. Non diversamente si esprime, fra i tantissimi esempi che si potrebbero citare, il De Lanjuinais: « en fait de gouvernement, le grand art consiste à lier ensemble toutes les parties de l'administration, parce qu'un Etat est une machine unie par différens ressorts dont il faut augmenter ou diminuer la force proportionément au jeu de ces ressorts entr'eux et à l'effet qu'on veut produire » (cfr. *Le Monarque accompli* ecc., cit., t. I, p. 163). Sempre con riferimento allo Stato si veda anche A. Genovesi: « a voler ben conoscere una macchina composta di altre più piccole, per poterla saviamente muovere e portarla felicemente al suo termine, o scomposta, riordinarla, bisogna che se ne riconoscano le parti tutte quante, e le molle; la forza e l'attività di queste parti e molle; e oltre a ciò il principal loro Motore. Il tentar di spingerla avanti, e sollevarla senza sí fatte cognizioni, è come voler operare a caso, non senza rischio di urtare e frangerla » (*Delle Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, ediz. accresciuta di varie aggiunte dell'Autore medesimo, Milano, F. Agnelli, 1768, t. I, p. 8).

<sup>6</sup> Sulla concezione meccanicistico-geometrica della politica nelle teorie giusnaturalistiche del Seicento e del Settecento è soprattutto da vedere W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichte Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970. Si veda inoltre J. E. King, *Science and Rationalism in the Gouvernement of Louis XIV (1661-1683)*, Baltimore 1949, pp. 50 sgg. La concezione meccanicistica dello Stato era stata studiata da C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie » XXX (1937), n. 4, pp. 622-632. Considerazioni sintetiche sulla concezione meccanicistica come pensiero non-« totalitario » si hanno in R. Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, cit., pp. 87 sgg. Alla teoria scientifico-

stiche « geometriche » e matematiche secondo i presupposti della cosmologia cartesiana, o fisico-newtoniane ed empiristiche, o materialistico-hobbesiane, o « occasionalistiche » alla Malebranche, ecc., la concezione meccanicistica del mondo e della realtà, pur fondandosi sul determinismo delle leggi naturali, non escludeva la possibilità di riferire in vario modo il sistema delle forze naturali — assimilato a un « univers-horloge » — ad un superiore « Horloger ». Se non altro per via analogica si poteva pensare all'equilibrio come al risultato dell'opera di un principio ordinatore che agisce, direttamente o indirettamente, sul sistema delle forze dell'universo politico. Nella cultura del razionalismo illuministico un'immagine ragionevole della politica suggeriva infatti l'idea che questa potesse essere pensata come un sistema artificiale di forze, come funzionamento di una struttura piú o meno complessa, ma pur sempre controllabile mediante la ragione, su cui *le machiniste* potesse e dovesse intervenire con una funzione regolatrice guidata dal principio di equilibrio. Nello Stato-macchina ruote ed ingranaggi dovevano funzionare perfettamente per produrre il massimo di « felicità pubblica » compatibile con le reali condizioni dell'economia e della società. In questa immagine meccanica dello Stato era implicita la razionalizzazione tanto delle strutture quanto della funzione di controllo sulle medesime, dal momento che la razionalizzazione comportava l'eliminazione o almeno il contenimento dell'arbitrio. Il principio era che ad un funzionamento uniforme dell'apparato amministrativo e ad interventi pubblici e prevedibili da parte dello Stato, dovessero corrispondere uniformità del comportamento sociale degli individui e prevedibilità di modi e forme di sviluppo nei vari settori dell'economia, dell'amministrazione, dell'apparato giudiziario e, insomma, della società globalmente intesa.

« Gli Stati sono macchine — scrive Condillac — che le circostanze fanno muovere. Le circostanze sono dunque le forze che il legislatore

meccanicistica della politica nel contesto del « despotisme éclairé » accenna anche G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., pp. 535 sg. Per i riferimenti generali alle concezioni geometrico-matematica e meccanicistica del mondo e della realtà (entrambe cooperanti, nelle loro reciproche implicazioni, nell'accreditare un'immagine della realtà come « sistema » ordinato e come « macchina » regolata secondo leggi scientifiche) ci si limita qui a rinviare a E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit.; E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Pisa 1964; E. Dijksterhuis, *The mechanization of the World Picture*, Oxford 1964<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ediz. oland. Amsterdam 1950; e cfr. anche la trad. it. *Il meccanicismo e l'immagine del mondo* ecc., Milano 1971); P. Casini, *L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Bari 1969; R. Lenoble, *Le origini del pensiero scientifico moderno*, trad. it. Bari 1969.

deve applicare o almeno dirigere. Sebbene riconosca che ogni cittadino è libero, o piuttosto perché vuole assicurare la libertà di ogni cittadino, egli considera il corpo della società come un meccanismo automatico che si muove solo grazie a una forza superiore. Da questo punto di vista egli si propone meno di guidare degli esseri ragionevoli, che di costringere degli animali mossi solo da passioni »<sup>7</sup>. Questo modo di concepire la politica ricompare con più attenta considerazione e in maniera più dispiegata in una sezione del *Traité des systèmes* (1749), nella quale Condillac affronta il problema della « nécessité des systèmes en politique; des vues et des précautions avec lesquelles on les doit faire », rivelando così come un interessante approccio antimetafisico e scientifico alla politica secondo l'idea settecentesca dei *systèmes* possa essere assimilato all'ideologia dell'assolutismo illuminato e riformatore.

La prima conclusione a cui giunge Condillac circa il problema del controllo di un sistema politico nel suo complesso pone in risalto non solo il carattere necessariamente unitario di questo controllo, senza il quale il sistema non è possibile, ma anche l'esigenza di un'ispirazione etico-razionale da parte di chi è chiamato a tale compito. « Se vi è un genere in cui si è prevenuti contro i sistemi, questo è la politica. Il pubblico non giudica mai che sulla base degli eventi; e poiché è stato spesso vittima di progetti, non teme nulla tanto quanto il vederne formulare. È possibile tuttavia governare uno Stato se non se ne afferrano le parti in una prospettiva generale e se non le si collega le une con le altre, in modo da farle muovere di concerto, e mediante *un solo e medesimo movente*? Non sono i sistemi a dover essere disapprovati in molti casi, ma la condotta di coloro che li realizzano »<sup>8</sup>. Da qui il problema di chi debba controllare il sistema: « un popolo è un corpo artificiale; spetta al sovrano [*magistrat*], a cui è affidata la cura della sua conservazione, mantenere l'armonia e la forza in tutte le membra. Egli è il macchinista che deve rimettere in sesto i meccanismi e ricaricare tutta la macchina ogni volta che le circostanze lo richiedono. Ma quale uomo saggio si azzarderebbe a riparare l'opera di un artista, se non ne avesse preliminarmente studiato il meccanismo? »<sup>9</sup>. Il governo di un

<sup>7</sup> E. Bonnot de Condillac, *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme*, in *Oeuvres philosophiques*, éd. par G. Le Roy, vol. II (« Extrait de cours d'histoire »), Paris 1948, p. 128.

<sup>8</sup> Condillac, *Traité des systèmes*, in *Oeuvres philosophiques*, cit., vol. I (Paris 1947), pp. 207-8 (corsivo aggiunto).

<sup>9</sup> Ivi, p. 208, col. 1.

sistema politico richiede dunque competenze che non si possono improvvisare, pena una serie di conseguenze negative per l'equilibrio della *machine* e distruttive dell'ordine sociale: « un sovrano che non prenda in considerazione tutte le parti, che non colga l'azione reciproca delle une sulle altre, farà dunque nascere abusi maggiori di quelli a cui avrà voluto porre rimedio. Per favorire un ordine di cittadini, nuocerà ad un altro. Se bada alle manifatture, dimenticherà l'agricoltura; se favorisce la nobiltà distruggerà il commercio. Presto non vi è più equilibrio, le condizioni [d'origine] si confondono, il cittadino non ha per regola che la propria ambizione, il governo si altera sempre di più, lo Stato infine è sconvolto »<sup>10</sup>. Ora, il *système en politique* si regge sull'equilibrio, ma è esso stesso fattore di equilibrio, mediante un'opera di disciplina sociale che rientra fra i doveri dei sovrani, affinché ogni ordine e ceto (« l'épée, la robe, l'église, le commerce, la finance, les gens de lettres, et les artisans de toute espèce ») raggiunga il massimo possibile di benessere senza pregiudizio per il bene generale dell'intero corpo. Perciò « per governare il popolo bisogna istituire una disciplina che mantenga un equilibrio perfetto fra tutti gli ordini, e che mediante ciò consenta ad ogni cittadino di trovare il proprio interesse nell'interesse della società. Bisogna che i cittadini, pur agendo secondo opinioni differenti e progettando ciascuno dei sistemi particolari, si conformino necessariamente alle prospettive di un sistema generale. Il sovrano deve dunque combinare le ricchezze e l'attività produttiva delle differenti classi al fine di favorirle tutte senza nuocere ad alcuna ... Da ciò unicamente dipende l'unione che può mantenere l'equilibrio fra tutte le parti »<sup>11</sup>.

Nella politica tuttavia, diversamente da quel che si verifica nell'ordine dei fenomeni fisici, l'equilibrio perfetto è impossibile, e nel momento in cui si crede di averlo raggiunto ci si accorge invece che proprio allora « la balance va pencher »<sup>12</sup>. Perciò « è evidente che un sistema strutturato secondo queste regole è assolutamente relativo alla situazione delle cose. Mutando la situazione, bisognerà dunque che il sistema cambi nella stessa proporzione; vale a dire che i cambiamenti introdotti debbono essere così ben combinati con le cose conservate, che l'equilibrio continui a sussistere fra tutte le parti della società: cosa che non può essere effettuata con successo se non da colui che ha immaginato, o al-

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 208, col. 2.

<sup>12</sup> Condillac, *Cours d'études* ecc., cit., p. 103, col. 1.

meno perfettamente studiato il sistema »<sup>13</sup>. Non che i cambiamenti debbano essere evitati; ma essi debbono presupporre precise e complesse competenze, che tanto più si rivelano prerogativa di un potere di *élite* (e, al limite, del solo sovrano) destinato a operare secondo una « ragione politica », quanto meno la politica estera deve venir separata dalla politica interna. « Un sovrano non deve costruirsi, in rapporto al suo popolo e in rapporto alle nazioni estere, due sistemi distinti e come separati l'uno dall'altro. Egli non deve avere che una sola prospettiva in tutta la sua condotta, e il suo sistema in politica estera deve a tal punto essere subordinato a quel che si è prefisso per la politica interna, da formarne uno solo per entrambe »<sup>14</sup>.

## 2. - TRA COSMOPOLITISMO E RAGION DI STATO: IL PROBLEMA DELLA POLITICA INTERNAZIONALE.

L'idea di voler fare del « sistema » di politica estera una pratica subordinata e coerente rispetto alla politica interna, rivela certamente l'esigenza di contenere entro limiti maggiormente controllabili gli effetti irrazionali della « ragion di Stato » come criterio dominante soprattutto nella prassi internazionale. L'ottimismo illuministico non alimenta l'ingenuo convincimento che la politica estera e i rapporti internazionali possano iscriversi in una dimensione estranea a quella della « ragion di Stato »; produce invece una sempre maggiore consapevolezza che la relativa razionalità, prevedibilità e controllabilità dei rapporti internazionali di potenza dipenda senz'altro dalla possibilità di evitare la riduzione della strategia generale della politica, risultante da un ordine complesso di esigenze, ai tradizionali *arcana imperii* di un'imprevedibile e incontrollabile (al limite, « dispotica ») iniziativa discrezionale del principe come individuo particolare.

Se, come s'è detto, è un'indubbia esigenza dell'etica politica illuministica collegare fra loro politica interna e politica estera, lo è soprattutto il tentativo di ricondurre quest'ultima ad una costante ricerca di pacifici rapporti internazionali, volti a realizzare l'aspirazione cosmopolitica di una universale crescita civile. Ma non c'è bisogno di sottolineare quanto sia proprio la politica estera, in varia misura espressione di una politica di potenza, a turbare e a mortificare le aspirazioni del cosmopolitismo

<sup>13</sup> Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 209, col. 1.

<sup>14</sup> Ivi, p. 208, col. 2.



illuministico. Le dinamiche e le prospettive della politica estera e delle relazioni internazionali registrano indubbiamente un mutamento rispetto al quadro tradizionale: nel Settecento le rivalità e i contrasti tra le potenze europee tendono sempre piú a inscrivere (e a stemperarsi) in una piú mediata dimensione intercontinentale, contrassegnata dall'obiettivo della potenza commerciale e della preponderanza economica. Ma quantunque tutto ciò non sfugga all'osservazione attenta degli illuministi, tuttavia non sembra che, a questo proposito, le loro idee abbiano saputo organizzarsi in un pensiero organico, originale ed efficacemente influente. Sembra anzi che, rispetto all'ambigua e vischiosa dialettica tra « ragione » e « ragion di Stato », già in vario modo presente nelle concezioni seicentesche dei rapporti fra gli Stati, le nuove idee illuministiche del cosmopolitismo e dell'eudemonismo utilitaristico non abbiano saputo incidere con forza sufficiente a spezzare quella continuità nella dinamica internazionale di potenza che tende ad avvincere il XVIII al XVII secolo<sup>15</sup>. La contraddizione tanto piú colpisce quanto piú gli stessi illuministi rimangono sovente condizionati dalla sottile (e meno sottile) propaganda che accompagna il complesso intreccio dei rapporti internazionali, nel quale troppo spesso la diversità del regime politico interno — assolutistico o « misto », monarchico o repubblicano — sembra loro non togliere nulla al grado di aggressività dell'eventuale disegno espansionistico, politico e soprattutto economico. Da questo punto di vista non si può non condividere il giudizio di Albert Sorel, secondo cui « il n'y a non plus aucune relation entre la forme des gouvernements et la conduite qu'ils tiennent ... les uns envers les autres. C'est que chacun n'y poursuivant que son intérêt immédiat, les procédés de la politique changent partout avec les circonstances »<sup>16</sup>. È vero che Sorel riferisce tale giudizio ai « périodes de crise »; ma che tale limitazione abbia una ben relativa consistenza, sono non pochi illuministi ad osservarlo (e a lamentarlo), nonostante la loro considerazione simpatetica per le repub-

<sup>15</sup> La relativamente scarsa incidenza delle idee illuministiche proprio nel campo della politica estera e delle relazioni internazionali emerge come denominatore comune a due opere, pur così diverse per struttura e carattere, come quella di R. Mandrou, *L'Europe "absolutiste". Raison et raison d'Etat, 1649-1775* (cfr. nella trad. it. cit.) e quella di A. Soboul - G. Lemarchand - M. Fogel, *Le siècle des Lumières*, t. I, *L'essor (1715-1750)*, voll. I-II, Paris 1977 (cfr. in particolare il VI cap. del vol. II). Questo aspetto era già stato opportunamente sottolineato da P. Alatri, *Ragione e ragion di Stato*, in « Studi storici », XIX (luglio-settembre 1978), n. 3, pp. 657-666.

<sup>16</sup> Cfr. *L'Europe et la Révolution française*, cit., t. I, p. 63.

bliche e i piccoli Stati. Del resto il fatto che lo stesso Montesquieu scriva che « le piccole società hanno più spesso il diritto di fare la guerra che non le grandi »<sup>17</sup> — e lo scriva in un contesto giustificativo della guerra preventiva a scopo difensivo, con argomentazioni che presuppongono il *droit des gens* giusnaturalistico — denota quanto fosse coinvolgente il problema della guerra, e quanto poco efficace fosse, nell'affrontarlo in termini di fatto, il criterio della differenza dei regimi.

Una considerazione complessiva degli atteggiamenti pratici e degli orientamenti ideologici nella politica estera e nei rapporti fra gli Stati consente di notare come la cultura politica settecentesca in generale, e particolarmente quella dell'assolutismo illuminato, conservi, nonostante le apparenze, un'impronta realistica ereditata per diverse vie dall'esperienza intellettuale e pratica del secolo precedente. La benevola ironia (che magari adombra talvolta un'autentica solidarietà per i valori universali di un umanitarismo pacifista) con cui il secolo cosmopolitico accoglie e giudica i progetti di pace internazionale, è in verità solo il sintomo di un disagio e di una preoccupata osservazione del quadro internazionale di potenza. Certo la filosofia illuministica non rinuncia a credere che in una prospettiva universale di « politica della ragione » anche l'utopia pacifista sia comunque destinata a svolgere una funzione positiva; se ne renda conto o meno, essa si fa in vario modo interprete di ciò che — quasi un testamento — scriveva proprio l'abate di Saint-Pierre: « mes projets subsisteront et plusieurs entreront dans les jeunes esprits de ceux qui auront part au gouvernement »<sup>18</sup>. Ma qualificando quei progetti di una « paix perpétuelle » (fondata sul « système de l'union européenne » e assicurata dal « système d'une Diète européenne ») come « projets chimeriques », come utopia, l'*Encyclopédie méthodique* non fa che registrare la diffusa quanto realistica consapevolezza della loro impraticabilità politica<sup>19</sup>. Del resto quella dei *Progetti* del Saint-Pierre è la storia di un riconoscimento morale postumo (a cominciare dall'*Eloge* di d'Alembert fino ai giudizi di Rousseau e Kant) e di una sfortuna politica costante, sia sul piano della pratica attuazione sia su quello della

<sup>17</sup> *Esprit des lois*, L. X, cap. II (ediz. cit., p. 183).

<sup>18</sup> Cfr. *Ouvrages de politique et de morale*, t. IX, p. 241 (cit. da S. Goyard-Fabre nella sua Introduzione a Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, introd., présent., bibl., notes et append. par S. Goyard-Fabre, Paris 1981, p. 23).

<sup>19</sup> *Encyclopédie méthodique. Economie politique et diplomatique*, cit., t. III (1788), pp. 702-6: voce « Projets chimeriques », in cui si tratta quasi esclusivamente del Saint-Pierre.

riflessione teorica circa il problema dei rapporti tra le potenze: Leibniz e Voltaire, Federico II e Bielfeld, Montesquieu e Rousseau lasciano trasparire, sia pure da differenti punti di vista e con diverso rilievo critico, l'inadeguatezza delle idee dell'abate come criterio politico suscettibile di pratica applicazione nei rapporti fra gli Stati<sup>20</sup>.

Nel suo giudizio sul progetto del Saint-Pierre, Rousseau rilevava, in fondo, che il disegno pacifista dell'abate lasciava sostanzialmente inalterati i rapporti assolutistici di potenza sul piano internazionale, inevitabilmente destinati a produrre la reciproca distruzione, proprio perché non toccava gli « artificiali » diritti assoluti di sovranità sul piano interno; e che quindi quello della « paix perpétuelle » restava un problema di mezzi e di istituzioni, non già di fini e di obbiettivi<sup>21</sup>. Ma scontata la peculiarità sia della critica rousseauiana, sia della letteratura utopica e pacifista (in cui non è certo da annoverare il solo Saint-Pierre<sup>22</sup>),

<sup>20</sup> Su questo è utile l'Introduzione di S. Goyard-Fabre alla cit. ediz. del *Projet* del Saint-Pierre. In un'ampia rassegna (che non si arresta al secolo XVIII) l'A. ricostruisce la storia della fortuna (o sfortuna) del Saint-Pierre, sulla base della convinzione che « son entreprise n'est pas politique », che essa si muove in una dimensione estranea al complesso gioco internazionale degli equilibri di potenza, e che « l'impératif juridique de la paix perpétuelle prend pour lui une dimension trans-historique » (p. 76). Sul Saint-Pierre è anche da vedere (specie per il debito di Rousseau nei confronti dell'Abate) M. L. Perkins, *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Genève - Paris 1959; e inoltre, del medesimo A., *Voltaire and the Abbé de Saint-Pierre on World Peace*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », XVIII (1961), pp. 9-34 (per un confronto tra le due concezioni antropologico-politiche).

<sup>21</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Giudizio sul progetto di pace perpetua*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino 1970, pp. 444-454.

<sup>22</sup> Sulla letteratura pacifista nell'età moderna cfr. A. Saitta, *Dalla "Res publica christiana" agli Stati uniti di Europa. Sviluppo dell'idea pacifista in Francia nei secoli XVII-XIX*, Roma 1948; K. Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Freiburg und München 1952; Th. Ruyssen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, Paris 1958 (per l'età moderna si veda soprattutto il t. II); M. Merle (testi a cura di), *Pacifisme et internationalisme*, Paris 1966. Si vedano inoltre A. Mathiez, *Pacifisme et nationalisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in « Annales historiques de la Révolution française », XIII (1936), pp. 1-17; E. V. Souleyman, *The Vision of world peace in seventeenth and eighteenth-century France*, New York 1941; B. W. Cook - S. Cooper - C. Chatfield, *Peace Projects of the Eighteenth Century*, New York 1974. Per gli aspetti giuridici cfr. C. L. Lange, *Histoire de la doctrine pacifique et de son influence sur le développement du droit international* (in « Recueil des cours de l'Académie de droit international », a. 1926, III, t. 13), Paris 1927. Per gli aspetti economici cfr. E. Silbner, *La guerre dans la pensée économique du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup>*, Paris 1939. Sulla corrente d'opinione antimilitarista e sulla sua diffusione nel Settecento (soprattutto dal periodo della guerra dei Sette Anni) si veda J. D. Candaux, *Charles Borde et la première crise*

sia ancora della risposta della filosofia critica kantiana al problema della fondazione trascendentale della pace universale<sup>23</sup>, per il resto la cultura politica del Settecento non sa pensare alla risoluzione delle controversie internazionali e all'assicurazione di pacifici rapporti tra gli Stati se non facendo riferimento ai mezzi e agli istituti suggeriti da una consolidata trattatistica giuridico-politico-diplomatica di matrice essenzialmente giusnaturalistica. L'organizzazione diplomatica e le sue garanzie, gli organismi arbitrari, le conferenze, i negoziati e i trattati internazionali, gli accomodamenti, le mediazioni, le definizioni di neutralità e non-belligeranza, di guerra giusta o ingiusta, legittima o illegittima, difensiva o offensiva, nonché l'ampia casistica relativa alla regolamentazione dei conflitti, delle tregue, ecc., fanno parte di un bagaglio concettuale e istituzionale che il giusnaturalismo del Seicento consegna al Settecento<sup>24</sup> e che nel corso del secolo verrà perfezionato, aggiornato, impiegato con nuovo spirito e secondo nuove prospettive, ma non sostituito. La cultura giusnaturalistica del *droit des gens* collega, piú che non distacchi e separi, questi due secoli; e per quanto riguarda il problema della politica estera e dei rapporti internazionali, tra il *siècle de Louis XIV* e il *siècle des lumières* non si può dire che vi sia soluzione di continuità. Del resto, quale fosse la tormentata complessità del rapporto fra gli stessi illuministi e i problemi della realtà internazionale, quali fossero le ambiguità e le oscillazioni che accompagnano la loro riflessione, costantemente animata dall'esigenza di un ordine pacifico e altrettanto costantemente mortificata e contraddetta da una realtà di disordine, è dimostrato significativamente da Voltaire<sup>25</sup>.

*d'antimilitarisme de l'opinion publique européenne*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century » XXIV (1963), pp. 315-344.

<sup>23</sup> Di Kant si veda soprattutto *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e anche *Sopra il detto comune: « questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica »*, III sez.: « Del rapporto della teoria con la pratica nel diritto internazionale (considerato da un punto di vista filantropico universale, cioè cosmopolitico) (contro Moses Mendelssohn) » (1793), in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., rispettivamente pp. 283, 123-139, 273-281.

<sup>24</sup> Cfr. P. Foriers, *L'organisation de la paix chez Grotius et l'Ecole de droit naturel*, in *La paix* (« Recueils de la Société Jean Bodin », XV, deuxième partie), Bruxelles 1961, pp. 275-376.

<sup>25</sup> Si veda ad es. M. L. Perkins, *Voltaire's concept of international order*, Genève 1965 (vol. XXXVI degli « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century »); del medesimo A., con lo stesso titolo, era apparso un precedente saggio nei citt. « Studies », XXVI (1963), pp. 1291-1306.

Certamente la filosofia illuministica scopre ed esalta valori nuovi, scaturiti dalla crisi del mondo politico di Luigi XIV; tende ad imporre il ruolo dell'opinione pubblica nel modo di considerare gli eventi internazionali ed il loro significato; si propone la crescita civile dell'Europa come obiettivo che trascende i confini degli Stati e mette in comunicazione le singole esperienze nazionali; esalta, insomma, il ruolo unificatore della letteratura, delle arti e delle scienze, quasi che il nuovo eroismo sia quello della cultura, contrapposto all'antico, delle imprese militari e di conquista. Ma il clima suggestivo e l'ideologia del cosmopolitismo europeo non riescono a coagularsi in una prospettiva politica internazionale che presenti una specifica fisionomia unitaria<sup>26</sup>. E del resto proprio le arti e le scienze, generalmente intese come strumento di pacifica potenza e di civile comunicazione tra le nazioni, sono invece considerate da Rousseau come un fattore di progressivo indebolimento interno dello Stato e come tramite indiretto di guerre, offensive o difensive. È indubitabile che la filosofia di Rousseau offra i presupposti per una teoria della politica internazionale centrata su una sorta di contratto sociale confederativo tra gli Stati, e volta all'edificazione di un sistema internazionale fondato sulla democrazia diretta. Ma si tratta di presupposti: perché, com'è noto, Rousseau non sviluppa affatto in una teoria organica e specifica gli elementi sparsi qua e là nel *Contratto sociale*, nelle *Considerazioni sul Governo della Polonia*, nell'*Emilio*, negli scritti frammentari sulla guerra e sul *Projet* del Saint-Pierre, ecc. E d'altra parte il problema dello stabilimento di una « bonne association fédérative » si divarica anche in Rousseau nei due principi che a tutta la filosofia politica del Settecento appaiono, se non incompatibili, assai difficilmente conciliabili, e cioè — com'egli dice nel quinto libro dell'*Emilio* — « fino a che punto possa estendersi il diritto della confederazione, senza nuocere a quello della sovranità » d'ogni singolo Stato<sup>27</sup>. Se dun-

<sup>26</sup> Questa difficoltà sembra emergere anche dal suggestivo, ancorché rapido, profilo della civiltà del cosmopolitismo europeo tracciato da R. Pomeau, *L'Europe des lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au dix-huitième siècle*, Paris-Genève 1981<sup>2</sup>. Un tentativo di definizione della categoria del cosmopolitismo (anche attraverso un'analisi comparativa che ne mette in luce le ambiguità e talvolta le contraddizioni) si ha in T. J. Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume and Voltaire, 1694-1790*, University of Notre Dame Press 1977. Ma per il rapporto cosmopolitismo-illuminismo in particolare, è da vedere G. Ricuperati, voce « Cosmopolitismo » nel *Dizionario di politica*, cit., pp. 262-270.

<sup>27</sup> Cfr. *Emile ou de l'éducation* (a cura di Ch. Wirz e P. Burgelin), in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes* (éd. publ. sous la direction de B. Gagnebin e M.

que si prescinde da queste suggestioni, influenti nel corso del Settecento certo non piú di quanto lo siano nell'età contemporanea<sup>28</sup>, la critica illuministica nel suo complesso non riesce ad elaborare un modello teorico delle relazioni internazionali diverso dal giusnaturalistico *droit des gens* e coerente al tempo stesso con la nuova sensibilità delle *lumières*.

Convertrà osservare che punti di riferimento accreditati piú di quanto non si pensi, non solo presso funzionari e diplomatici ma anche presso l'opinione pubblica colta, rimangono, anche per la politica internazionale, trattati come le *Institutions politiques* del Bielfeld, definito da Meinecke « un immediato scolaro » di Federico di Prussia<sup>29</sup>. In queste *Institutions* (note anche attraverso ampie « analyses »<sup>30</sup>) gli orientamenti ideologici del giusnaturalismo assolutistico vengono recuperati ad una prospettiva utilitaristica e realistica degli interessi degli Stati come potenze necessariamente concorrenti, posto che « la politica insegna meno ciò che è giusto di quanto non insegni ciò che è utile nel governo degli Stati, quantunque debba adoperarsi senza sosta a conciliare questa uti-

Raymond), Paris 1969, t. IV, p. 848. Sulla teoria politica delle relazioni internazionali in Rousseau non si può certo dire che gli studi specifici abbondino: sono ancora utili J.-L. Windenberger, *La République confédérative des petits états. Essai sur le système de politique étrangère de J.-J. Rousseau*, Paris 1900; e G. Lassudrie-Duchêne, *Jean-Jacques Rousseau et le Droit des gens*, Paris 1906. Si vedano ora M. L. Perkins, *Jean-Jacques Rousseau, liberté et état de guerre*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century » LVII (1967), pp. 1217-1231; e G. A. Roggerone, *Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre e la teoria della confederazione*, in *Studi in onore di Mario Marti*, Galatina 1981, vol. II, pp. 5-71. Ma in generale si può ripetere ancora oggi l'osservazione di Felix Gilbert, che negli studi sul XVIII secolo è quanto mai preponderante (e in un certo senso sproporzionato) l'interesse per la politica interna rispetto a quello per la politica estera e internazionale (cfr. F. Gilbert, *The "New Diplomacy" of the Eighteenth Century*, in « World Politics. A Quarterly Journal of International Relations », vol. IV, n. 1, ottobre 1951, p. 2).

<sup>28</sup> Cfr. S. Hoffmann, *Rousseau on War and Peace*, in « American Political Science Review », LVII, giugno 1963, pp. 317-333 (ri pubbl. in *The State of War*, London 1965, pp. 54-87).

<sup>29</sup> F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. it. cit., p. 343, nota 1. È da notare che dei tre tomi delle *Institutions politiques* del Bielfeld (Leide, S. et J. Luchtman, 1767-1772, ma i tomi I e II furono pubblicati la prima volta nel 1760, La Haye, P. Gosse), il secondo tratta della condotta politica dei sovrani, dei ministri, dei funzionari e dei diplomatici negli affari di politica estera; e il terzo del quadro europeo e internazionale, dei sistemi politici e della politica estera delle singole potenze.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio *l'Analisi ragionata di Condorcet sopra le Istituzioni politiche di Bielfeld*, tradotta dal francese in italiano da R. Conserva, Milano, Tamburini, anno X [1802], pp. xi-115.

lità con la giustizia. È dalla dottrina del diritto pubblico e del diritto delle genti che l'uomo di Stato deve attingere le regole dell'equità per la direzione degli affari pubblici»; e per quanto riguarda il problema di fondo, vale a dire dei criteri con cui « examiner ce qui est avantageux au bien de la République », e di come giudicare della legittimità o meno della guerra, Bielfeld rinvia a Grozio, a Pufendorf e a Montesquieu, cioè agli autori che, assieme con Vattel, sono fra i più letti, conosciuti e citati, poco dopo la metà del secolo, in tema di teoria politico-giuridica delle relazioni internazionali<sup>31</sup>.

Proprio la discussione sulla guerra difensiva-offensiva (problema centrale in tutta la letteratura settecentesca di argomento etico-giuridico-politico) si presentava anche sotto un altro aspetto, quello delle alleanze difensivo-offensive: tema su cui il Settecento molto discute, ma rispetto al quale la ricerca dei criteri di giustificazione e di legittimazione incontra indubbia difficoltà nel conciliare l'esigenza morale di una pace equilibrata con l'esigenza di perseguire tale obbiettivo anche mediante misure preventive necessariamente basate su rapporti di forza e di potenza. Quanto i concetti di « difesa » e di « offesa » nei rapporti di alleanza e nel confronto tra potenze sovrane fossero ambigui e controvertibili, lo mostrava già Federico di Prussia (unitamente a Voltaire) nel suo *Anti-Machiavel*<sup>32</sup>. E significative perplessità nel giudicare legittime solo le « leghe difensive » aveva perfino uno spirito pacifista e un politico pacificatore come Fénelon: anche le « leghe offensive » possono essere

<sup>31</sup> Cfr. *Institutions politiques*, cit., t. II, cap. VII, pp. 236-7. La linea di continuità che, circa il problema della guerra, corre dalle riflessioni di Pufendorf non soltanto ad autori come Bielfeld, ma in generale alla pubblicistica settecentesca e illuministica, risulta anche dal saggio di M. Mori, *L'illuminismo francese e il problema della guerra*, in « Rivista di filosofia », LXV (aprile-settembre 1974), n. 2-3, pp. 145-187. Vi si osserva, tra l'altro, che mentre sono più diffuse e frequenti le motivazioni di ordine economico e morale contro la guerra, « la condanna giuridica della guerra di conquista è tuttavia poco documentata nel pensiero illuministico francese, forse proprio a motivo del suo scarso interesse per il rapporto guerra-diritto » (p. 173). Ma questa giusta osservazione sta a significare, appunto, quanto fosse ancora influente, nel mondo settecentesco, il complesso di dottrine giusnaturalistico-assolutistiche e quindi quanto, sul piano dei rapporti giuridico-politici e delle relazioni internazionali, l'atteggiamento della cultura illuministica fosse condizionato dai moduli realistici della cultura politica assolutistica, quantunque illuminata. Sul problema della guerra è utile (anche se meno direttamente per il periodo qui considerato) il volume di J. T. Johnson, *Ideology, Reason and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts, 1200-1740*, Princeton 1975.

<sup>32</sup> Cfr. *Anti-Machiavelli o saggio critico sul Principe di Machiavelli* nella redazione pubblicata da Voltaire (1740), in Appendice a Voltaire, *Scritti politici*, cit., pp. 1131 sgg.

legittime (cioè giustificate da una legge naturale come superiore legge morale, comune a tutti i popoli del mondo) almeno « nel caso che la giusta e necessaria difesa sia momento indispensabile di un disegno aggressivo »<sup>33</sup>. Fénelon scriveva negli ultimi anni del Seicento; alcuni decenni dopo era il marchese d'Argenson a dire che le « ligues défensives sont toujours offensives au fond »<sup>34</sup>; e negli anni sessanta del secolo uno scrittore assolutista come Réal de Curban riconduceva il problema delle leghe difensive e offensive a termini realistici che sovrani e uomini di Stato, funzionari e diplomatici avrebbero senz'altro sottoscritto: « è un errore, e significherebbe confondere tutte le idee, considerare la parola *offensivo* come odiosa, quasi racchiuda sempre in sé qualcosa di ingiusto, e di considerare al contrario la guerra *difensiva* come sempre giusta. Non è questione di sapere chi ha tirato il primo colpo di fucile, perché non è l'inizio delle ostilità che dimostra essenzialmente l'ingiustizia. Vi sono guerre offensive che sono giuste e ve ne sono di difensive che sono ingiuste »<sup>35</sup>. Non solo chi ha a che fare con problemi di politica pratica, ma ad esempio anche Genovesi, sempre negli anni sessanta, argomenta nel senso della giustificazione della guerra offensiva a scopo di difesa preventiva secondo i classici schemi delle teorie giusnaturalistiche (giustificazione della guerra per « diritto perfetto » e per « diritto imperfetto »)<sup>36</sup>.

A metà del secolo, chi tenta uno schema sintetico dei vari orientamenti circa il problema quanto mai complesso della legittimità o meno della guerra, approda a qualche risultato procedendo contemporaneamente su due piani: quello (politico) della legittimazione e quello (morale) della giustificazione. In sostanza risultano sempre legittime sia le guerre (difensive o offensive) fatte « per necessità fisica o morale », sia quelle

<sup>33</sup> Cfr. *Directions pour la conscience d'un roi, composées pour l'instruction de Louis de France, duc de Bourgogne*, La Haye, J. Neaulme, 1747, pp. 75-6 (« Supplément ou addition aux Directions précédentes XXV-XXX »); cfr. anche in *Oeuvres*, Paris, Didot, 1787, t. III, p. 516.

<sup>34</sup> Cfr. *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, cit., cap. VIII (« Essai de l'exercice du tribunal européen pour la France seule. Pour la pacification universelle appliquée au tems courant »), p. 244.

<sup>35</sup> Cfr. *La science du gouvernement* ecc., cit., t. V, cap. II, p. 361; ma si veda tutta la sez. II, pp. 360-6, ove, posto che « la guerre n'est permise que comme un dernier moyen pour avoir la paix, quand tous les autres sont inutiles », e che « le but de la guerre doit être la paix », si stabiliscono i criteri per giudicare se una guerra sia giusta o ingiusta.

<sup>36</sup> Cfr. A. Genovesi, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Venezia, M. Fenzo, 1780, t. III, pp. 75-81.



fatte « per utilità nell'ordine politico »; mentre sono considerate comunque illegittime (perché ingiuste) le guerre per puro e semplice « droit de convenance », cioè quelle intraprese per un ingiustificato e pretestuoso “diritto” sotto al quale si cela la realtà di un'ambizione aggressiva ed espansionistica. Tra le guerre « par droit de convenance », Antoine Pecquet — una volta delineata una tipologia relativa al criterio di legittimità — non ha dubbio nel far rientrare anche quelle intraprese dagli Europei per la conquista e lo sfruttamento del Nuovo Mondo, riferendosi implicitamente sia alla Spagna del XVI-XVII secolo, sia anche ad « aggressori » assai più prossimi ed anzi contemporanei<sup>37</sup>.

Che le nazioni d'Europa non possano dirsi assolute da un atteggiamento aggressivo nei confronti dei popoli extraeuropei non è ovviamente considerazione del solo Pecquet. Il carattere relativistico insito in ogni criterio di legittimazione della guerra risalta anche in uno scrittore toscano come Giuseppe Maria Buondelmonti, per il quale « le nazioni mansuete in Europa non lo sono sempre state nelle altre parti del nostro globo »<sup>38</sup>. Ma tanto nel caso di Buondelmonti quanto in quello di un altro scrittore toscano, Giovanni Maria Lampredi — per limitare l'esempio a due autori che pressoché contemporaneamente trattano dell'argomento specifico della guerra<sup>39</sup> — il problema in questione è discusso

<sup>37</sup> A. Pecquet, *L'esprit des maximes politiques*, cit., t. II, pp. 56-7. In tale contesto si ha la critica alla dottrina groziana del « diritto del primo occupante ». Per l'esame delle varie accezioni di legittimità o illegittimità di una guerra cfr. sempre t. II, capp. I-II-III. Negli stessi termini si esprime ad esempio anche il Genovesi, che critica Grozio per aver giustificato l'aggressione dei popoli ancora « selvaggi » col pretesto di civilizzarli: « io non so quante delle guerre degli Europei fatte nell'America e nell'Africa in quest'ultimi secoli si potessero chiamare un soccorso di quei selvaggi ...; per istruire un popolo selvaggio e barbaro, si vuol mandare de' missionari e de' filosofi, non de' soldati » (cfr. A. Genovesi, *Della Diceosina* ecc., ediz. cit., t. III, pp. 78-9).

<sup>38</sup> G. M. Buondelmonti, *Ragionamento sul diritto della guerra giusta*, Firenze, Bonducci, 1757 (« letto all'Accademia della Crusca [agosto 1755], seconda edizione in cui trovasi aggiunta una lettera dell'istesso Autore *Sopra la misura e il calcolo dei dolori e dei piaceri* »), p. 30. Il *Ragionamento* era stato già pubblicato nel *Magazzino toscano d'istruzione e di piacere*, t. II, Livorno 1756, pp. 521-539; è ora ripubblicato pressoché integralmente in *Dal Muratori al Cesarotti*, t. V, *Politici ed economisti del primo Settecento*, a cura di R. Ajello, M. Berengo, A. Caracciolo, E. Cochrane, E. Leso, R. Paci, G. Ricuperati, S. Rotta, F. Venturi, Milano - Napoli 1978, pp. 559-568. Sul Buondelmonti si veda la « scheda » di F. Diaz nel *Dizionario biografico degli Italiani*, XV, Roma 1972, pp. 212-5. Al *Ragionamento* di Buondelmonti aveva prestato attenzione anche G. Natali, *La guerra e la pace nel pensiero italiano del secolo XVIII*, Roma 1904.

<sup>39</sup> Oltre al cit. *Ragionamento* di Buondelmonti, si veda anche, di G. M. Lam-

secondo i moduli concettuali della tradizione giusnaturalistica (della quale tutto sommato, e non certo essi soli, ritengono Montesquieu l'ultimo grande esponente). È scontata l'approvazione ed anzi l'esaltazione di regole umanitarie circa lo *jus in bello* (cioè da parte dei belligeranti nella guerra già in atto), con conseguenti critiche a Pufendorf e alla sua « soverchia stima per alcuni falsi pensieri dell'irreligioso e despotico Hobbes »; ma per ciò che piú conta, vale a dire per lo *jus ad bellum* (diritto legittimo o meno di intraprendere una guerra) si accetta, anche sul piano della dottrina, la sostanziale riduzione del criterio di legittimità al criterio politico, fondato sul principio dell'interesse degli Stati, in analogia con la « legittima conservazione di noi stessi »<sup>40</sup>. Il diritto naturale rimane una norma etico-razionale a cui commisurare la necessità politica.

Insomma, se da un lato l'umanitarismo groziano insegnava le regole di comportamento nella "civile" guerra tra popoli europei (assimilata quanto piú possibile ad una procedura giudiziaria), dall'altro il realismo pufendorfiano dettava le condizioni di sopravvivenza degli Stati. Non doveva suscitare eccessivo scalpore, né in Italia né oltr'Alpe, ciò che si osservava nel penultimo decennio del secolo nel *Giornale enciclopedico di letteratura italiana e oltremontana*: « Il diritto della pace io lo comprendo benissimo: vuol dire mantenere la sua parola e lasciar godere a tutti gli uomini dei diritti della natura. Ma il *Diritto della guerra* io non so ciò che egli sia. Il Codice dei flagelli dell'umana natura mi sembra una strana immaginazione. Come possiamo noi dunque accordare questo orrore sí antico, sí universale della guerra colle idee del giusto e dell'ingiusto, con questa benevolenza, con quest'amore per tutti i nostri simili che pretendiamo esser nato con noi? ». Una sola la risposta: « se un principe licenzia le sue truppe, se lascia cadere in rovina le fortifica-

predi, *De licentia in hostem*, pubblicato a Firenze nel 1761 unitamente allo scritto *De maiestate principis*, ma letto originariamente all'Accademia Fiorentina nel 1759. Il *De licentia* è stato studiato da P. Comanducci, *Lampredi pacifista e austriacante*. Il " *De licentia in hostem* ", in « *Materiali per una storia della cultura giuridica* », IX (dic. 1979), n. 2, pp. 329-355, ora rifuso in Id., *Settecento conservatore. Lampredi e il diritto naturale* (Milano 1981), ampio e informato lavoro a cui si rinvia complessivamente per la figura del Lampredi. Ma è opportuno ricordare che già a partire dalla seconda metà del Seicento il pensiero giusnaturalistico del *droit des gens*, specialmente nella versione groziana, è influente sugli scrittori italiani che discutono problemi giuridici e politici in una prospettiva internazionale. Ad esempio si veda S. Mastellone, *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*, Firenze 1969, soprattutto cap. II.

<sup>40</sup> G. M. Buondelmonti, *Ragionamento sul diritto della guerra giusta*, cit., pp. 21-3.

zioni e passa il suo tempo a legger Grozio, egli va a rischio in un anno o due di perdere il suo regno, senza che Grozio glielo possa riacquistare »<sup>41</sup>.

Converrà notare che le considerazioni di de Réal de Curban precedentemente richiamate non esprimevano la voce di un assolutista cinico, ma quella della grande *Encyclopédie*. Si trattava infatti della trascrizione pressoché letterale di un passo dell'articolo « Guerre », rispetto al quale, laddove si indicavano gli unici (tre) motivi che potevano rendere giusta una guerra, difensiva o offensivo-preventiva che fosse, de Réal si limitava ad aggiungerne un quarto: il rifiuto ad una ragionevole e giustificata richiesta di transito su un territorio soggetto ad altra sovranità<sup>42</sup>. Dal canto suo l'*Encyclopédie* si richiamava a Montesquieu per considerare che « la vie des états est comme celle des hommes » e che perciò, mentre « ceux-ci ont droit de tuer dans le cas de la défense naturelle, ceux-là ont droit de faire la guerre pour leur propre conservation »: « un état fait la guerre justement parce que sa conservation est juste, comme toute autre conservation »<sup>43</sup>. L'analogia gioca nella metafora: gli Stati non sono altro che potenti individui viventi in un perenne stato di libertà naturale. Permane, come si vede, il modello individualistico hobbesiano-pufendorfiano di un *droit des gens* che riflette la norma giusnaturalistica di ragione, ma che è storicamente condizionato dai rapporti di potenza fra autorità sovrane.

Comunque, i protagonisti a cui si rivolgono ed affidano gli stessi illuministi per tradurre le nuove idee nella pratica politica internazio-

<sup>41</sup> Cfr. *Giornale enciclopedico ecc.*, II, Firenze 1780, pp. 46 sgg., 51 sgg. Si noti ciò che scriveva d'Holbach (*Eléments de la politique, ou Recherche des vrais principes de l'Economie sociale*, Londres 1773, t. IV, p. 234): « voulez-vous civiliser la guerre, pour la rendre aimable et galante? C'est la plus funeste extrémité à laquelle les hommes puissent se porter. Il ne faut pas la faire, ou elle doit être terrible ». Ma tre anni dopo (cfr. *La Morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1776, t. II, pp. 10-11) si ha un atteggiamento maggiormente improntato all'ottimismo, perché se è vero che « les princes et les peuples ne semblent pas être jusqu'ici revenus de la fureur qui les pousse à la guerre, l'humanité pourtant a depuis quelques siècles fait des progrès relativement à la façon de la faire »; e « aujourd'hui la voix sainte de l'humanité se fait entendre même au milieu des combats », che hanno termine con trattati internazionali che sono « contracts reciproques », « conventions solennelles », fondati sull'« équité, la bonne foi, la raison ».

<sup>42</sup> *La science du gouvernement ecc.*, cit., t. V, cap. II, pp. 364-6. Gli altri tre motivi: 1) se si è attaccati ingiustamente; 2) se si ha un diritto legittimo da far valere; 3) se si è sofferto un danno o si è subita un'ingiuria ingiustamente.

<sup>43</sup> *Encyclopédie*, art. « Guerre », t. VII dell'ediz. cit., p. 966.

nale restano i sovrani, « illuminati » e attenti amministratori della propria immagine esterna<sup>44</sup>, ma pur sempre soli a decidere in materia di politica estera. Se si è potuto parlare di « une nouvelle esthétique des relations internationales, tissant des rapports, non plus entre des forces matérielles, mais entre des images »<sup>45</sup>, nondimeno è vero che il Settecento illuminista vive drammaticamente la contraddizione tra *forces matérielles* e *force des images* — certo piú per la politica estera che per quella interna — proprio perché a questa « nouvelle esthétique » non fa riscontro una nuova, e coerente, filosofia giuridico-politica delle relazioni internazionali.

Poiché la cultura politica dell'assolutismo illuminato non mette in discussione il concetto giusnaturalistico di sovranità — le cui relative implicazioni giuridico-politiche conferiscono larga discrezionalità al sovrano specialmente in materia di politica estera — il vero problema continua ad essere quello della struttura (e della politica) assolutistica di buona parte del continente; ed è pur sempre con la categoria della « ragion di Stato » che l'Europa dei Lumi deve misurarsi. È significativo che, alla voce « Raison d'Etat », la grande *Encyclopédie* dedichi piú spazio alla politica estera che alla politica interna; che affermi con forza e convinzione che la « raison d'Etat » non può essere mai una ragione di forza e di conquista; che « il est tres important, pour le bonheur du monde, de la renfermer dans de justes bornes »; che gli stessi sovrani non hanno piú titolo di quanto ne abbiano i singoli individui a « s'exempter des lois de l'honneur et de la probité »<sup>46</sup>. Ma se si prescinde dal rilievo esclusivamente morale che contraddistingue quelle *lois*, per il resto il riferimento è ai tradizionali criteri del « diritto delle genti », posti da Grozio e via via perfezionati. La categoria della *raison d'Etat* non è tuttavia respinta: essa rimane una « nécessité » che obbliga chi governa tanto nei rapporti esterni quanto in quelli interni, e di fronte alla quale il sovrano « géмира » non potendovisi sottrarre, ferma sempre la sua responsabilità morale di non agire per « motifs frivoles ou corrompus », di non lasciarsi trascinare da « ses passions personnelles »<sup>47</sup>. Viene insomma sviluppato e portato a piena consapevolezza un principio che, in una

<sup>44</sup> Questo aspetto è particolarmente evidenziato da F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, cit.

<sup>45</sup> Cfr. G. Livet, *Les relations internationales au 18<sup>e</sup> siècle*, in « Dix-huitième siècle », 5 (1973), pp. 106-7.

<sup>46</sup> Cfr. *Encyclopédie*, ediz. cit., t. XIII, p. 720.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

dimensione non piú confessionale, ma etico-razionalistica e laica, era già operante negli ultimi decenni del Seicento, e cioè che la « ragion di Stato » non può e non deve esaurirsi nella « ragione del Principe ». Ma è chiaro che, nonostante tutto, anche l'*Encyclopédie* non sa concepire la realtà dei rapporti fra gli Stati, le relazioni politiche internazionali nel loro complesso, se non come una dinamica degli interessi nazionali, della quale la « raison d'Etat » è un logico prodotto che — come scrive l'*Encyclopédie méthodique* nel penultimo decennio del secolo — « commande impérieusement aux souverains eux-mêmes »<sup>48</sup>. Nell'*Encyclopédie méthodique* c'è semmai, abbandonata ogni sfumatura moralistica ma non anche l'esigenza di conferire una piú precisa identità ai limiti da assegnare alla ragion di Stato, una marcata preoccupazione realistica nel riconoscere che il criterio di eccezionalità può non essere, in se stesso, ingiusto: la ragion di Stato infatti « autorise bien des démarches qui ne paroissent pas fort justes, si on les examine d'après les règles ordinaires; mais qui le sont en effet, si on les analyse d'après le grand principe de la conservation et de la prospérité des sociétés »<sup>49</sup>. C'è però anche, in modo ben piú evidente di quanto non apparisse nella grande *Encyclopédie*, l'affermazione che gli abusi della « raison d'Etat » nuocciono agli altri popoli nella stessa misura in cui nuocciono alla nazione, e che producono danni all'ordine interno i n q u a n t o ne producono all'ordine internazionale; al punto che « ceux qui gouvernent croient bientôt avoir des raisons d'état pour devenir absolus, et les citoyens eux-mêmes finissent par le croire »<sup>50</sup>.

Insomma la correzione razionalistico-illuministica a una « ragion di Stato » che nel corso della sua plurisecolare vicenda assorbe necessariamente in sé la cosiddetta « dottrina degli interessi degli Stati » fino ad includere la formulazione del concetto di « sistema dell'equilibrio delle potenze »<sup>51</sup>, consiste semmai nel riesaminare quest'ultimo alla luce di un

<sup>48</sup> Cfr. *Encyclopédie méthodique. Economie politique et diplomatique*, cit., t. II (1786), p. 336.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Sullo sviluppo storico della « ragion di Stato » nel corso dell'età moderna si veda (oltre al classico F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit.), E. Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris 1966, e la raccolta di studi curata da R. Schnur, *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975. Il potere suggestivo del concetto di equilibrio delle potenze non si esercita, naturalmente, soltanto sull'esperienza politico-pratica e storiografica dell'età moderna, ma pervade tutto il secolo

criterio non piú meramente descrittivo, ma anche regolativo. Non si ammette piú che la realtà politica, sia interna sia internazionale, venga determinata da una ragion di Stato non soggetta nelle sue decisioni ad un principio universale, ad una « législation universelle ». È anche per questo motivo che la teoria del diritto naturale è chiamata ad assolvere l'importante funzione di contenimento dell'arbitrio politico; perché — come dice Hubner, un giusnaturalista assolutista danese seguace di Pufendorf e frequentatore degli ambienti illuministici europei — è nell'opera degli « adversaires » del « droit naturel tel que la raison l'approuve » che è da ricercare « la véritable source d'où il faut dériver ce phantôme politique qu'on nomme Raison d'Etat », posto che « l'art de bien gouverner les peuples, cet art respectable dont la convenance, d'accord avec la justice, doit être la base, a été défiguré depuis longtemps par les leçons de l'iniquité »<sup>52</sup>.

### 3. - IL PRINCIPIO D'EQUILIBRIO NEI RAPPORTI FRA GLI STATI.

Se da un lato si ammette la necessità della ragion di Stato come « ragione politica » — e in questo ammetterne la necessità sta una delle prerogative essenziali dell'assolutismo illuminato — dall'altro non si soffoca l'esigenza dell'etica politica illuministica di rielaborare elementi concettuali preesistenti come mezzi per razionalizzare — cioè spiegare scientificamente e in certa misura prevedere e controllare — l'esercizio del

XIX fino a lambire il XX. Quanto tra l'altro questo concetto fosse influente sul maggiore storico dell'idea della ragion di Stato, Friedrich Meinecke, e come (soprattutto attraverso il recupero del metodo storico di Ranke) condizionasse ad un tempo la sua esperienza politico-intellettuale e la sua riflessione storiografica fino al primo periodo postbellico (e comunque sicuramente fino al periodo in cui egli scrive *Cosmopolitismo e stato nazionale* e estende il primo abbozzo de *L'idea della ragion di Stato*) risulta dallo studio di S. Pistone, *Federico Meinecke e la crisi dello stato nazionale tedesco*, Torino 1969, pp. 234 sgg., 283 sgg., 411 sgg. Ma per la comprensione anche di questo aspetto dell'intera concezione storicistica del Meinecke si veda F. Tessitore, *Friedrich Meinecke storico delle idee*, Firenze 1969.

<sup>52</sup> M. Hubner, *Essai sur l'histoire du droit naturel*, Londres 1757, t. II, pp. 405 sgg. Hubner è un ammiratore di Pufendorf. Mentre l'opera di Grozio « ne peut guère être utile qu'aux savans », quella di Pufendorf, al contrario, « est très-propre pour instruire un bien plus grand nombre de personnes » (ivi, pp. 292-230). Su Hubner, vicepresidente della Società danese di economia politica, membro corrispondente della Royal Society di Londra, autore di opere di politica internazionale e critico dell'espansionismo marittimo-coloniale dell'Inghilterra, si veda F. Boiardi, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, *L'assolutismo europeo da Bodin a Hubner, 1575-1780*, Milano 1974, pp. 1036-1043.

potere secondo quella « necessità ». Le discussioni settecentesche sui « systèmes en politique » e sull'idea di equilibrio rivelano costantemente preoccupazioni ad un tempo scientifiche e morali, ideologiche e pragmatiche. Ma la diffusa propensione a credere che un « système politique raisonné » e « balancé » si configuri come un'organizzazione possibile e praticabile sia nei rapporti interni sia nelle relazioni fra gli Stati, consente di osservare come il principio di equilibrio costituisca tanto il denominatore comune quanto l'aspetto di valore della dinamica politica nel suo complesso. Ormai all'inizio del XIX secolo, e in tono realistico, Friedrich von Gentz sembrava voler riassumere i termini generali del problema: « tra nazioni indipendenti non esistono né potere esecutivo né potere giudiziario; la creazione dell'uno e dell'altro è stata per lungo tempo un infruttuoso e pio desiderio, nonché il vano obiettivo di molti ben intenzionati. Ma ciò che la natura di queste relazioni impedí che si realizzasse perfettamente, fu almeno approssimativamente raggiunto »; e infatti, mediante l'equilibrio, « si venne a formare tra gli Stati di questo quarto del globo un'ampia comunità sociale, il cui particolare obiettivo era rappresentato dalla conservazione e dalla reciproca garanzia dei diritti di tutti i suoi membri ». L'equilibrio era insomma l'espressione sintetica e pragmatica « di determinati principi fondamentali, dipendenti dalla potenza proporzionale dei singoli membri facenti parte dell'insieme, senza la costante influenza dei quali principi non si poteva assicurare alcun ordine »<sup>53</sup>.

Non è certo necessario richiamare qui l'importanza del concetto-metafora della *balance* nella storia moderna<sup>54</sup>, specialmente nel contesto delle relazioni internazionali e dei rapporti economico-commerciali fra le potenze europee e i nuovi dominî coloniali<sup>55</sup>. « La dottrina dell'equili-

<sup>53</sup> Cfr. F. von Gentz, *Fragments upon the Balance of Power in Europe*, London 1806 (cit. da L. Bonanate, *Equilibrio internazionale e teoria delle relazioni internazionali*, cit., pp. 82-3).

<sup>54</sup> Cfr. al proposito G. Livet, *L'équilibre européen de la fin du XV<sup>e</sup> à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1974.

<sup>55</sup> Prescindendo dall'interesse che il tema dell'equilibrio suscita ancor oggi nell'ambito della teoria generale delle relazioni internazionali (e per cui un utile sguardo d'insieme è dato da L. Bonanate, *Equilibrio internazionale ecc.*, cit., con una Appendice antologica che comprende scritti di autori contemporanei come H. J. Morgenthau, K. N. Waltz, R. Aron, H. Butterfield, M. Wight, S. Hoffmann), ci si deve limitare qui ad alcune indicazioni essenziali circa un problema che presenta indubbiamente molteplici valenze. Non piú utilizzabile il vecchio studio di L. Cristofanetti, *Teoria e storia dell'equilibrio politico*, Roma 1890, rimane invece ancor valido punto di riferimento L. Donnadieu, *La théorie de l'équilibre. Etude*

brio europeo — ha scritto Meinecke — non è altro, in fondo, che un frammento della dottrina della ragione e degli interessi di stato, e andrebbe trattata veramente solo in relazione a questo »<sup>56</sup>; ma è anche vero che nel corso del Settecento non c'è teoria giusnaturalistico-illuministica che non faccia diretto riferimento all'equilibrio e che non ne tratti in una prospettiva di razionalizzazione degli interessi di Stato. Un ventennio dopo la metà del secolo un giusnaturalista e internazionalista come Lampredi si faceva interprete di una diffusa convinzione quando osservava che quantunque il concetto di equilibrio appartenesse al do-

*d'histoire diplomatique et de droit international*, Paris 1900, unitamente al classico E. Kaeber, *Die Idee des europäische Gleichgewichts in der publizistischen Literatur vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1907 (in cui però la trattazione relativa al '700 resta un po' sacrificata); e, assai limitatamente, l'articolo di E. Nys, *La théorie de l'équilibre européen*, in « Revue de droit international et de législation comparée », XXV (1893), pp. 34-57. Si vedano quindi, tra gli altri studi, R. De Mattei, *Polemiche secentesche italiane sulla "monarchia universale"*, in « Archivio Storico Italiano », CX (1952), pp. 145-165 (con riferimento alle discussioni italiane sull'equilibrio); e soprattutto C. Morandi, *Il concetto della politica d'equilibrio nell'Europa moderna*, in « Archivio Storico Italiano », XCVIII (1940), I, pp. 3-19. Cfr. inoltre i riferimenti all'equilibrio politico in A. Lossky, *Le relazioni internazionali*, in *Storia del mondo moderno* (Cambridge), trad. it. Milano 1971, vol. VI (*L'ascesa della Gran Bretagna e della Russia, 1688-1713/1725*), cap. V, pp. 181-229; e, in particolare, G. Zeller, *Le principe de l'équilibre dans la politique internationale avant 1789*, in « Revue historique », 216 (1956), pp. 25-37, e del medesimo A., *Histoire des relations internationales*, trad. it. col titolo *L'età moderna. Da Luigi XIV al 1789*, vol. III della *Storia politica del mondo*, diretta da P. Renouvin, nuova ediz., accresciuta di una parte iconografica e documentaria, Roma 1976; M. S. Anderson, *Le teorie dell'equilibrio nel diciottesimo secolo*, trad. it. in *L'Europa del Settecento (1713-1783)*, cit., Appendici, pp. 423-440 (ma del vol. cfr. anche il cap. VIII). Sono inoltre da vedere, di G. Quazza, *Interpretazioni dell'equilibrio europeo*, in « Cultura e scuola », II, n. 8, giugno-agosto 1963, pp. 81-6, e soprattutto *La politica dell'equilibrio nel secolo XVIII*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano 1963, vol. II, pp. 1181-1215 (con bibl.). Un rapido profilo in G. Pillinini, *Storia del principio di equilibrio*, Venezia 1973. Sulle varie tesi settecentesche a confronto, riguardo sia alla natura della teoria dell'equilibrio, sia alla sua applicazione nel corso della storia moderna, aveva già tracciato un sintetico quadro, sullo scorcio del sec. XVIII, G.-F. Martens, *Précis de droit des gens moderne de l'Europe* (1<sup>a</sup> ediz. Gottinga 1788-9), Paris 1858, t. II, pp. 327 sgg. Similmente E. Ortolan, *De l'équilibre politique dans ses rapports avec le droit d'acquisition territorial* (parte III del vol. *Des moyens d'acquérir le domaine international* ecc., Paris 1851, pp. 133 sgg.). Il problema dell'equilibrio di potenza sul piano internazionale e coloniale investiva direttamente la questione del diritto d'intervento sui mari e della libertà della navigazione: particolarmente attento a questi aspetti si dimostrava, tra gli altri, H. Wheaton, *Histoire des progrès du droit des gens en Europe et en Amérique depuis la paix de Westphalie jusqu'à nos jours*, tomi I-II, Leipzig, Brockhaus, 1846<sup>2</sup>.

<sup>56</sup> F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 85.



minio della politica, tuttavia esso era assai importante anche per chi trattava di diritto naturale<sup>57</sup>. Questo aspetto relativamente nuovo nei confronti dell'esperienza politico-intellettuale dei secoli precedenti doveva essere ben presente a un autorevole scrittore e storico del diritto internazionale di Gottinga, Georg-Friedrich Martens che, alla fine del secolo e dopo aver riconosciuto il carattere eminentemente pratico e politico del concetto, notava che, in fondo, non aveva più molta importanza « de savoir si le système de l'équilibre est fondé dans les principes de la loi naturelle, ou s'il ne l'est qu'en tant qu'il est établi par des conventions publiques ». E aggiungeva, quasi a sottolineare l'insostituibilità del concetto pur nella sua ambiguità di funzioni ad un tempo politico-pratiche, ideologiche e giuridiche, che « prima di eliminarlo dal diritto delle genti e dalla politica, bisognerebbe sostituirlo con un altro più adatto alle circostanze, e meno vago, per indicare il diritto delle nazioni di fare i loro sforzi e di unirli onde opporsi in tempo a cambiamenti che potrebbero mettere in pericolo la loro vera indipendenza; e sarebbe senza dubbio difficile esprimere tutto ciò con un solo termine »<sup>58</sup>.

Era sempre Martens a riconoscere che, comunque definito, « le système du maintien de l'équilibre est plus nécessaire pour l'Europe entière, et même pour plusieurs de ses parties, que pour le reste des peuples de l'univers »<sup>59</sup>. In fondo egli non faceva che registrare un sentimento comune a tutto il Settecento, che cioè il principio d'equilibrio aveva giocato un ruolo storico determinante nella formazione dell'idea moderna d'Europa, rivelandosi addirittura come uno dei fattori costitutivi di questa realtà: « sistema civile », prima ancora che « sistema politico ». Tale consapevolezza appare con evidenza in Hume, il cui proposito è tra l'altro di dimostrare che un siffatto principio, fondato com'è « sul senso comune e sull'evidenza del ragionamento, ... è impossibile

<sup>57</sup> G. M. Lampredi, *Juris publici universalis sive juris naturae et gentium theoremata*, Liburni 1776-7, pars III, cap. IV, par. 4 (t. III, pp. 92-4).

<sup>58</sup> G.-F. Martens, *Précis du droit des gens moderne de l'Europe*, cit., t. II, pp. 330 e 333-4. Su Martens cfr. C. L. Lange, *Histoire de la doctrine pacifique et de son influence sur le développement du droit international*, cit., pp. 345-6; e Th. Ruyssen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, cit., t. II, pp. 515-520. Su Martens nell'ambiente di Gottinga, nonché sulla sua concezione dell'Europa come un tutto storicamente integrato, fondato su « un pluralismo interno assai favorevole alle libertà particolari dei singoli Stati e che si regge in virtù di un equilibrio assai precario ma vitale », cfr. L. Marino, *I maestri della Germania*, cit., pp. 232 sgg.

<sup>59</sup> Cfr. *Précis du droit des gens moderne d'Europe*, cit., t. II, p. 328.

che possa essere del tutto sfuggito agli antichi », anche se « non era così riconosciuto e rispettato come al giorno d'oggi »; e che piuttosto, pur rispettato appunto da « chi ragiona e specula », esso però « non ha, in pratica, un'autorità piú vasta tra coloro che governano il mondo »<sup>60</sup>. Ma è Voltaire a cogliere in modo esplicito nel principio d'equilibrio l'espressione di una « saggia politica » che agisce mediante « l'opera continua di negoziati protratta fin nel mezzo della guerra »; e a riconoscere in esso (assieme al moderno diritto delle genti, al « diritto pubblico europeo ») uno dei fattori di incivilimento e di integrazione di questa « specie di grande repubblica divisa in piú Stati »<sup>61</sup>. E la prospettiva voltairiana dell'equilibrio di potenza, come condizione del progresso civile e della tranquillità d'Europa come unico « corpo politico », circola anche nelle pagine di Federico II di Prussia<sup>62</sup>. Semmai, Federico pone l'accento piú sull'Europa come « sistema politico » che come « sistema civile », come « corpo politico » dominato dai principi e dalle corti sovrane; e a confermare che il dovere di « regarder l'Europe comme une balance » sia soprattutto problema di sovrani è anche l'*Encyclopédie méthodique*: « aujourd'hui l'Europe entière est un corps formé par la liaison des intérêts des différens princes »<sup>63</sup>.

Ma forse è proprio l'ambivalenza civile-politica del concetto di equilibrio a favorire il riconoscimento della sua importanza. Lo si nota in particolare in uno dei maggiori teorici del giusnaturalistico *droit des gens*, lo svizzero Emmerich de Vattel: « l'Europa costituisce un sistema politico, un corpo in cui tutto è collegato dalle relazioni e dai diversi interessi delle nazioni che compongono questa parte del mondo. Non è piú, come un tempo, un confuso insieme di parti isolate, ciascuna delle quali si riteneva scarsamente interessata alle sorti delle altre, preoccupandosi raramente di ciò che non la riguardava direttamente. L'attenzione continua dei sovrani a tutto ciò che accade, l'insediamento dei corpi diplomatici, i continui negoziati, fanno dell'Europa moderna una specie di repubblica i cui membri, indipendenti ma legati dall'inte-

<sup>60</sup> D. Hume, *Sull'equilibrio di potenza*, trad. it. in *Discorsi politici*, a cura di M. Misul, p. 109. Ma si veda anche il saggio *Sulla bilancia commerciale* (in op. cit., pp. 79-98).

<sup>61</sup> Cfr. *Il secolo di Luigi XIV*, trad. it. cit., p. 16.

<sup>62</sup> Cfr. *Anti-Machiavelli* ecc., ediz. cit., cap. XXVI. Ma già nel 1736 si leggono in proposito le sue *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, in *Oeuvres posthumes*, Berlin, Voss et Decker, 1788, t. VI.

<sup>63</sup> *Encyclopédie méthodique. Economie politique et diplomatique*, cit., t. III (art. « Intérêts politiques », fortemente ispirato al Bielfeld), p. 63.

resse comune, si uniscono per mantenersi l'ordine e la libertà. È ciò che ha fatto nascere questa famosa idea della bilancia politica, o dell'equilibrio delle potenze, con cui si intende una disposizione delle cose grazie alla quale nessuna potenza si trovi in condizione di esercitare un assoluto predominio e di imporsi sulle altre »<sup>64</sup>. La prospettiva universalistica, erasmiana e tollerante, nella quale già all'inizio del Seicento Grozio aveva inscritto il motivo giusnaturalistico come fattore di una pace operosa nei rapporti internazionali, si converte qui, con Vattel, in una prospettiva politica più definita e realistica, in cui il valore illuministico della pace internazionale è condizionato all'equilibrio del sistema europeo di potenza. Sicché, in fondo, quando lo Heeren indicherà nel « diritto delle genti » e nell'equilibrio politico (consistente in « una vicendevole libertà e indipendenza contro il dispotismo ») i cardini dell'intero sistema dell'Europa civile, concludendo che « l'idea dell'equilibrio politico è connaturale ad un libero sistema di popoli inciviliti »<sup>65</sup>, non farà — nel 1809 — che ribadire una convinzione che il Settecento illuminista aveva già acquisito.

Heeren guardava all'equilibrio europeo in chiave di storiografia politica e dall'angolo visuale dell'equilibrio dell'Impero germanico. Era la stessa prospettiva nella quale, nel penultimo decennio del Settecento, si era mosso il ministro di Federico di Prussia Ewald-Friedrich von Hertzberg quando, collegando il particolare « sistema » tedesco al quadro generale europeo, osservava che « la conservation de ce système est non seulement intéressante, mais même essentielle au reste de l'Europe », e che esso sembrava quasi creato dalla natura « pour tenir la balance dans

<sup>64</sup> E. de Vattel, *Le droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Londres [ma Neuchâtel] 1758, L. III, cap. III, par. 47 (ma cfr. anche i successivi). Il *Droit des gens* di Vattel (compreso nella collana dei « Classics of International Law », Washington 1916, a cura di De la Pradelle e Fenwick, tt. I-II-III) poté contare su diciassette edizioni in francese (l'ultima nel 1863), su dodici inglesi o irlandesi dal 1759 al 1834, su altrettante negli Stati Uniti dal 1796 al 1856, su sei in lingua spagnola, su una in italiano e una in tedesco nel 1760.

<sup>65</sup> A. H. L. Heeren, *Handbuch des Geschichte des europäischen Staatensystems und seiner Kolonien*, Goettingen 1809, trad. it. di G. Parola (*Manuale storico del sistema politico degli Stati d'Europa e delle loro colonie*, Milano 1842, vol. I, Introduzione, pp. 22-5). Sulla vocazione conservatrice dello Heeren storico e politico nell'ambiente intellettuale di Gottinga, si veda L. Marino, *I maestri della Germania*, cit., specialmente pp. 318 sgg. Sui fattori che, nella percezione della pubblicistica settecentesca, cooperano al processo formativo del *système de l'Europe*, si veda anche F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Bari 1964<sup>3</sup>, pp. 54 sgg.

cette partie du monde, et pour y empêcher toute subvention de l'équilibre entre les autres puissances, et toute révolution trop grande et dangereuse à la sûreté et à la liberté générale »<sup>66</sup>. Il sistema d'equilibrio era dunque, prima di tutto, un obbiettivo ideologico di stabilizzazione politica, fondato sul presupposto che « les grandes révolutions ne sont plus à craindre que pour des Etats éloignés de l'Europe, ou tels qui ne sauroient ni se gouverner ni se défendre »<sup>67</sup>.

Dunque, « potersi governare » e « potersi difendere ». Il primo problema riconduceva alla realizzazione di una bilancia interna, politica, sociale ed economica. Il secondo, quello della bilancia esterna, riproponeva l'equilibrio internazionale come risultato di alleanze diplomatiche e militari (e di accordi economico-commerciali) tra le potenze, di coalizioni stabilite di volta in volta, soprattutto fra gli Stati minori, al fine di mantenere l'ordine nel sistema politico generale: cioè di evitare il disordine fatalmente provocato dall'iniziativa di una potenza ambiziosa e aggressiva, animata da un « dispotico » disegno di conquista. Nonostante la variegata gamma di interpretazioni del concetto di equilibrio nel corso del Settecento, nonostante la sua ambiguità (perché, come si osserva da più parti, « il est fort extimatif » e « chose de pure opinion »), esiste tuttavia almeno un denominatore comune nel giustificare la politica che ad esso pretende di ispirarsi: evitare, o comunque ostacolare nella maggior misura possibile, la realizzazione di ciò che con un termine antico viene definito « monarchia universale » d'una potenza egemone. Fénelon dà voce a un sentimento diffuso già alla fine del Seicento: « tutto ciò che rovescia l'equilibrio e che dà un impulso decisivo alla monarchia universale non può essere giusto, ancorché fondato su leggi scritte di un singolo Paese »<sup>68</sup>. La connotazione negativa che accompagna questa immagine sul piano morale è almeno altrettanto marcata di quanto sia la connotazione positiva che, in generale, contrassegna l'idea di equilibrio; se non addirittura di più, non foss'altro perché mentre l'equilibrio sembra limitarsi a suggerire misure politico-militari, l'opposizione alla monarchia universale si propone anche come compito morale.

<sup>66</sup> E.-F. von Hertzberg, *Dissertation sur les révolutions des états et particulièrement sur celles de l'Allemagne* (letta all'Accademia di Berlino il 30 gennaio 1783), in *Oeuvres politiques*, Berlin - Paris, Maradan, 1795, t. I, p. 157.

<sup>67</sup> Ivi, p. 158.

<sup>68</sup> Fénelon, *Directions pour la conscience d'un roi* ecc. (« Supplément » ecc.), cit., p. 75.

A partire dagli ultimi decenni del Seicento fino a tutto il secolo successivo, l'accusa di perseguire un disegno di « monarchia universale » non si rivolge più esclusivamente, com'era avvenuto in precedenza, alle grandi monarchie della Spagna, degli Asburgo e della Francia: nelle relazioni degli ambasciatori, nei trattati, nella pubblicistica in generale, la denuncia — vero luogo comune di una polemica politica internazionale — riguarda, a volta a volta, i diversi regimi della Francia, dell'Inghilterra, della Prussia, della Casa d'Austria e anche della Russia. Lo stesso concetto di « monarchia universale » non soltanto trova riferimenti sempre meno diretti e immediati all'idea di un'egemonia legata alle grandi dimensioni territoriali; ma viene anche a perdere le motivazioni morali e ideologiche (positive) che avevano contraddistinto il corso del suo sviluppo fin dalle lontane origini medioevali<sup>69</sup>, per acquistare significati maggiormente rispondenti al nuovo quadro politico, alle nuove categorie con cui l'età moderna affronta il problema delle relazioni fra gli Stati. Il termine e il concetto di « monarchia universale » vanno assumendo con tutta evidenza, dal Seicento fino a Kant, un significato equivalente a « dispotismo »: si tratta cioè della stessa idea del dispotismo applicata al piano internazionale. Tutti sono d'accordo (e ciò che scrive in proposito d'Holbach nella sua *Politique naturelle* è solo uno tra i tanti esempi)<sup>70</sup> nell'indicare nel dispotismo interno il fattore scatenante dei conflitti internazionali, se non altro perché un regime dispotico è inevitabilmente indotto a distrarre le risorse necessarie a risolvere i problemi interni per destinarle ad imprese di conquista, o almeno di contenimento di quelle pressioni esterne che possono risultare pericolose per il dominio personale del despota. Ma questo — certo più noto — aspetto della denuncia illuministica non deve adombrarne un altro, pur ricorrente in una diffusa pubblicistica: cioè che un progetto egemonico all'esterno può essere concepito persino da un regime non assolutistico-dispotic all'interno. Anche se tutti convengono che, nell'età moderna e in un'Eu-

<sup>69</sup> Nel passaggio dalla concezione medioevale dell'universalismo provvidenzialistico cristiano all'età moderna, la teoria della « monarchia universale » muta profondamente di significato. Per il Cinquecento e il Seicento si veda la sintesi di A. Annoni, *Spunti ideologici nei trattati internazionali. Dalla bolla "Inter caetera" alla Pace di Westfalia*, Milano 1967, cap. II, pp. 47-72; per il dibattito nella trattatistica italiana cfr. R. De Mattei, *Polemiche seicentesche italiane sulla "monarchia universale"*, cit.

<sup>70</sup> Cfr. *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, Londres 1773, disc. VIII, par. 7. Cfr. anche *Système social* ecc., cit., t. II, capp. X sgg.

ropa *éclairée*, nessuna potenza può realizzarsi come « monarchia universale » portando a compimento un disegno dispotico-egemonico di conquiste territoriali, tuttavia il concetto riacquista talvolta implicazioni quantitative (non meno negativamente connotate di quanto lo siano le implicazioni morali e ideologiche), riferibili sia alla politica di espansione coloniale sia, in generale, alla dilatazione extra-europea degli interessi politico-economici delle potenze d'Europa. Quando l'accusa di perseguire un disegno di monarchia universale viene polemicamente rivolta all'Inghilterra (principalmente ad opera della propaganda francese), il problema dell'egemonia europea diventa quello dell'egemonia mondiale, ma in una prospettiva pur sempre attenta, in ultima analisi, ai difficili equilibri di potenza in Europa. Scrive ad esempio il Mably, nel 1757, che « il progetto di voler essere il solo dominatore dei mari e di impadronirsi di tutto il commercio non è meno chimerico né meno rovinoso del progetto di monarchia universale sulla terra; ed è auspicabile, per la felicità dell'Europa, che gli Inglesi siano convinti di questa verità, prima di impararla a spese della propria esperienza ... Ma che abusi l'Inghilterra delle sue forze, che eserciti una specie di tirannia sul commercio; e ben presto tutti gli Stati che possiedono navi e marinai, sorpresi di non aver prestato credito alla Francia, si uniranno a lei per aiutarla a vendicare i propri torti »<sup>71</sup>. Ancora due anni dopo (ma si è nel pieno della guerra dei Sette Anni) l'accusa di egemonia alla politica economico-commerciale ed espansionistico-coloniale dell'Inghilterra doveva avere un'eco molto vasta se, non un inglese, ma il von Justi la pone al centro di un suo trattato, sia pure per confutarla indirettamente<sup>72</sup>. E sempre nello stesso periodo, ad affermare che « toute l'Europe est intéressée à diminuer le commerce tyrannique des Anglois » è il marchese d'Argenson, al quale è proprio la prospettiva assolutistico-illuminata a suggerire, contro l'espansionismo economico-coloniale della « monarchia universale » inglese, un nuovo e positivo modello di *monarchie universelle*, nel

<sup>71</sup> G. Bonnot de Mably, *Des principes des négociations pour servir d'introduction au Droit public de l'Europe, fondé sur les traités*, Amsterdam, J. Schreuder, 1757, cap. VI, pp. 87-8. Ma per l'inquadramento dei *Principes* in una concezione ancora assolutistico-illuminata sia della politica interna sia soprattutto della politica internazionale, si veda J. L. Lecerle, *Mably et la théorie de la diplomatie*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LXXXVIII (1972), pp. 899-913.

<sup>72</sup> J. H. G. von Justi, *La chimère de l'équilibre du commerce et de la navigation, ou réfutation des thèses nouvelles sur les mesures des puissances libres contre la crainte de la domination des mers et de la supériorité en forces navales*, Copenhagen et Leipsic, Rothe, 1763 (trad. franc. di *Chimäre des Gleichgewichts der Handlung und Schiffahrt*, 1759), cfr. pp. 7-8 e *passim*.

quale il progetto utopico della « Diète européenne » del Saint-Pierre sembra coniugarsi intimamente con un'immagine rinnovata della monarchia francese e del suo ruolo equilibratore.

L'idea del d'Argenson è che le funzioni arbitrali che il Saint-Pierre aveva attribuito al « tribunal européen » possano a pieno titolo essere assunte dalla Francia: essa non dovrà mettersi a capo di « l'igues défensives » contro chi aspiri a un ambizioso ruolo egemonico, giacché esse hanno « la défense commune pour prétexte, mais l'envahissement pour vocation ». Se la Francia « est seule aujourd'hui en pouvoir de jouer ce beau rôle d'arbitre universel », è perché « sa seule réputation la fait respecter après l'avoir fait craindre »; essa infatti possiede « l'empire du goût et des arts » e in questo nuovo tipo di egemonia civile e intellettuale, che la rende inimitabile, è da cogliersi la garanzia di una funzione pacificatrice in cui la *politique* sia unita alla *sagesse*: « voilà la véritable Monarchie universelle »<sup>73</sup>. È naturalmente di ben diverso avviso Federico di Prussia quando, all'incirca in quegli anni, accusa la Francia di Luigi XIV (ma per lui il pericolo è ancora presente) di aver voluto realizzare una monarchia universale, osservando che « la condotta dei Romani corrisponde perfettamente a quella dei nostri Romani moderni, cioè i Francesi »; e che « ciò che i Romani non hanno mai fatto, Luigi XIV ha osato farlo »<sup>74</sup>.

Tuttavia la prospettiva di un'egemonia di nuovo tipo, fondata più sul prestigio intellettuale e civile che sul dominio della forza per diritto di potenza e di conquista, trova la sua più alta espressione storiografica nel *Siècle de Louis XIV* e, tramite Voltaire, diventa un vero e proprio modello a cui si ispira, certo con maggior successo di altri principi illuminati, proprio Federico di Prussia. Ma di tale nuova prospettiva non va sottovalutata, nel clima realistico dell'assolutismo illuminato, l'importante funzione di “ politica estera ” — del resto così chiaramente percepita dal d'Argenson — che si esprime nella capacità di influire sull'opinione pubblica, la cui dimensione necessariamente internazionale è una scoperta particolarmente esaltata nel corso del Settecento illuminista. Influire sull'opinione pubblica significava indubbiamente accreditare presso di essa una determinata immagine, ma anche, e inevitabilmente, sollecitarla ad osservare più attentamente i rapporti tra gli Stati valu-

<sup>73</sup> R. L. de Voyer de Paulmy, marchese d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, cit., cap. VIII, pp. 237-244.

<sup>74</sup> Cfr. *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, cit., pp. 27, 37 sgg.

tando comparativamente la loro politica sul piano internazionale. Maggiore o minore che poi risultasse, di fatto, il condizionamento sulla funzione politico-intellettuale dell'opinione pubblica, tuttavia non poteva piú venir posta in dubbio l'esistenza di una peculiare quanto autonoma dimensione d'influenza (e quindi di potenza), nella quale perciò la *puissance de l'opinion* (ben distinta dalla potenza militare ed economica) tendeva a collegarsi con il prestigio politico internazionale, senza tuttavia esaurirsi completamente in esso. Lo osservava Antoine Pecquet nelle sue *Maximes politiques*: « una potenza governata in modo eccellente, facendo pendere dalla propria parte la bilancia reale e quella dell'opinione, fa necessariamente variare l'equilibrio in taluni suoi aspetti particolari e risveglia poco o tanto l'attenzione delle altre potenze circa gli eventi pubblici »; « lo Stato che ha l'opinione in proprio favore è sempre, anche nell'inferiorità di forze reali, il piú forte nell'ordine dei rapporti politici, non forse per intraprendere iniziative ..., ma per non temere di essere attaccato »<sup>75</sup>. Nell'animo conservatore di Pecquet c'è forse un po' di nostalgia quando poi considera che « se si ha a proprio favore la bilancia dell'opinione si vedono presto le altre Corti venire a confidare il segreto dei loro timori o i loro desideri »; e che « nello stesso tempo si ha modo di dimostrare, nel corso delle trattative da farsi, un ascendente di persuasione e di influenza che ne assicura l'effetto e ne procura il successo »: perché per lui, in fondo, quello Stato che, « par l'effet de l'opinion, devra être l'arbitre de tous les autres », non è altro che « le règne de Louis XIV », le cui « grandes choses ... nous procurèrent la supériorité totale de l'opinion »<sup>76</sup>.

Se da un lato l'opinione pubblica illuministica tende a ravvicinare e a collegare la politica internazionale a quella interna (fungendo di volta in volta, o anche contemporaneamente, da elemento condizionante e condizionato), dall'altro tende a farsi veicolo privilegiato di quelle diffuse esigenze di una moralità interna e internazionale che alimentano la prospettiva cosmopolitica e istituiscono con il principio d'equilibrio un rapporto necessariamente dialettico. L'ottimismo cosmopolitico e la potente suggestione pacifista del Saint-Pierre convergono nell'indurre a ritenere non solo desiderabile, ma anche possibile una « confederazione » europea, edificabile sul deciso contenimento della dinamica di potenza e quindi sull'applicazione del principio di equilibrio concepito statica-

<sup>75</sup> Cfr. *L'esprit des maximes politiques*, cit., t. I, pp. 198-9 e 25.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 177 e 30-1.



mente<sup>77</sup>. In tale prospettiva non c'è dubbio che si sia generalmente indotti ad assumere l'equilibrio come l'equivalente della pace; sicché la constatazione dell'impossibile realizzazione della confederazione come struttura politica effettiva e stabile porta immancabilmente con sé la critica del principio d'equilibrio in quanto pretestuoso fattore di guerra anziché autentico strumento di pace. Tuttavia quest'ultima considerazione non deve indurre a ritenere che, per la pubblicistica settecentesca, l'obbiettivo *i m m e d i a t o* dell'equilibrio sia senz'altro la pace (anche se così risulta, ad esempio, dal trattato di pace tra Anna d'Inghilterra e Filippo V di Spagna a Utrecht nel 1713)<sup>78</sup>. Essa è senz'altro il valore che lo ispira, ma che ne sia anche l'obbiettivo è vero soltanto in modo relativo. La pace è semmai il massimo effetto positivo che dovrebbe conseguire da una politica ragionevole, date però certe condizioni (l'incoercibile sovranità assoluta degli Stati) da cui può prescindere soltanto una visione utopica delle relazioni internazionali. Che l'equilibrio di potenza non serva a realizzare immediatamente e automaticamente la pace è cosa su cui generalmente si conviene, come pure sul fatto che, tuttavia, tradotto in un'accorta e vigile politica, esso può servire efficacemente a prevenire la guerra. Mably lo dice espressamente: « benché questa teoria dell'equilibrio, come i fatti hanno costantemente dimostrato dopo ottant'anni, non possa trovare applicazione pratica in tempo

<sup>77</sup> In questi termini si esprime ad esempio Carlo Castone della Torre di Rezzonico, massone, autore di un *Ragionamento sulla filosofia del secolo XVIII* (1778), indirizzato a Caterina di Russia: « sarebbe di mestiere che la bilancia delle potenze fosse retta da una mano abile a mantenere l'equilibrio perpetuo e la pace; e questa regola benefica e possente solo può rinvenirsi da' popoli in una generale confederazione » (cfr. la parte seconda del *Ragionamento*, in *Opere* raccolte e pubblicate da F. Mocchetti, t. IX, Como, Ostinelli, 1830, p. 157; ma si vedano, in generale, le pp. 119-123 e 150-160). Sul Rezzonico cfr. il « Profilo biografico » di E. Fubini (a cura di), *Letterati, memorialisti e viaggiatori del Settecento*, Milano-Napoli 1951, pp. 995 sgg. Similmente il De Lanjuinais, che ripropone, sulla base del principio d'equilibrio come condizione di « une paix perpétuelle entre tous les divers Etats de l'Europe », una « confédération solide et durable », partendo dal presupposto che « il régime entre tous les peuples de l'Europe une liaison sociale imparfaite, mais plus étroite que les noeuds généraux et lâches de l'humanité » (cfr. *Le Monarque accompli* ecc., cit., t. III, pp. 80-1 sgg.).

<sup>78</sup> Cfr. *Major Peace Treaties of Modern History, 1648-1967*, ed. by F. L. Israel (con un saggio introduttivo di A. Toynbee), New York 1967, vol. I, p. 219: « and to settle and establish the Peace and Tranquillity of Christendom, by an equal Balance of Power (which is the best and most solid Foundation of a mutual Friendship, and of a Concord which will be lasting on all sides) ». L'art. 2 del Trattato si legge anche in trad. it. nella sez. « Documenti » della cit. ediz. it. di G. Zeller, *L'età moderna. Da Luigi XIV al 1789* (p. 446).

di guerra, è tuttavia un'idea brillante che ha sedotto l'immaginazione di tutti... Come che sia, questa opinione prevalente, proprio perché regna sovrana, serve durante la pace a fare da contrappeso alle forze della potenza dominante, indisponendo gli animi a stringere alleanze con essa e volgendoli a favore della sua rivale »<sup>79</sup>. È anche l'idea di Montesquieu: « ogni monarca tiene pronti tutti gli eserciti che potrebbero servirgli se i suoi popoli corressero il rischio di venire sterminati, e si vuol chiamare pace questo stato di tensione di tutti verso tutti »; « è però vero che tale stato di tensione mantiene principalmente l'equilibrio, perché logora le grandi potenze »<sup>80</sup>.

L'obbiettivo immediato è piuttosto la sicurezza degli Stati, tanto più che la teoria dell'equilibrio prevede non soltanto le alleanze politiche e le soluzioni diplomatiche, bensì anche le coalizioni armate, sia pure al fine di garantire un più stabile (e pacifico) ordine tra le nazioni. Nemmeno qui è difficile cogliere delle analogie tra equilibrio internazionale ed equilibrio interno, posto che anche la pace all'interno, cioè l'assicurazione della tranquillità del maggior numero, autorizza la « guerra » (cioè l'uso della forza) dell'autorità pubblica — come tutti convengono — contro le sedizioni e le ribellioni dei singoli. Se la prospettiva è quella della sicurezza degli Stati, si vede bene come l'equilibrio agisca da principio sintetico, di unificazione di politica interna e politica estera, rese tendenzialmente rispondenti a un criterio unico e coerente; e comunque agisca da principio ordinatore e razionalizzatore di una dinamica internazionale che, in quanto è espressione degli interessi di una molteplicità di soggetti sovrani, è necessariamente fondata su rapporti di potenza.

Va notato che la cultura politica del Settecento percepisce, pur non avendone sempre piena consapevolezza, la distinzione fra il valore a volta a volta etico o « scientifico » del concetto di equilibrio delle forze, e la sua funzione ideologica, di pretesto per scopi politico-pratici contingenti. Sicché può accadere che anche chi riconosce l'equilibrio come valore in sé positivo, lo critichi tuttavia come mezzo inadeguato o insufficiente a garantire concretamente e immediatamente la pace internazionale. Così pensa il Saint-Pierre; così Rousseau; così d'Holbach<sup>81</sup>. Anche

<sup>79</sup> Cfr. *Des principes des négociations* ecc., cit., pp. 78 sgg.

<sup>80</sup> *Esprit des lois*, L. XIII, cap. XVII (ediz. cit., p. 300).

<sup>81</sup> Del Saint-Pierre cfr. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, A. Schouten, 1713, t. I, pp. 35-59. Di Rousseau cfr. *Estratto del progetto di pace perpetua del Signor Abate di Saint-Pierre*, in *Scritti politici*, cit., pp.

Kant scrive, nel 1793, che « una pace universale durevole ottenuta mediante il cosiddetto equilibrio delle potenze europee è semplicemente una chimera »; ma è davvero tale se ci si attende che l'equilibrio garantisca la pace esclusivamente nel quadro normativo del diritto internazionale. Nel 1784 egli aveva precisato, riferendosi alla situazione di « libertà selvaggia » degli Stati, cioè di anarchia internazionale, che « una siffatta libertà ... obbligherà la nostra specie a cercare una legge di equilibrio tra molti Stati per la loro stessa libertà antagonisti, e a stabilire un potere comune che a tale legge dia forza, così da far sorgere un ordinamento cosmopolitico di sicurezza pubblica che non sia immune da qualche pericolo, e ciò ad impedire che le forze dell'umanità si assopiscano, ma d'altra parte non sia privo di un principio di equilibrio delle loro azioni e reazioni reciproche, per impedirne la distruzione »<sup>82</sup>. Perciò Kant denuncia il principio di equilibrio nella sua accezione naturalistica e quantitativa, come criterio empirico e ideologico necessariamente rispondente alla condizione naturale degli Stati; ne coglie invece la funzione positiva nel suo essere fattore « artificiale » di razionalità, principio di convivenza universalmente valido nella « federazione di popoli » dell'ordinamento cosmopolitico.

Per Justi, invece, l'equilibrio è in ogni caso una *Chimäre*, cioè uno schema astratto. Allargando la prospettiva dalla « balance politique » a quella « du commerce et de la navigation » (e quindi impostando l'analisi della politica estera degli Stati europei sui nuovi caratteri dell'economia mondiale), egli è convinto che « bisogna che ogni nazione goda della piena libertà di commerciare con chi le sembri opportuno e nel modo desiderato. Ogni commercio si fonda infatti su un arbitrio illimitato di ogni nazione, fintanto che essa non avrà contratto degli obblighi a seguito di qualche convenzione ». Perciò « si comprende facilmente come il principio di una completa libertà dei commerci sia contrario al sistema chimerico di un equilibrio del commercio e della navigazione »; insomma, « che lo si giri da qualunque parte si voglia, questo sistema

415-442. Di d'Holbach cfr. *Système social* ecc., cit., t. II, cap. I: « l'objet de la politique extérieure est de maintenir entre les nations les loix de la nature, à l'aide d'un équilibre de puissance qui les empêche d'enfreindre les règles de l'équité » (p. 20); e cap. XI: « la balance du pouvoir n'est dans le vrai, qu'une balance de foiblesse », quando non anche un pretesto di guerra (p. 118).

<sup>82</sup> Cfr. *Sopra il detto comune* ecc., cit. (III. « Del rapporto della teoria con la pratica » ecc.) (1793); e *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), tesi settima; cfr., per i passi citt., in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., rispettiv. pp. 280 e 133.

ultimamente escogitato di un equilibrio del commercio, della navigazione e della potenza marittima appare sempre piú ingiusto e abominevole di quello dell'equilibrio delle potenze in generale »<sup>83</sup>. Justi non faceva che portare alle estreme conseguenze una concezione (fondata su presupposti mercantilistici e giusnaturalistici) volta alla riorganizzazione e al potenziamento economico di uno Stato assoluto sempre piú attento al benessere e alla felicità comune degli individui e della società civile. Ma proprio questo orientamento — che pur non escludeva il perseguimento di un equilibrio sociale e dei poteri compatibile con la struttura assolutistica<sup>84</sup> — portava inevitabilmente a denunciare nell'equilibrio internazionale (politico o economico che fosse) un'idea confliggente con il naturale sviluppo concorrenziale delle potenze, la sovranità delle quali non poteva riconoscere alcuna autorità superiore e ordinatrice, né ammettere un diritto esterno d'intervento sullo sviluppo interno.

Ma toccava a un Fichte consapevole della lezione di Rousseau riprendere il tema dell'equilibrio nel suo profondo legame con la struttura assolutistica dell'Europa. A tale riguardo bisogna ammettere che egli coglie un importante aspetto di verità quando denuncia in questo principio un tipico prodotto ideologico, uno strumento di propaganda della politica internazionale dell'assolutismo (assunto, quest'ultimo, non nei suoi aspetti illuminati bensí come dispotismo *tout court*). Nel filosofo tedesco è ancora viva, con gli iniziali entusiasmi per l'immagine rigeneratrice della Rivoluzione francese, l'eco dell'appassionato appello illuministico alla moralità internazionale: è infatti nel 1793 che scrive, alludendo ai « profondi misteri » della politica degli Stati d'Europa, che « il mistero dell'equilibrio europeo ... è il profondo abisso di tutto »; che l'idea stessa di equilibrio, contrabbandata come fine, si è sempre in realtà rivelata un mezzo per raggiungere « la sovranità piú illimitata e

<sup>83</sup> Cfr. *Die Chimäre des Gleichgewichts der Handlung und Schiffahrt*, trad. franc. cit., pp. 96-7 e 120-1. Piú strettamente attinente al problema dell'equilibrio politico dell'Europa, considerato in termini altrettanto critici, nella convinzione che « la guerra è un espediente sbagliato per indebolire uno Stato potente », era il suo trattato dell'anno precedente, *Die Chimäre des Gleichgewichts von Europa*, Altona 1758. L'argomentazione di questo trattato ruotava attorno all'idea che, una volta realizzato, l'equilibrio avrebbe compromesso definitivamente la sovranità, la sicurezza e l'indipendenza di ogni Stato, proprio perché tale principio avrebbe automaticamente autorizzato il diritto d'intervento nelle questioni interne di ogni potenza da parte di tutte le altre (cfr., in proposito, G. Butler - S. Maccoby, *The Development of International Law*, London 1928, p. 68).

<sup>84</sup> Cfr. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, cit., p. 437.

più estesa»; e che di conseguenza « la « completa distruzione dell'equilibrio in Europa non potrà mai essere tanto dannosa per i popoli quanto è stata sinora la sua infelice conservazione »<sup>85</sup>.

In tal modo la teoria dell'equilibrio veniva presentata come il mascheramento di una logica assolutistica di potere, quasi che altro non fosse se non l'inevitabile proiezione sul piano internazionale di un particolare sistema di politica interna dominante sul continente. Tuttavia non si può certo dire che su tale qualificazione negativa si fosse verificata la più ampia convergenza dell'opinione pubblica illuminata; la quale semmai aveva registrato, nella teoria dell'equilibrio, il linguaggio comune e il fattore di unificazione della politica estera dei più diversi regimi nelle più diverse circostanze storiche. Ma proprio attraverso questa via tale principio agiva ambigualmente in senso favorevole all'assolutismo illuminato, non solo esaltando gli elementi di continuità fra l'esperienza della seconda metà del XVII secolo e quella del XVIII, ma anche diffondendo un'immagine dei rapporti internazionali nella quale le differenze specifiche dei vari regimi politici non potevano non risultare sfumate e confuse. Benché infatti, per quanto concerne la funzione ideologica, la teoria dell'equilibrio trovasse un'applicazione preponderante in senso favorevole alla « costituzione mista », tuttavia essa si rivelava palesemente disponibile anche per altri regimi politici, in un complesso gioco di adattamenti che non escludeva affatto il suo impiego in un clima politico-intellettuale incline ad una concezione moderata dell'assolutismo. Semmai anzi — come par di cogliere in una diffusa pubblicitaria della seconda metà del Settecento — a questo principio si faceva appello come ad un efficace fattore esterno di limitazione o prevenzione di eventuali degenerazioni (prodottesì all'interno) dell'assolutismo in dispotismo. Né, in tal senso, si potevano trascurare — come avrebbe notato anche un professore di storia dell'Accademia reale di Berlino, J. P. F. Ancillon — i benefici effetti imitativi prodotti da quella « puissance d'opinion qui resulte de l'idée avantageuse qu'un Etat donne aux autres Etats de ses forces physiques et morales »<sup>86</sup>. Ma certamente

<sup>85</sup> Cfr. *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, in J. G. Fichte, *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, trad., introd. e note a cura di V. E. Alfieri, Bari 1966, pp. 103 sgg.

<sup>86</sup> Sul concetto di sistema bilanciato come « principio d'ordine e di unità, e allo stesso tempo come fatto », Ancillon costruisce i quattro tomi (pubblicati a Lipsia 1803-5) del suo *Tableau des révolutions du système politique de l'Europe depuis la fin du quinzième siècle* (cfr., per la cit., t. III, p. XII). D'altra parte, ad un vero e proprio diritto d'intervento sugli affari interni di uno Stato non si

Antoine Pecquet non era l'unico a domandarsi quale tipo di regime potesse meglio garantire la sicurezza in relazione a un modello equilibrato di ordine internazionale; né il solo (e infatti il passo che segue è riportato integralmente anche dal *Dictionnaire universel* del Robinet) a rispondere che la « costituzione interna » è essenziale « nell'esame dell'equilibrio. A forze uguali, un governo popolare o repubblicano, nel quale le risoluzioni e gli ordini di esecuzione dipendono dall'unione di più opinioni personali, avrà minor peso nella bilancia di quanto ne abbia un governo in cui tutto parta da un centro e da una sola volontà, perché in quest'ultimo le risoluzioni saranno prese più prontamente e segretamente, e avranno più rapida esecuzione, meno soggetta a discussioni e a deliberazioni. Per andar bene, le decisioni non debbono essere prese né in modo troppo affrettato né con eccessiva lentezza. Il governo di molti è raramente capace di rispettare questo criterio d'ordine, che è invece possibile soltanto in un governo in cui il diritto di decidere risiede in uno solo »<sup>87</sup>.

Ad un impiego del concetto di equilibrio delle forze ideologicamente coerente con la politica dell'assolutismo riformatore contribuivano indubbiamente — se ne rendessero conto o meno — quei molti che, come avrebbe poi osservato Friedrich von Gentz, concepivano il principio di equilibrio nei *systemes en politique* non, alla maniera tradizionale (risalente ad Aristotele), come qualcosa di rigido e di statico, ma piuttosto come « un costante e alterno alzarsi e abbassarsi dei piatti della bilancia ai quali, mediante l'applicazione di contrappesi, si impedisce di superare certi limiti »<sup>88</sup>. In verità, a partire almeno dalla fine del Seicento, nessuno più intende l'equilibrio in modo assolutamente rigido

poteva guardare che come a un'eccezione ai principi generali d'indipendenza delle nazioni; né ad esso potevano corrispondere criteri codificati, bensì soltanto empirici ed appunto eccezionali. Di questa convinzione era, tra gli altri, H. Wheaton, che si faceva interprete della nuova America indipendente (cfr. *Histoire des progrès du droit des gens* ecc., cit., t. II, pp. 408-9).

<sup>87</sup> Cfr. *L'esprit des maximes politiques*, cit., t. I, pp. 200-1; e cfr. anche J.-B.-R. Robinet (éd. par), *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique, ou Bibliothèque de l'homme-d'état et du citoyen*, cit., t. VII, pp. 123-7 (art. « Balance politique », corrispondente a un intero cap. del Pecquet, integralmente riportato).

<sup>88</sup> Cfr. in M. S. Anderson, *Le teorie dell'equilibrio nel diciottesimo secolo*, cit., pp. 428-9. Allo stesso modo si esprimeva l'Ancillon, che al termine-concetto di « sistema dell'equilibrio » proponeva infatti di sostituire quello di « sistema delle controforze » (cfr. F. Ancillon, *Tableau des révolutions* ecc., cit., t. III, pp. VIII-IX).

e statico, non solo perché tale concetto va diramandosi sempre più in un articolato complesso di accezioni nient'affatto nominalistiche (dalla « balance politique » a quella « du pouvoir », dalla « balance diplomatique » a quella dell'« opinion », dalla « balance des intérêts » a quella « du commerce et de la navigation », ecc.), ma anche perché non sfugge agli osservatori di cose politiche che l'equilibrio generale è sempre più da intendersi come un complesso integrato di una molteplicità di sistemi minori (e diversi), miranti all'equilibrio al loro interno. Questa prospettiva emerge con sufficiente chiarezza già nell'ultimo trentennio del Seicento con Samuel Pufendorf. È questo infatti il significato che viene assumendo la sua teorizzazione dei *systemata civitatum* (o « Stati composti »), cioè dei sistemi politici costituiti su un intreccio di alleanze non solo « uguali » ma anche « diseguali », vale a dire stabilite tra Stati di potenza diseguale e perciò destinati a svolgere ruoli differenti nella politica internazionale. La condizione di disequaglianza di potenza all'interno del sistema è anzi concepita come strutturalmente essenziale al mantenimento dell'equilibrio e quindi della stabilità e sicurezza, in indubbia analogia con l'idea che la differenza di potere tra sudditi e sovrano è la condizione prima della stabilità e della pace all'interno dello Stato. I soggetti di potenza nel quadro internazionale non sono più soltanto gli Stati nella loro individualità sovrana, ma anche quei complessi sistemi politici di cui l'Impero germanico è l'esempio maggiormente studiato da Pufendorf. In tal modo, a conferire un carattere dinamico all'equilibrio europeo è l'insieme dei rapporti bilanciati tra le potenze, appunto come risultato di un sistema dinamico di equilibri parziali e regionali necessariamente funzionante secondo quella logica degli « interessi degli Stati » elevata proprio da Pufendorf al livello di una peculiare formulazione dottrinale<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> La prima teorizzazione dei *systemata civitatum* si ha nel *De Statu Imperii Germanici*, pubbl. con pseudon. nel 1667 (cfr. capp. VI e sgg.). Sulla struttura degli « Stati composti » e delle « confederazioni perpetue », sui diversi tipi di alleanze e in generale sugli elementi della teoria giusnaturalistica delle relazioni internazionali, si vedano specialmente i Libri VII e VIII del *De jure naturae et gentium* (1672). Per la prospettiva dell'equilibrio europeo secondo il criterio delle proporzioni di potenza e degli interessi degli Stati si veda soprattutto *Einleitung zu der Historie des vornehmsten Reiche und Staaten, so itziger Zeit in Europa sich befinden* (1682). È da notare il ruolo determinante assegnato da Pufendorf alla Germania nel bilanciare la Francia come potenza dominante in Europa: « l'Allemagne seule pourroit tenir la balance égale contre la France et arrêter ses progrès, ... si tous les membres de l'Empire étoient bien unis, et ... toutes leurs forces fussent jointes ensemble » (cfr. la trad. franc. dell'*Einleitung*, *Introduction*

Piuttosto va osservato come la cultura politica del Settecento si sottragga ad un'accezione dell'equilibrio puramente territoriale e quantitativa (questa sí, tendenzialmente rigida); e come lo stesso concetto di patria, quando venga posto in rapporto con quello di equilibrio, sia rispondente a questa maniera d'intendere: lo si nota anche nel Bielfeld, per il quale « quando ogni regno si trovi contenuto entro i limiti della sua patria, l'equilibrio è giusto e la bilancia generale stabilita »<sup>90</sup>. Naturalmente il Settecento illuminista non concepisce ancora la « patria » come individualità storica, nel modo in cui l'intenderà la cultura romantica; o come patria-nazione, nel modo in cui già l'intende Rousseau<sup>91</sup>. E particolarmente nel Bielfeld, essa non assume il carattere di volontà nazionale protesa verso l'esterno, ma conserva quello, già consacrato dall'*Encyclopédie*, di Stato politicamente libero.

#### 4. - PRINCIPIO D'EQUILIBRIO E PRIMATO DELLA POLITICA INTERNA.

Il modello d'ordine politico contrassegnato dall'equilibrio è uno dei luoghi comuni del pensiero europeo nell'età dell'illuminismo e, per sua stessa natura, è destinato a sollecitare in pari misura la riflessione sui regimi interni e quella sulle relazioni internazionali. Che il sistema costituzionale ideato da Montesquieu si fondi sull'equilibrio — inteso contemporaneamente come principio scientifico, come valore e come meccanismo dinamico — è tanto noto quanto è condivisibile l'osservazione sintetica che, qui, « parlare di separazione dei poteri è improprio; meglio parlare di 'equilibrio', senza dimenticare che questo equilibrio è soprattutto funzione dell'equilibrio tra nobiltà e borghesia »<sup>92</sup>. Ma nell'ottica dell'equilibrio Montesquieu pensa anche il sistema delle relazio-

*à l'histoire des principaux Royaumes et Etats, tels qu'ils sont aujourd'hui dans l'Europe*, Leide 1710, t. I, seconda parte, p. 645). Il motivo della Germania come determinante fattore d'equilibrio nei rapporti di potenza in Europa tornerà ripetutamente nella trattatistica tedesca del Settecento, oltre che in Federico di Prussia; e tramite il Fichte del 1809 sarà particolarmente esaltato (con uno spirito nazionale e prussiano di nuovo tipo) nel secolo XIX. Sulla formulazione della dottrina pufendorfiana degli « interessi degli Stati » si veda soprattutto F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit., pp. 227 sgg.

<sup>90</sup> Cfr. *Institutions politiques*, cit., t. II, cap. IV, par. XXVII (p. 178).

<sup>91</sup> Al proposito si vedano O. Vossler, *L'idea di nazione dal Rousseau al Ranke*, trad. it. Firenze 1949; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit.; F. Chabod, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta e E. Sestan, Bari 1974 (1ª ediz. 1961).

<sup>92</sup> S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., pp. 226-7.



ni internazionali: basterebbe a dimostrarlo una considerazione suggerita dagli ultimi due capitoli del nono Libro dell'*Esprit des lois*. Affrontando infatti il problema del rapporto tra potenza effettiva e potenza relativa, e sostenendo che ciò che una nazione guadagna in potenza effettiva non corrisponde necessariamente a un incremento della sua potenza relativa (ma bene spesso porta al risultato contrario)<sup>93</sup>, Montesquieu dimostra così di presupporre il riferimento positivo al principio dell'equilibrio, destinato a prevenire e a contenere gli squilibri della forza offensiva in un'Europa contrassegnata da rapporti di interdipendenza fra gli Stati.

Ma non solo in Montesquieu e in tutti gli scrittori che guardano con interesse alla costituzione inglese, bensì in generale nel pensiero politico dell'assolutismo illuminato il problema dell'equilibrio, nella molteplicità dei suoi aspetti, ricollega strettamente la prospettiva dell'ordine internazionale a quella dell'ordine interno e viceversa: « uno Stato — scrive Pecquet — tranquillo al suo interno grazie alla bilancia esattamente mantenuta fra tutti i corpi politici che lo compongono, ispira la circospezione agli uni e la fiducia agli altri »<sup>94</sup>. Si viene ponendo, con crescente consapevolezza, un rapporto diretto e inscindibile fra una ragionevole politica estera e una politica interna altrettanto ragionevole. Anzi, nel corso del Settecento illuminista questo rapporto gioca sempre di più nel senso di privilegiare la ricerca di un ordine equilibrato all'interno degli Stati. Se il cosmopolitismo illuministico non è immediatamente ed esaustivamente traducibile in uno specifico regime politico universalmente applicabile, la pubblica felicità sembra essere obbiettivo più credibilmente raggiungibile quando la sua ricerca sia garantita dalla sicurezza verso l'esterno. All'interrogativo se la scoperta della positività di una politica interna ragionevole sia la conseguenza compensativa di una sfiducia di fondo circa la praticabilità di una ragionevole politica internazionale; oppure se, diversamente, sia la conseguenza di una valutazione ottimistica delle relazioni internazionali che, grazie alla loro dinamica sostanzialmente equilibrata e pacifica, consentirebbero un'applicazione più tranquilla che in passato alla costruzione di modelli di felicità all'interno degli Stati; a questo interrogativo, dunque, è possibile rispondere che i due orientamenti sono compresenti e compatibili nella ricchezza prospettica del Settecento illuminista, pur con quelle caratteristiche oscillazioni e alternanze, ac-

<sup>93</sup> *Esprit des lois*, L. IX, capp. IX e X (ediz. cit., pp. 180-1).

<sup>94</sup> Cfr. *L'esprit des maximes politiques*, cit., t. I, p. 25.

centuazioni e diversioni che pervadono la dialettica culturale e politica del *Siècle des lumières*. D'altro canto, privilegiare i programmi di politica interna non significa, in realtà, trascurare la vigile attenzione e l'interesse per la politica estera; significa ritornare alla prospettiva delle relazioni internazionali alla luce di un nuovo criterio di superiorità e di potenza, realizzabile grazie alla politica interna e suggerito dai nuovi valori dell'etica politica illuministica. Sta di fatto che è straordinariamente ampia la gamma di riflessioni mediante le quali entrambi gli orientamenti sopra accennati convergono nell'esaltare la preferenza valutativa per una politica interna ispirata a criteri ragionevoli. Da Rousseau alle voci fisiocratiche di Le Mercier de la Rivière e Le Trosne, dalla cameralistica tedesca alla trattatistica ispirata al paternalismo moralistico, dai *philosophes* ai riformatori, l'idea è tanto ricorrente quanto efficacemente sintetizzata dal d'Argenson: « tel est cependant le véritable objet de la science qu'on appelle Politique, perfectionner le dedans d'un Etat de tous les degrés de perfection dont il est susceptible »; « les flatteurs persuadent aux Princes que le dedans ne doit servir qu'aux affaires du dehors; le devoir leur dit le contraire »<sup>95</sup>.

Già Fénelon osservava che vi sono due tipi di superiorità nei rapporti tra le potenze: « l'una è esterna, e consiste nell'estensione dei domini territoriali, nelle piazzeforti ... Questo tipo di superiorità non fa che produrre tentazioni tanto funeste a se stessi quanto ai propri vicini, suscitare odio, invidia e leghe contrarie. L'altra superiorità è interna e solida: consiste in una popolazione più numerosa, meglio disciplinata, maggiormente applicata alla coltivazione delle terre e alle arti necessarie. Questa superiorità, per solito, è facile ad essere acquisita, è sicura, al riparo dall'invidia e dalle leghe contrarie, più appropriata di quanto siano le piazzeforti e le conquiste a rendere un popolo invincibile »<sup>96</sup>. Non era soltanto un'esigenza morale a motivare, in Fénelon, la reazione ai disastri dell'« esprit de conquête » di cui l'Europa di Luigi XIV era ancora segnata; v'era anche la consapevolezza di un preciso orientamento politico di prudente equilibrio. Qualche decennio dopo è Federico di Prussia a indicare la via lungo la quale

<sup>95</sup> Cfr. *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, cit., cap. I, pp. 17-8.

<sup>96</sup> Cfr. *Directions pour la conscience d'un roi ecc.*, cit. (« Supplément » ecc.), pp. 84-5.

« i principi eviterebbero costantemente i due scogli che in ogni tempo hanno causato la rovina degli Stati e sconvolto il mondo, cioè la smisurata ambizione e la vile negligenza degli affari pubblici »: « anziché progettare senza sosta delle conquiste, questi dèi della terra non lavoreranno che per assicurare la felicità del loro popolo ». Solo attraverso quella via era garantita ai principi la vera gloria, tanto da « far desiderare di essere nati sotto la loro sovranità » e da produrre così — ecco l'influenza della politica interna su quella internazionale — « una generosa emulazione »<sup>97</sup>. A collegare le due prospettive è, fra i tanti, anche il Mably, nel quale la priorità della politica interna sembra presentarsi non tanto, o soltanto, in funzione di una politica internazionale di nuovo tipo, quanto, soprattutto, come esigenza della sua peculiare filosofia sociale: « perché volete fare delle conquiste a danno dei vostri vicini, si è potuto dire a molti principi ambiziosi, mentre non pensate di mettere a profitto i terreni incolti che disonorano le vostre campagne? Perché volete conquistare nuove città, mentre le vostre cadono in rovina e il cittadino ozioso vi langue? Se vi importa di aumentare il numero dei vostri sudditi, perché non li rendete felici? La felicità li moltiplicherà »<sup>98</sup>.

La priorità dei doveri di un popolo verso se stesso trova giustificazione teorica, secondo moduli giusnaturalistici di ascendenza wolfiana, nel Lampredi: « raramente può accadere che un popolo a tal punto abbondi di ricchezze e di risorse da essere di valido aiuto alla felicità, alla gloria e alla potenza degli altri popoli senza pregiudizio della felicità e sicurezza proprie, tanto più che è necessario che moderi convenientemente i benefici verso l'esterno, ad evitare che un altro popolo, reso più potente grazie al beneficio ricevuto e insuperbito dall'altrui benignità, possa divenire ingrato impunemente. È pericoloso infatti fidarsi della bontà e della giustizia altrui, se anche con la forza non si possono costringere i riluttanti a praticare la giustizia e se non vi può essere sicurezza alcuna nei confronti dei popoli che praticano impunemente l'ingiustizia »<sup>99</sup>. Lampredi non aveva dubbi ad indicare

<sup>97</sup> Cfr. *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, cit., pp. 50-2.

<sup>98</sup> Mably, *Des principes des négociations pour servir d'introduction au Droit public de l'Europe* ecc., cit., pp. 86 sgg. (ma si veda tutto il cap. VI).

<sup>99</sup> G. M. Lampredi, *Juris publici universalis sive juris naturae et gentium theoremata*, cit., pars III, cap. IV, par. 4 (t. III, pp. 92-4; ma si vedano complessivamente le pp. 88-101). Sul diritto delle genti lamprediano cfr. P. Comanducci,

proprio nell'equilibrio di potenza la condizione internazionale che sola poteva mitigare la prudente scelta prioritaria delle cure di politica interna. Al contrario, Justi scriveva due trattati per dichiarare il proprio scetticismo nei confronti dell'equilibrio internazionale e per dimostrare che « la forza di uno Stato consiste principalmente nella perfezione del suo governo », non nell'estensione territoriale o nella forza militare; e che — come si è veduto precedentemente — massima preoccupazione di tale governo sarebbe dovuta essere (conformemente al generale orientamento cameralistico) una politica equilibrata all'interno, garantita da una struttura amministrativamente bene organizzata, economicamente efficiente e autosufficiente, capace di realizzare una politica economica volta a incrementare la capacità produttiva interna e lo sviluppo commerciale di pacifica concorrenza<sup>100</sup>. Un atteggiamento simile, sostanzialmente assolutorio nei confronti di una logica internazionale dominata dalle rivalità commerciali e dagli interessi finanziari non sarebbe stato condiviso da un d'Holbach, che semmai vi avrebbe veduta una delle cause più dirette delle guerre europee<sup>101</sup>. In una prospettiva indubbiamente più vicina alle convinzioni del Justi (ancorché assimilate con moderazione e mitigate da accenti morali di sapore muratoriano e féneloniano) si muovono invece gli illuministi lombardi del *Caffé*, che esaltano infatti nello sviluppo economico e commerciale, nella « pacifica industria », lo strumento per assicurare, con la felicità interna, il benessere generale dei popoli<sup>102</sup>. Tuttavia, sensibili come sono alla le-

*Settecento conservatore. Lampredi e il diritto naturale*, cit., pp. 262 sgg. Sulla dottrina internazionalistica del Lampredi si veda G. Miglio, *La controversia sui limiti del commercio neutrale fra Giovanni Maria Lampredi e Ferdinando Galiani*, Milano 1942.

<sup>100</sup> Cfr. *Die Chimäre des Gleichgewichts von Europa*, cit.; *Die Chimäre des Gleichgewichts der Handlung und Schifffahrt*, cit. (per il passo riportato cfr. la trad. franc. del secondo, pp. 120-1).

<sup>101</sup> Cfr. *Système social* ecc., cit., t. III, cap. III: « toutes les guerres que se font depuis près d'un siècle les Puissances de l'Europe, n'ont pour objet que le commerce qui leur paroît le moyen le plus sûr d'acquérir de l'argent, et dans la possession duquel tous les Gouvernements ont la folie de voir la puissance et le bonheur » (p. 74). Ma cfr. anche *La morale universelle* ecc., cit., t. II, pp. 13-14, a proposito del principio del profitto che guida la politica estera degli « Etats maritimes et livrés au commerce »: « principe capable d'anéantir les moeurs et la probité, principe qui doit rendre chaque citoyen ou injuste ou avare, et qui dispose les âmes à la vénalité ».

<sup>102</sup> Era anche in questo senso che Pietro Verri poteva affermare che, da quando « i vantaggi delle nazioni più giustamente governate sono andati sempre più crescendo in Europa ... i sovrani trovansi nella fortunata alternativa o di rendersi

zione humanea e a quella internazionalistica del Vattel, essi non sembrano — a differenza di Justi — escludere apertamente una funzione positiva dell'equilibrio come elemento ordinatore della « guerra di industria » tra le nazioni.

Infine anche le riflessioni sul significato di *patrie* sembrano riferirsi non piú soltanto al dovere della patria di non imporre ai cittadini un'autorità dispotica, ma anche a qualcosa di diverso e di non meno impegnativo, che sta ad indicare pur sempre, sebbene in tutt'altro registro, una diffusa propensione a favorire le condizioni private e pubbliche della vita interna nelle singole realtà nazionali. « Voulons-nous — si legge nell'*Encyclopédie méthodique* — que les peuples soient vertueux? Commençons donc par leur faire aimer la patrie: mais comment l'aimeront-ils, si la patrie n'est rien de plus pour eux que pour les étrangers, et si elle ne leur accorde que ce qu'elle ne peut refuser à personne? »<sup>103</sup>. Insomma, non è dovere della patria e di chi la governa privilegiare la ricerca della felicità interna? Non è dovere del sovrano illuminato — se tale è davvero — procurare ai propri sudditi, piú e prima che agli *étrangers*, i beni di quell'« amour éclairé et raisonnable » di cui ciascuno è debitore verso la propria patria allo stesso modo in cui lo è nei confronti di se stesso?

Friedrich von Hertzberg si fa quindi interprete di un sentimento assai diffuso presso l'opinione pubblica moderata quando, mettendo da parte la questione della struttura dei regimi, indica nell'« avancer l'agriculture, le commerce et toute la prospérité intérieure de leurs Etats et sujets » la risposta piú degna e moderna che i sovrani illuminati potrebbero dare ad una plurisecolare tradizione di irragionevole politica

come tributari delle nazioni ben governate, o di ben governare e promuovere la sicurezza, la libertà civile e la felicità del popolo » (cit. da A. Annoni, *L'Europa nel pensiero italiano del Settecento*, Milano 1959, p. 543). Cfr. inoltre F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, cit., pp. 726 sgg.; e N. Jonard, *Cosmopolitismo e patriottismo nel « Caffé »*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, cit., vol. II (Cultura e società), pp. 65-95.

<sup>103</sup> Op. cit., cfr. t. III, pp. 532-3, alla voce « Patrie »: ma si tratta di un passo del *Discorso sull'economia politica*, originariamente composto da Rousseau per la grande *Encyclopédie*. È da notare che, pur inteso in questo senso, il concetto di « patrie » non contrasta, nonostante le apparenze, con il sentimento montesquiviano di « patriotisme universel » a cui si riferisce il de Jaucourt nell'art. « Patrie » della grande *Encyclopédie*. Per un rapido profilo comparativo al proposito cfr. anche D. J. Fletcher, *Montesquieu's conception of patriotism*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LVI (1967), pp. 541-555.

di potenza e di conquista<sup>104</sup>. Gli « agrandissements » che i sovrani si potrebbero in tal modo procurare sarebbero « beaucoup plus solides, plus permanens et plus glorieux que ne seroit toute conquête nouvelle ». Un'avveduta politica interna, ispirata ad una « sage publicité » e ad un ragionevole contenimento del « secret absolu »<sup>105</sup>, produrrebbe credibilmente un equilibrato rapporto con le potenze estere, sulla base di pretese legittime e della « loi de sa propre conservation »<sup>106</sup>. Ma a sua volta una politica estera ragionevole consente di scoprire la positività di un'illuminata politica interna; ed è anzi in questa prospettiva che l'esigenza di pacifici rapporti internazionali sembra necessariamente rinviare all'obbiettivo dell'illuministica « felicità » all'interno degli Stati: « sembra — scrive sempre il von Hertzberg — che sia giunta quest'età felice nella quale, avendo preso il sopravvento lo spirito di una sana filosofia, i principi dirigono la loro maggiore attenzione all'amministrazione interna dei loro Stati, occupandosene di preferenza e con entusiasmo »<sup>107</sup>. Né d'altra parte potrebbe risultare credibile ed efficace, nel concerto europeo e internazionale, una *balance politique* che non sia sostenuta da una *balance du pouvoir*; né lo sarebbe quest'ultima se non corrispondesse a un'adeguata *balance du commerce*. I concetti di equilibrio e di sistema delle potenze si muovono dunque necessariamente sotto il segno dell'utilitarismo e di una moderata prospettiva tardo-mercantilistica, magari temperata dalle idee fisiocratiche: un incremento della popolazione proporzionato all'estensione del territorio nazionale, lo sviluppo dell'agricoltura, dell'industria nazionale e della bilancia commerciale portano vantaggi « qui ne manquent pas de mener par une suite naturelle à la balance du pouvoir »<sup>108</sup>. E sulle pagine del-

<sup>104</sup> E.-F. von Hertzberg, *Dissertation sur les révolutions des états* ecc., cit., pp. 158-9.

<sup>105</sup> E.-F. von Hertzberg, *Dissertation sur la véritable richesse des états, la balance du commerce et celle du pouvoir* (letta all'Accademia delle Scienze di Berlino il 26 gennaio 1786), in *Oeuvres politiques*, cit., t. I, pp. 273 sgg. Che un tal metodo di governo convenisse particolarmente alle monarchie moderate è affermato a p. 274.

<sup>106</sup> Ivi, pp. 283-4.

<sup>107</sup> *Dissertation sur les révolutions des états* ecc., cit., p. 159.

<sup>108</sup> *Dissertation sur la véritable richesse des états* ecc., cit., p. 276. In termini non diversi si esprime il De Lanjuinais (che apertamente guarda alla monarchia illuminata di Giuseppe II), il quale ritiene che per aumentare le sue forze un sovrano autenticamente riformatore ricorre alle misure di una « sage police, par de grandes vues économiques, sans jamais rien abandonner au hazard. Les véri-

l'*Encyclopédie méthodique* Guillaume Grivel è indotto dalle proprie convinzioni fisiocratiche a far coincidere addirittura l'equilibrio interno con quello esterno: « la vera bilancia politica è quella che mantiene la giustizia. I principi non debbono alla nazione, la cui protezione è loro affidata, che la libertà e la sicurezza. Di queste due cose la prima soddisfa totalmente all'obbiettivo della bilancia politica interna; la seconda è quella della bilancia politica esterna, ma quest'ultima non richiede se non le stesse misure, le quali consistono nel lasciar fare a ciascuno i propri affari liberamente, senza ledere il diritto di un terzo. Lo straniero è il 'terzo' per il cittadino di un paese: egli ha i medesimi diritti; che dunque ne faccia uso in modo eguale con libertà, e che questa libertà sia sotto la nostra protezione, ovunque essa possa estendersi. Avremo allora per alleati la natura e l'interesse di tutti, e la vera bilancia politica ci sarà favorevole »<sup>109</sup>. Nell'intima connessione, tutt'affatto illuministica, fra equilibrio interno ed esterno, questo concetto-metafora rivela, con la funzione di chiave ermeneutica generale che in tal modo sembra assumere, la propria irriducibilità ad una pura e semplice manifestazione ideologica della concezione mercantilistica della vita economica (con la relativa assimilazione globale della *balance politique* nella *balance du commerce*). Ed è proprio la rilevanza di tale prospettiva che dovrebbe rendere avvertiti circa l'inopportunità di assumere il concetto di equilibrio politico come automatica e costante derivazione, o applicazione, di una logica di potere vetero-mercantilistica, quasi si potesse attribuire il valore di legge generale ad una pur indubbia corrispondenza fra alcuni momenti della « politica dell'equilibrio » (inteso come espediente) e taluni aspetti della politica economica mercantilistica.

##### 5. - PRINCIPIO D'EQUILIBRIO E ASSOLUTISMO RIFORMATORE.

La percezione dell'autonomia scientifica del concetto di equilibrio nei sistemi politici poteva renderne plausibile l'applicazione come modello unitario di spiegazione (e giustificazione) della dinamica sia interna che

tables conquêtes qu'un souverain fait sur ses voisins, sont des établissemens plus utiles qu'il forme dans ses Etats, et tous les sujets de plus qui lui naissent sont autant d'ennemis qu'il tue » (cfr. *Le Monarque accompli* ecc., cit., t. III, pp. 101-2).

<sup>109</sup> *Encyclopédie méthodique. Economie politique et diplomatique*, cit., t. I, p. 284.

internazionale. L'equilibrio tendeva infatti a configurarsi come il risultato non tanto (o non soltanto) di un confronto tra due forze contrapposte, ma di un rapporto imprescindibile e addirittura costitutivo tra una molteplicità di forze, di soggetti e di elementi. Se uno schema di questo tipo poteva trovare facilmente e immediatamente riscontro nell'idea che ciascuno poteva avere delle relazioni internazionali, nondimeno esso trovava conferma anche quando il problema dell'equilibrio diventava oggetto di riflessione in rapporto al sistema interno. La scoperta e la progressiva valorizzazione, tipicamente illuministica, della « società civile » in quanto distinta dal potere politico come puro esercizio dell'autorità sovrana, e la sua maggiore o minore articolazione in una molteplicità di fattori sociali, economici, religiosi, culturali, ecc., rendevano in certa misura assimilabile la complessità del sistema politico interno, indipendentemente dalla sua fisionomia, alla complessità del sistema internazionale. Così il criterio scientifico dell'equilibrio poteva produrre un modello disponibile, pur con le necessarie approssimazioni, alla politica interna non meno che alla politica estera, sia che venisse privilegiata la sua applicazione alla prima per scarsa fiducia nella possibilità di « riformare » il quadro politico internazionale, sia che si ritenesse che esso, già efficace nelle relazioni fra gli Stati, fosse ancor più produttivo di benessere civile ed economico all'interno dello Stato illuminato.

Benché — come si è accennato precedentemente — l'idea stessa della *balance des pouvoirs* (ricorrente negli ambienti politici inglesi favorevoli alle teorie del « governo misto ») trapassi poi nel costituzionalismo montesquiviano rinviando la funzione dei *corps intermédiaires* in senso sicuramente antidispotico, ma anche antiassolutistico, tuttavia è vero che la teoria dell'equilibrio in relazione a un sistema politico non può dirsi, di per sé, né repubblicana né monarchica<sup>110</sup>. Ciò non toglie che lo sviluppo di tale teoria sia accompagnato storicamente da una riconoscibile funzione ideologica, la cui gamma valutativa ruota attorno al valore razionalistico-illuministico dell'ordine. Come principio d'ordine, l'equilibrio evoca insomma un modello ideale che rivela da un lato un orientamento antidispotico (sia all'interno sia nelle relazioni internazionali) e riflette dall'altro, con la dimensione cosmopolitica, uno dei momenti più costruttivi dell'ottimismo razionalistico-illuministico<sup>111</sup>. Ed è proprio questo ot-

<sup>110</sup> Lo osservava C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, trad. it. Bari 1975, p. 110.

<sup>111</sup> Quest'ultimo aspetto è sottolineato da M. S. Anderson, *Le teorie dell'equilibrio nel diciottesimo secolo*, cit., pp. 439-440.



timismo ad accreditarne l'applicabilità a qualunque struttura (interna o internazionale, politica o civile, sociale o economica) la cui dinamica si ritiene possa, e debba, essere controllata.

Da questo punto di vista, affermare che il principio d'equilibrio esprima la sua compiuta coerenza quando venga riferito al governo misto, è solo il risultato di un'interpretazione ideologica del principio medesimo, del resto compresente, in tutto il Settecento, con un'altra interpretazione, altrettanto ideologica, che lo riferisce al regime assolutistico-illuminato. Tale disponibilità nei confronti di ogni regime moderato è implicita nella teoria dell'equilibrio, come ben si rileva ancora nel corso del XIX secolo, quando ad essere oggetto di critica non è affatto l'idea di equilibrio in se stessa, bensì la sua concezione « geometrica », « artificiale », alla quale viene contrapposta infatti quella dell'« equilibrio naturale, che consiste nella partecipazione al potere legale corrispondente al potere di fatto dei vari elementi », quale « non può aversi nel principato assoluto »<sup>112</sup>. Si tratta di discussioni ottocentesche suscitate dalla *Filosofia politica* di Brougham, con la quale si concorda nel ritenere, nell'ottica ormai del costituzionalismo liberale, che « per una società incivilita, equilibrio, ossia ordinamento legale dei poteri di fatto, e principato assoluto sono contraddizioni, questo essendo la negazione di quello »; ma alla quale non si tralascia di obiettare — meno forse per consapevolezza storica che per rigorosa deduzione da un principio generale di scienza politica — che però « la teoria dell'equilibrio è tutta l'arte del governare »; che essa, « così intesa, non è esclusiva ai governi misti, ... bensì applicabile dentro certi confini anche ai governi assoluti »; che « il principe assoluto può con uno sforzo d'ingegno congegnare l'amministrazione in modo che tutte le forze reali armonizzino sotto la sua direzione verso lo scopo speciale della subordinazione di tutti gli elementi alla sua persona », anche se « è una subordinazione *artificiale* ed uno scopo *artificiale* quello che in tal caso si ottiene », perché in questo modo « l'equilibrio non si ricerca per armonizzare il meglio che si può tutti gli elementi, ma lo scopo si è che gli elementi contrari restino sottoposti a quello da cui risulta il governo, e siano da questo soffocati »<sup>113</sup>.

In effetti nel corso del Settecento, e particolarmente nell'ambito del pensiero assolutistico-illuminato, il modello dell'equilibrio tende a disan-

<sup>112</sup> Cfr. il « Discorso preliminare » di R. Busacca a H. Brougham, *Filosofia politica*, trad. it. di P. Emiliani-Giudici e R. Busacca, Firenze, Batelli, 1851, vol. III, p. XLII.

<sup>113</sup> Ivi, pp. xxxix sgg. (corsivo aggiunto).

corarsi dalla tradizione aristotelica (e poi anche costituzionalistica moderna) del « regime misto » come struttura politica ottimale, manifestando semmai la propria compatibilità con ogni regime purché non dispotico, capace di assicurare un ordinato sviluppo dell'intera società. In tal modo le iniziative riformistiche dell'assolutismo potevano trovare giustificazione in un gioco bilanciato dei fattori del sistema, la cui direzione doveva spettare a chi fosse in grado di abbracciare in una visione unitaria e generale (di politica sia interna che estera) la molteplicità dinamica dei fattori particolari, e in cui il pur necessario cambiamento avvenisse entro limiti ragionevoli e controllabili. Questo modo di inscrivere il principio d'equilibrio in una concezione assolutistico-illuminata è espresso con grande lucidità da Le Gendre di Saint-Aubin: « un equilibrio produce ottimi effetti quando non si tratta che di un equilibrio d'amministrazione, e quando è applicato esclusivamente alle autorità subalterne, ciascuna delle quali è contenuta nei suoi propri limiti da un'autorità sovrana e assoluta. Questa proporzione, che bilancia ogni parte della cosa pubblica, è assai vantaggiosa; ma se i poteri e gli interessi fra loro contrapposti non sono rassicurati e dominati da un potere superiore, inevitabilmente accade che uno di loro sottometta gli altri, o che essi facciano a pezzi il corpo dello Stato dopo averlo dilaniato con le loro fazioni »<sup>114</sup>. Converrà notare la sensibile differenza tra questo modo d'intendere l'assolutismo e quello, ad esempio, di un Linguet: non già per la critica linguetiana dell'equilibrio come principio motore del sistema costituzionale inglese; quanto perché dalla sua peculiare concezione assolutistica l'autore della *Théorie des loix civiles* è indotto ad assumere il principio dell'equilibrio in maniera talmente schematica da non scorgerne la possibile applicazione — compromesso o meno che sia — alla complessità dinamica della società civile, pur nella necessaria subordinazione di quest'ultima alla sovranità assoluta del monarca. « Non può esservi — scrive Linguet — né nel mondo morale né in quello fisico, posizione più difettosa di quella dell'equilibrio, perché è la più facile a guastarsi. Quando i due piatti di una bilancia sono in perfetto contrappeso, due grani aggiunti a l'uno dei due sono sufficienti per squilibrarla; mentre se ve n'è uno che ha sull'altro il vantaggio di un peso considerevole, la situazione della bilancia sarà ben più stabile e la sua tranquillità ben più difficilmente alterabile. Debbo ammettere che l'equili-

<sup>114</sup> Cfr. nel suo *Traité historique et critique de l'opinion*, cit., t. IV (*De la politique*), pp. 160-1.

brio potrebbe essere un bene per degli esseri senza passioni »<sup>115</sup>. Quindi è piuttosto alla maniera di Le Gendre che la riflessione politica rivela la disponibilità dell'assolutismo a governare non prescindendo dalle sollecitazioni e indicazioni della società civile. In questa prospettiva il sovrano viene presentato come primo responsabile dell'equilibrio politico-sociale interno, alle cui leggi egli è personalmente e istituzionalmente sottratto proprio perché ne è il sommo tutore, se non proprio il primo autore e interprete. Ma questa stessa prospettiva autorizza la discrezionalità del sovrano nelle decisioni di politica estera, volte al perseguimento di un equilibrio internazionale tra le potenze; sicché l'assoluta sovranità del principe si configura come il necessario elemento di cerniera fra politica interna (equilibrio interno) e politica estera (equilibrio internazionale), come l'imprescindibile punto d'unione di un'organica concezione (assolutistico-illuminata) guidata dall'equilibrio come principio e come criterio operativo.

In quest'ordine di idee si muove una diffusa opinione pubblica europea di cui, per vari aspetti, sembrano farsi interpreti anche voci che esprimono nelle loro riflessioni una diversa formazione intellettuale, o che fanno inevitabilmente riferimento a differenti situazioni storiche e sociali. Non v'è dubbio che — tra i vari esempi che si potrebbero fare — anche nel de Giuliani persista, ancorché filtrata attraverso una sensibilità già critica e « diffidente » nei confronti dell'ottimismo razionalistico e illuministico, l'idea di una suprema e incondizionata autorità sovrana destinata a svolgere una funzione equilibratrice e ordinatrice sugli autonomi e contrastanti interessi della società civile; e trovi luogo l'idea che la stessa « rivoluzione » altro non debba essere, nel suo fine naturale e universale, che una « restituzione di equilibrio »<sup>116</sup>. Nel de Giuliani la concezione dell'equilibrio come armonia universale si alimenta sí di persistenti suggestioni meccanicistiche, ma si iscrive in una peculiare filosofia della storia già proiettata su una visione critica dei modelli illuministici; mentre è

<sup>115</sup> Cfr. *Lettres sur la théorie des lois civiles* ecc., cit., p. 96.

<sup>116</sup> Sul triestino Antonio de Giuliani è ora da vedere G. Negrelli, *L'illuminista diffidente. Giuseppismo e Restaurazione nel pensiero politico di Antonio de Giuliani*, Bologna 1974; cfr. in particolare pp. 275 sgg. e capp. II-III. Cfr. inoltre F. Venturi, *Nota introduttiva* alla scelta di scritti del de Giuliani pubblicata in *Illuministi italiani*, t. III. *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, cit. A questo autore si era rivolta anche l'attenzione del Croce, che ne aveva pubblicato alcuni scritti in *La cagione riposta delle decadenze e delle rivoluzioni*. Due opuscoli politici del 1791 e del 1793, a cura di B. Croce, Bari 1934.

piuttosto nel Condillac che (come s'è già veduto in precedenza) il criterio dell'equilibrio sembra coniugarsi meno indirettamente con un'immagine propria dell'assolutismo illuminato e riformatore. Infatti, al mutare delle situazioni, si tratta di intervenire sul sistema per tentare di realizzare equilibri sempre nuovi: equilibri instabili, certamente, ma non per questo destinati a sconvolgere l'ordine generale. Bisogna insomma introdurre cambiamenti nel sistema mediante mezzi, e secondo modi e tempi, che con saggezza e prudenza il sovrano dovrebbe valutare in rapporto all'obbiettivo (al nuovo equilibrio) da raggiungere, in conformità ai costumi e alle tradizioni del suo popolo. Diversamente, ove il sovrano intenda operare contrariamente alle aspettative dei sudditi, « ciò non deve accadere che nelle occasioni in cui egli disporrà di sufficiente autorità per prevenire gli inconvenienti che nascono inevitabilmente da cambiamenti radicali [*révolutions*] troppo rapidi »<sup>117</sup>. Sicché, se i mutamenti nel sistema non raccolgono il consenso di tutti, sarà necessario operare « almeno con l'approvazione di una parte dei cittadini, e senza aver nulla a temere da parte di coloro che vi fossero contrari »<sup>118</sup>.

Ma si doveva trattare, per l'appunto, di cambiamenti proporzionati alle cose conservate, ossia di mutamenti ragionevoli e parziali: in una parola, di riforme; non di cambiamenti improvvisi e radicali, cioè di *révolutions*. È nota la pluralità di significati che, in un'accezione politica, il termine-concetto di rivoluzione viene ad assumere prima dell'Ottantanove<sup>119</sup>. Sia pure con diversa intensità e varietà di sfumature questo concetto risulta sempre negativamente connotato quando il suo fine e concreto sviluppo non appaiano inscrivibili in un disegno di mutamento controllabile e disciplinato (« *reglé* »), tanto nell'ordine della politica internazionale quanto in quello della politica interna. Ma anche una legge dello Stato (come decisione della volontà sovrana) a cui non corrispondessero modi adeguati e proporzionati di realizzazione poteva produrre un'incontrollabile « *révolution* », cioè un effetto contrastante con

<sup>117</sup> Condillac, *Traité des systèmes*, cit., p. 209, col. 2.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Sui significati del termine-concetto di rivoluzione nella cultura dell'illuminismo cfr. K. Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, a cura di C. Cesa, trad. it. Firenze 1979, particolarmente capp. VI-VIII; cfr. inoltre K.-H. Bender, *Der politische Revolutionsbegriff in Frankreich zwischen Mittelalter und Glorreicher Revolution*, e H. Reinalter, *Der Revolutionsbegriff in der französischen Aufklärung*, entrambi in H. Reinalter (a cura di), *Revolution und Gesellschaft. Zur Entwicklung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, Innsbruck 1980, pp. 35-52 e 53-66.

un ragionevole ed equilibrato cambiamento della società. Al contrario, l'idea di rivoluzione assumeva una connotazione positiva quando poteva configurarsi come un progetto fondato su un equilibrato rapporto tra fine e mezzi, e quando il fine stesso si giustificasse nella dinamica illuministica dell'emancipazione civile degli individui e delle nazioni. Ma, così intesa, questa sorta di rivoluzione altro non era che l'idea stessa delle riforme, cioè una « buona » rivoluzione: anzi, una « pacifica rivoluzione », per usare un'espressione cara al Filangieri<sup>120</sup> e che non per caso trovava risponderne tanto significative quanto di latitudini europee<sup>121</sup>.

Del resto l'ottimistica fede illuministica nel necessario processo al perfezionamento umano sembrava rendere del tutto superflua la rivoluzione come rivolgimento profondo, improvviso, incontrollato; e, in particolare, la psicologia assolutistico-illuminata non sapeva immaginare la possibilità di una « rivoluzione » disgiuntamente da un disegno di ordine e da un rapporto di subordinazione sociale e politica. Al di là di questi limiti il concetto stesso di rivoluzione doveva rivelarsi inassimilabile a quello di « sistema politico », venendo a conflitto col principio d'equilibrio destinato a presiedere all'intero movimento del sistema. Per questo Condillac sembra non avere dubbi nel condannare, assieme alle *révolutions*, la forma di governo (il sistema politico) la cui costituzione appare come la condizione privilegiata della loro produzione. Il governo delle democrazie, « fatto per cambiare continuamente, passa necessariamente di rivoluzione in rivoluzione, e si perde infine nell'anarchia e nella servitù. La sua durata è sempre uno stato violento »<sup>122</sup>. Mentre la « pacifica rivoluzione » è pensata dal Filangieri in un'Europa che, già « divenuta per undici secoli il teatro della guerra e della discordia ... oggi è diventata la sede della tranquillità e della ragione », in un contesto politico generale nel quale « la stabilità delle monarchie ... mette un argine all'ambizione de' Principi e costringe i sovrani a badare a' veri interessi delle nazioni », consentendo così che « ne' troni non si parli

<sup>120</sup> G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, « prima edizione milanese » in quattro tomi, Galeazzi, 1784-1791, t. I, Introduzione, p. 11.

<sup>121</sup> Cfr. ad esempio B. Leśnodorski, *Les jacobins polonais*, Paris 1965, pp. 140 sgg.

<sup>122</sup> Condillac, *Cours d'études*, cit., p. 103, col. 1. Il riferimento all'*histoire ancienne* dei regimi politici di Sparta e Atene non tradisce il suo orientamento personale e le sue propensioni ideologiche rispetto alla politica settecentesca.

d'altro che di leggi e di legislazione »<sup>123</sup>. Se in tema di « pacifica rivoluzione », cioè di riforme, l'Europa dei Lumi non poteva non contrapporsi all'Europa tradizionale, il problema allora si riduceva a ciò: che quest'ultima non disponesse di un potere tale da contrastare con successo i programmi riformistici della politica illuminata. Ma per questo si rendeva necessaria l'autorità e la *force* dei *souverains éclairés*: il loro potere, purché esercitato con moderazione ed equilibrio, si rivelava una componente essenziale del *systeme politique* e, contemporaneamente, garanzia della sua stessa conservazione.

<sup>123</sup> G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, cit., t. I, pp. 10-12.

## CAPITOLO V

### CULTURA DELLA RAGIONE E POTERE ASSOLUTO

#### 1. - ALLE ORIGINI DEL « SECOLO DI FEDERICO ».

A metà del Settecento, proprio mentre ribadiva fortemente l'incompatibilità di libertà intellettuale e dispotismo, Montesquieu sembrava tuttavia accreditare, sia pure indirettamente, la compatibilità tra cultura della ragione e un regime anche assoluto, ma illuminato e tollerante. « In una nazione libera è spesso indifferente che i singoli individui ragionino bene o male; è sufficiente che ragionino: da ciò deriva la libertà che garantisce dagli effetti di questi stessi ragionamenti. Del pari, in un governo dispotico è egualmente dannoso che si ragioni bene o male; è sufficiente che si ragioni perché il principio del governo sia scosso... Nelle monarchie estremamente assolute gli storici tradiscono la verità perché non hanno la libertà di dirla; negli stati estremamente liberi tradiscono la verità a causa della loro stessa libertà che, producendo sempre delle divisioni, fa sì che ciascuno diventi schiavo dei pregiudizi della propria fazione allo stesso modo in cui lo sarebbe di un despota »<sup>1</sup>.

Che l'assolutismo sia compatibile e conciliabile con l'individuale libertà di pensiero e di coscienza, e che insomma tra libertà della cultura e assolutismo non debba necessariamente sussistere un conflitto insuperabile, è idea che pervade la concezione dell'assolutismo illuminato in tutto il suo sviluppo storico. I limiti di questa compatibilità sarebbero stati denunciati, nel corso del secolo, dalla cultura *philosophique* più avanzata e radicale, che attraverso una ricca varietà di stimoli ed esperienze intellettuali (e di vicende personali) avrebbe ri-

<sup>1</sup> *Esprit des lois*, L. XIX, cap. XXVII (ediz. cit., pp. 443-4).

pensato, con maggiore o minore originalità, la cultura della crisi della coscienza europea secondo immagini critiche o alternative rispetto all'assolutismo e ai suoi valori. La denuncia di quei limiti sarebbe anche emersa dalla potente tensione etico-politica della riflessione kantiana, ma, significativamente, all'interno di una concezione in cui la funzione civile della cultura è pensata in piena armonia col « secolo di Federico ».

La soluzione kantiana al problema del rapporto fra cultura della ragione e potere assoluto si colloca nella fase ormai finale e cruciale dello sviluppo dell'idea assolutistico-illuminata. Ma è pur sempre agli ultimi decenni del Seicento che è necessario risalire per comprendere come la riflessione su tale problema, imposta dalla stessa realtà storica, si sia potuta inscrivere, con maggiore o minore consapevolezza, nella prospettiva di un assolutismo ragionevole e rispettoso delle libertà civili degli individui. Un'assai forte e profonda affermazione dello « Stato di ragione », cioè della libertà della cultura in relazione all'organizzazione civile degli uomini, si era del resto già avuta, nella seconda metà del Seicento, con la filosofia politica di Spinoza. La libertà di pensiero e di giudizio — si legge nel *Tractatus theologico-politicus* (1670) — « è sommamente necessaria all'incremento delle scienze e delle arti; queste, infatti, possono essere coltivate con successo soltanto da coloro che hanno il giudizio libero e per nulla prevenuto »<sup>2</sup>.

Il problema della libertà della cultura non va disgiunto, in Spinoza, dalla considerazione dei caratteri della società e del sapere nell'organizzazione politica del secolo XVII: soprattutto dei pesanti condizionamenti del potere ecclesiastico su quello politico, dell'influenza preponderante delle Chiese e della teologia scolastica sulle Università e sugli insegnamenti ivi impartiti, dell'attenta vigilanza esercitata dai teologi accademici a difesa dell'assetto tradizionale dell'organizzazione della cultura e delle congiunte prerogative. Solo tenendo dovuto conto di tutto questo, ed anche della personale esperienza del filosofo — ben documentata, del resto, nell'*Epistolario*<sup>3</sup> — è possibile intendere ade-

<sup>2</sup> *Trattato teologico-politico*, cap. XX (ediz. a cura di A. Droetto e E. Giancotti-Boscherini, Torino 1972, p. 485).

<sup>3</sup> *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino 1951, pp. 221-3 (lettere XLVII e XLVIII: del teologo J. L. Fabritius a Spinoza e risposta del filosofo; ed anche lettera LXXVI, di Spinoza ad A. Burgh, ivi, pp. 297 sgg.). Sull'atteggiamento di Spinoza nei confronti della teologia scolastica a proposito della libertà della cul-



guatamente il significato di certi passi spinoziani, e particolarmente di un giudizio che si legge nel *Tractatus politicus*: « le accademie che si fondano a spese dello Stato si istituiscono non tanto per coltivare le menti, quanto per imbrigliarle »<sup>4</sup>. Questa affermazione riflette in realtà il convincimento di un'ineliminabile incompatibilità tra la libertà della cultura e un potere politico condizionato dal potere ecclesiastico; diversamente, « in una libera repubblica le scienze e le arti saranno coltivate nel modo migliore, se si darà il permesso a chiunque lo deciderà di insegnare pubblicamente, e ciò a sue spese e a rischio della sua reputazione »<sup>5</sup>. Perciò il concorso al perfezionamento umano e al *summum bonum* è massimo quando la libertà della cultura si rifletta in un'immagine storica del potere politico che si configuri come « ottimo Stato »<sup>6</sup>. La libertà del saggio e la libertà politica si conciliano nella razionalità delle leggi dello Stato.

Lo sviluppo della società e il suo progresso civile sono dunque legati alla libertà della cultura e cioè ad una « virtù » irrimediabile che si contrappone ai vizi e alle passioni. Ma se « *finis ergo reipublicae vera libertas est* »<sup>7</sup> è affermazione che trova il suo significato ultimo nella metafisica spinoziana e nell'intimo, necessario legame tra libertà e ragione, nondimeno lo Stato deve rappresentare la dimensione oggettiva entro cui si esprime la natura sociale dell'uomo. Allo Stato perciò non spetta una funzione esclusivamente utilitaristica: oltre al compito di assicurare la pace e la sicurezza (in questo non diversamente da Hobbes) mediante il contenimento delle passioni degli individui — particolarmente evidenziato nel *Tractatus politicus* —, gli è assegnato anche quello di garantire le condizioni necessarie al perfezionamento razionale dell'uomo<sup>8</sup>. Il passo del *Tractatus theologico-politicus* riportato

tura cfr. A. Droetto, Introduzione a B. Spinoza, *Trattato politico*, Torino 1958, pp. 26 sgg.

<sup>4</sup> *Trattato politico*, cap. X (ediz. cit., p. 334).

<sup>5</sup> Ivi, pp. 334-5.

<sup>6</sup> Com'è noto, il *Trattato politico* è rimasto incompiuto, ma non v'è dubbio che questo punto — della libertà della cultura nella forma di governo democratica — avrebbe avuto grande rilievo nelle parti successive al cap. XI.

<sup>7</sup> *Trattato theologico-politico*, cap. XX, p. 492 dell'ediz. cit.

<sup>8</sup> Sul problema della funzione dello Stato è da tener presente la nota illustrativa di A. Droetto al passo spinoziano richiamato appena sopra (*Trattato theologico-politico*, cap. XX, nota 13, pp. 492-4). Importante rimane ancora G. Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza* (1927), ora in *La filosofia politica*, I. *Da Campanella a Rousseau*, a cura di L. Firpo, Bari 1974, pp. 195-248. Che

all'inizio si raccorda<sup>9</sup> con l'enunciato dell'*Ethica* secondo cui « l'uomo che è guidato dalla ragione è piú libero nello Stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce a sé solo »<sup>10</sup>. È in questa prospettiva che vanno considerati e valutati i motivi elitistici, presenti nella filosofia politica di Spinoza, circa il significato che assume la razionalità del saggio in rapporto al problema della libertà di pensiero e della sua funzione nello Stato. La libera espressione della cultura, concepita da Spinoza come diritto incoercibile dell'uomo, costituisce anche l'elemento discriminante fra governo dispotico e governo moderato<sup>11</sup>; e in ciò è da vedere un'importante anticipazione di un principio tra i piú qualificanti dell'illuminismo politico.

Anche alla luce di questo si può dire evidenziata nel pensiero filosofico-politico spinoziano la commensurabilità tra cultura e potere: l'una vista come dimensione oggettiva e pratica della libertà di pensiero, l'altro come espressione determinata e razionale della necessità naturale. Perciò nello Stato, come necessario momento di razionalità, le leggi divengono l'unità di misura con cui valutare la legittimità di ogni possibile risposta al seguente problema: « cercare fino a qual punto si possa e si debba concedere a ciascuno questa libertà, senza pregiudizio della pubblica pace e del diritto della suprema potestà », in modo che gli uomini « possano servirsi della libera ragione e non lottino l'uno contro l'altro con odio, ira o inganno, né si facciano trascinare da sentimenti iniqui »<sup>12</sup>. Nel giusnaturalismo contrattualistico del *Tractatus theologico-politicus* la resistenza intellettuale e spirituale trova un limite « naturale » nelle leggi dello Stato e nel carattere assoluto del suo potere.

questo sia comunque un aspetto assai rilevante della filosofia politica spinoziana e che perciò su questo punto si confrontino interpretazioni anche sensibilmente differenti, è dimostrato ad esempio dai saggi di C. Signorile, *Politica e ragione*. 1. *Spinoza e il primato della politica*, Vicenza 1970; di L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris 1976; e di M. Corsi, *Politica e saggezza in Spinoza*, Napoli 1978; si veda inoltre C. Pacchiani, *Spinoza tra teologia e politica*, Padova 1979.

<sup>9</sup> Sulla possibilità di assimilare le tesi dell'*Ethica* e quelle del *Tractatus theologico-politicus* ad una concezione della « libertas philosophandi » come condizione della libertà pratica, cfr. E. Giancotti-Boscherini, Introduzione al *Trattato teologico-politico*, cit.

<sup>10</sup> *Ethica*, IV, LXXIII (ediz. a cura di G. Durante e G. Radetti, Firenze 1963, p. 545).

<sup>11</sup> *Trattato teologico-politico*, cap. XX, p. 482.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Perciò alla domanda: « in quali termini è consentito a ciascuno di dire e di insegnare quello che pensa, senza pregiudizio del diritto e dell'autorità del potere supremo, e cioè senza pregiudizio della pace dello Stato », la risposta di Spinoza è categorica: a condizione che ciascuno « lasci all'autorità costituita la facoltà di decidere tutto il da farsi e di non contravvenire in nulla alla sua decisione, anche se gli capiti spesso di dover agire contrariamente a ciò che egli giudica e manifestamente avverte essere il bene »<sup>13</sup>.

Il principio della libertà di pensiero e di cultura è affermato da Spinoza contro i pregiudizi dell'etica teologica e nello spirito di un'etica razionalistica. In ciò è posta una prima condizione per giustificare l'innesto di quel principio sul tronco di una teoria giusnaturalistico-assolutistica; ma un'ulteriore condizione è da ricercare nella posizione difesa da Spinoza in materia di diritto dello Stato *circa sacra*, secondo la quale viene sostenuta la necessità della subordinazione della Chiesa all'autorità civile, pur nel rispetto della libertà individuale di coscienza<sup>14</sup>. In conseguenza di tutto ciò si può vedere in che senso — e però anche entro quali limiti — non si possa escludere una funzione educativa e orientativa che lo Stato spinoziano svolgerebbe nei confronti degli individui e del libero esercizio della cultura.

La necessaria connessione tra cultura e potere aveva assunto una importanza centrale anche nel pensiero etico-politico di Leibniz<sup>15</sup>; ma proprio perché profondamente legato alla metafisica monadologica, questo principio acquistava il suo vero significato essenzialmente come po-

<sup>13</sup> Ivi, cap. XX, p. 483.

<sup>14</sup> Cfr. G. Solari, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del 'ius sacrum'* (1930), ora in *La filosofia politica*, I, cit., pp. 131-193.

<sup>15</sup> Su Leibniz (per la prospettiva che qui interessa ed anche per quanto si dirà al cap. VIII) ci si limita ad indicare, oltre all'Introduzione di V. Mathieu a G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, Torino 1951; E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Paris 1964; H.-P. Schneider, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des "christlichen Naturrechts" bei G. W. Leibniz*, Frankfurt 1967; ed anche, del medesimo A., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, in M. Stolleis (a cura di), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhunderts. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt a. M. 1977, pp. 198-227. Inoltre cfr. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht* ecc., cit., cap. IV (pp. 100-116). Ma soprattutto si veda G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris 1956, a cui si rinvia anche per i numerosissimi passi leibniziani già pubblicati nelle edizioni Klopp (Hannover 1864-84) e Rommel (Frankfurt 1847) e ivi riportati. Sul rapporto *sagesse-potere* nei suoi vari aspetti e implicazioni cfr. G. Grua, *La justice* ecc., cit., cap. X.

stulato ideale, piú che come ideologia orientata a un modello definito e specifico di organizzazione politica. È appena il caso di richiamare il significato nuovo e la forte rilevanza dell'ideale di cultura propugnato da Leibniz, sia come fattore di integrazione delle esperienze intellettuali nelle diverse aree europee, sia per le implicazioni pratiche che vengono esaltate almeno quanto il principio stesso del conoscere<sup>16</sup>. In questo senso i caratteri del modello leibniziano prefigurano il nuovo stile intellettuale che si affermerà e diffonderà con l'illuminismo, il quale anzi farà propri, traducendoli in istituzioni tipiche della nuova concezione generale del sapere, taluni di quei progetti e intuizioni per cui Leibniz si era maggiormente impegnato.

Ma pur affermando che la prosperità, l'utilità e la felicità pubblica possono essere raggiunte solo mediante l'unione di scienza e politica — giacché il fine del miglior governo è di procurare nella maggior misura possibile la sicurezza, il benessere e la felicità materiale, subordinatamente al dovere primario dello Stato di educare i cittadini alla *vertu*<sup>17</sup> — Leibniz sembra perseguire con maggior convinzione un programma di universalizzazione e organizzazione della cultura che, congiungendo « *theoriam cum praxi* », svolga la propria funzione educativa anche indipendentemente dall'intervento dello Stato e da una sua "politica della cultura". Del resto il vero obiettivo di Leibniz, di ricostituire l'unità del sapere su basi metodologicamente rinnovate, tanto piú tende a trascurare il ruolo del potere politico come realtà mutevole e contingente, quanto piú mira ad essere anche un riordinamento generale del sapere giuridico-politico come parte integrante dell'ordine delle conoscenze « morali », sulla base della tradizione enciclopedica del Seicento<sup>18</sup>.

Il *Projet d'érection d'une Académie royale à Berlin*, composto sul

<sup>16</sup> Ad esempio *Méditation sur la notion commune de la justice*, trad. it. in *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., p. 224.

<sup>17</sup> Su questo cfr. G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, Paris 1948, t. II, pp. 736 e 596 (« *De iudicis officio et postulationibus* » e « *Extraits de Joh. Von Felden* »). Cfr. anche G. Grua, *La justice humaine*, cit., p. 383.

<sup>18</sup> Per l'importanza della *Nova Methodus discendae et docendae Jurisprudentiae* (1667) nella tradizione enciclopedica e pansofica del Seicento, e per il suo significato « antimachiavellico » di prospettiva etico-giuridico-politica fondata su valori assiologici assoluti, cfr. C. Vasoli, *Enciclopedismo, pansofia e riforma "metodica" del diritto della "Nova Methodus" di Leibniz*, in « *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* », II (1973), pp. 37-109, e anche *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli 1978, pp. 71 sgg.

cadere del XVII secolo<sup>19</sup>, è fortemente rivelatore della concezione leibniziana: si tratta di uno dei documenti piú significativi del modello di cultura che egli intende applicare al potere e, nello stesso tempo, del tipo di assolutismo illuminato che egli persegue. Questo breve ma importante scritto esprime in modo efficace l'idea di organizzazione scientifica universale da Leibniz costantemente sostenuta, nonché il suo ideale di un sapere pratico e utile, volto al benessere generale e capace « d'avancer la félicité des hommes ». Come risulta chiaramente da questo *discours*, il progetto leibniziano ha come interlocutori non solo i saggi, gli scienziati, i dotti, dei quali auspica la collaborazione, ma fa appello anche all'opera di tutti coloro che in vario modo contribuiscono allo sviluppo della società. Se tali sono gli interlocutori, i primi e principali destinatari rimangono tuttavia i sovrani, senza la disponibilità, il potere, l'iniziativa dei quali questo progetto — ogni progetto — è destinato al fallimento o alla consunzione in un sapere retorico, sterile e inutile. La disponibilità nei confronti di una cultura rinnovata e utile è del resto uno dei tratti caratteristici della figura ideale del sovrano illuminato, quale ad esempio è delineata da Leibniz nei vari *Progetti per l'educazione di un principe* e in *Le portrait du Prince tiré des qualités et des vertus héroïques du Duc Jean-Frédéric de Brunswick-Lüneburg*<sup>20</sup>.

È il fine che ci si propone — si afferma nel *Projet* — a determinare e regolare i mezzi per realizzarlo. Il fine è la *félicité des hommes*, alla quale conducono la *sagesse* e la *vertu* e, subordinatamente, la *santé* e le *commodités de la vie*: in questo consiste il massimo dei valori e dei beni a cui gli uomini possono aspirare nel mondo terreno. Assicurare e

<sup>19</sup> *Discours de Mr. G. G. Leibniz sur le projet d'érection d'une Académie Royale à Berlin ...* (in *Opera omnia*, ed. L. Dutens, Genève 1768, t. V, pp. 175-9), composto presumibilmente fra il 1697 e il 1700. Un interessante precedente del *Discours* è costituito da uno scritto del settembre 1675: *Drôle de pensée touchant une nouvelle sorte de représentation (plustot Académie des Sciences)* che si può leggere anche in *Le radici del pensiero scientifico*, a cura di P. P. Wiener e A. Noland, trad. it. Milano 1971, pp. 477-485. Su Leibniz fondatore di Accademie si veda L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, Appendice IV, pp. 501-528 (per il *Discours* in particolare pp. 516 sgg.). Su Leibniz « politico della cultura » si veda la breve nota di E. Winter, *Leibniz als Kulturpolitiker*, in *Akten des Internationalen Leibniz-Kongress* (Hannover, November 1966), Wiesbaden 1969, Bd. IV, pp. 225-233. Inoltre si veda N. Hammerstein, *Accademie, società scientifiche in Leibniz*, in *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di L. Boehm e E. Raimondi, Bologna 1981, pp. 395-419 (e i rif. bibl. essenziali ivi riportati).

<sup>20</sup> Cfr. in *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., pp. 265-283 e 287-312.

diffondere tutto ciò, e contribuer così al *bonheur général*, « non è il meno rilevante dei compiti del potere »<sup>21</sup>. Che un'organizzazione del « pouvoir » così finalizzata si configuri come un modello ideale a cui tendere, più che non si identifichi con una realtà storica, è confermato dal fatto che Leibniz non sembra indicare esempi a cui costantemente ispirarsi in positivo, nonostante l'apparenza e al di là delle circostanze<sup>22</sup>. Quanto poi ai mezzi per raggiungere l'obbiettivo, Leibniz indica l'unione dei singoli sotto la protezione di un sovrano illuminato e generoso che, per la condizione in cui si trova, potrà maggiormente approfittare dei vantaggi del progresso scientifico e tecnico. Ma la condizione primaria della felicità umana è posta nella « buona educazione della gioventù » — educazione del corpo e dello spirito — finalizzata tanto al benessere del singolo quanto a quello dello Stato. Leibniz insiste molto sulla necessità di elaborare programmi educativi basati sulle scienze pratiche (« sciences réelles ») e sulle loro applicazioni, oltre che sulle esperienze « professionali » di ogni paese<sup>23</sup>. Ma sembra insistere anche sulla necessità che l'elaborazione di questi programmi e la scelta dei loro orientamenti competa esclusivamente — al di là di ogni ossequio formale e di prammatica all'autorità politica — alla « Société des Sciences » come istituzione operante in modo autonomo rispetto al potere politico. Del resto la definizione e applicazione dei programmi sarebbe volta principalmente al bene della comunità universale, e poi a quello del sovrano « più che ad altri, proprio come se [quei programmi] fossero stati elaborati espressamente per sua utilità »<sup>24</sup>. Nel manifestare una spiccata

<sup>21</sup> *Discours* ecc., cit., p. 175.

<sup>22</sup> Il modello della Francia di Luigi XIV emerge apertamente nella lettera al Péllisson del 28 nov. 1692 (in *Oeuvres*, ed. A. Foucher de Careil, t. I, Paris 1859, pp. 336-7), ma con pessimistici accenni all'*aveuglement* che impedirebbe, a chi pur ne ha il potere e il dovere, di sfruttare le circostanze favorevoli alla diffusione delle *lumières*.

<sup>23</sup> *Discours* ecc., cit., pp. 176-7.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 176 e 179. Forse non è un caso che Federico III di Brandeburgo, affidandogli la presidenza della *Société des Sciences*, precisi che Leibniz dovrà assolvere questo suo compito con zelo e fedeltà « en procurant nôtre avantage, celui de la Société, et en même tems celui du Public » e sottolinei che Leibniz dovrà essere « attentif à tout ce qui peut être utile aux vûes que nous nous sommes proposés en fondant la Société, et en procurera l'exécution autant que la chose dépendra de lui ». Sembra percepibile, sotto il formulario di rito, la preoccupazione che la funzione dell'Accademia possa non svolgersi lungo linee politico-culturali preordinate e controllabili (cfr. *Patentes accordées par S. M. le Roi de Prusse à Mr. G. G. Leibniz pour la charge de Président de la Société des Sciences, fondée à Berlin l'année 1700*, in *Opera omnia*, ediz. cit., t. V, pp. 179-180).

propensione ad incrementare la fondazione delle « Società delle scienze » e a promuoverne le iniziative, Leibniz mirava a privilegiare organismi piú duttili, cosmopolitici e concretamente efficaci rispetto alle Università, criticate come apparati obsoleti, irrimediabilmente condizionati da istanze particolaristiche e scarsamente capaci di adeguato rinnovamento. Perciò la struttura e la funzione delle Società scientifiche sembravano meglio rispondere, in linea di principio, ai criteri politico-culturali di un potere ad un tempo assoluto e ragionevole: i programmi di educazione civile dei principi illuminati avrebbero trovato adeguato sostegno ben piú nelle « Società delle scienze » come portatrici di un moderno ideale scientifico, che nelle Università come istituzionalizzazioni di un sapere scolastico e tradizionale.

Ma a questo punto bisogna osservare che uno degli obbiettivi piú importanti — è Leibniz a definirlo tale — dei programmi di educazione e diffusione della cultura consiste nella « propagazione della fede mediante le scienze », in un ideale di religione universale cui debbono obbedire le istituzioni civili della cultura<sup>25</sup>. Né bisogna dimenticare che Leibniz non ha mai mostrato propensione a staccarsi dai moduli della tradizione precedente in materia di Accademie e Società scientifiche; e soprattutto, che in un quadro siffatto di continuità, piú che di radicale innovazione, egli indubbiamente privilegia i modelli che gli vengono offerti dagli Ordini cattolici in generale e da quello dei Gesuiti in particolare, pur criticandone, semmai, la finalità non pratica ma eminentemente teologica<sup>26</sup>. Il modello del sapere da lui perseguito si discosta cosí, per tale aspetto, piuttosto sensibilmente da quello elaborato dalla linea di pensiero che dal giusnaturalismo razionalistico-assolutistico giunge fino a Federico di Prussia e per il quale la concezione laica della cul-

<sup>25</sup> *Discours* ecc., cit., p. 178. La centralità della fede religiosa in rapporto al problema di una cultura e di una politica « nazionali » si era già posta del resto, in termini espliciti, in uno degli scritti del primo Leibniz, in cui si denuncia fin dall'inizio « l'indifferentisme sans cesse accru en matiere de foi, de morale et de politique, l'athéisme toujours grandissant et des moeurs infectées pour ainsi dire d'une peste étrangère » (cfr. *Bedenken welchergestalt Securitas publica interna et externa und status praesent im Reich jetzigen Umständen nach auf festem Fuss zu stellen* (1670-1), Pars I, 5, in *Oeuvres*, ed. Foucher de Careil, t. V, Paris 1865, pp. 24-5).

<sup>26</sup> Cfr., a questo proposito, N. Hammerstein, *Accademie, società scientifiche in Leibniz*, cit., pp. 407 e 412; e, sempre in *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, cit., cfr. anche W. Müller, *Ordine dei Gesuiti e movimento delle Accademie. Alcuni esempi dal XVII e XVIII secolo*, pp. 381 sgg.

tura, sempre piú sensibile al pensiero illuministico, tende ad assumere consapevolmente un rilievo preminente. Del resto Leibniz non esclude affatto un « potere indiretto della Chiesa sulle materie temporali », specialmente per quanto riguarda l'ufficio che essa ha di « regolare i casi di coscienza ... circa l'obbedienza dovuta o meno ai sovrani »<sup>27</sup>. Leibniz accoglie pienamente la dottrina — tipica dell'assolutismo illuminato — dell'obbedienza passiva al sovrano, ma la colloca in un quadro caratterizzato dall'equivalenza tra autorità politica e autorità religiosa e nel quale, comunque, agli ecclesiastici è riservata la funzione di « consiglieri di Stato »<sup>28</sup>.

Nella « comunità dei saggi » come istituzione universale si configura del resto il modello che esprime l'ideale leibniziano: esso tende al superamento della sfera politica e comunque si rivela autenticamente quando sia valutato alla luce della metafisica in cui si radica e dell'ideale divino di perfezione e di *sagesse* a cui si ispira<sup>29</sup>. In questo senso anche l'assunto che « *sapientia est scientia felicitatis* » indica che il concetto leibniziano di vera felicità tende alla sua progressiva inserzione in una visione universalistica. Benché necessiti, per la sua fondazione, di un diretto riferimento agli *externa bona*, esso trova infatti il suo vero significato nel rapporto di questi con gli *interna bona*, ai quali è assegnato un ruolo preminente: « *felicitas internis constat externisque bonis, quae sint instrumenta internorum* »<sup>30</sup>. Non si insisterà sul fatto che i contenuti del modello leibniziano di cultura rimangano legati per molti aspetti a quella stessa tradizione scolastica avversata dai giusnaturalisti riformatori, oltre che ad una concezione metafisica, se non proprio teologica<sup>31</sup> del diritto naturale; né sull'atteggiamento personale di Leibniz, incline sí ad una pratica illuminata dell'assolutismo, ma propenso comunque al-

<sup>27</sup> Cfr. le due lettere al Péllisson, del 19 nov. 1691 e 18-28 marzo 1692, nonché *Réponse de Leibniz au Mémoire de l'abbé Pirot* (in *Oeuvres*, ed. Fucher de Careil, t. I, cit., alle pp. 203 sgg., 258 sgg., e 380 sgg.: qui specialmente pp. 204, 264, 397-8, 405-7).

<sup>28</sup> Per tutto questo cfr. G. Grua, *La justice humaine*, cit., pp. 391-3, 355-6 e 371; ed anche *Textes inédits*, cit., I, pp. 165-7 (« Specimen sententiae de Ecclesia ») e p. 198 (« Leibniz au Landgrave », 1685).

<sup>29</sup> Si veda G. Grua, *La justice humaine*, cit., pp. 383 e 35-41.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio in uno scritto del 1697, *Initium Institutionum juris perpetui*, in *Opera omnia*, ediz. cit., IV, III, pp. 287-8. Sullo sviluppo del concetto leibniziano di felicità dalle prime riflessioni del periodo magontino fino agli approdi della piena maturità, si veda G. Aceti, *Indagini sulla concezione leibniziana della felicità*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », XLIX (1957), fasc. I, pp. 99-145.



l'accettazione dell'ordine esistente, quale che esso sia. Si osserverà piuttosto che l'ideale di cultura leibniziano non sembra implicare di per sé, almeno esplicitamente, un modello politico specifico cui compete, naturalmente, la traduzione di quell'ideale nei termini di un rapporto omogeneo tra politica e cultura. Non è un caso che Leibniz non teorizzi nessuna forma di governo come la migliore per natura, nonostante le sue personali preferenze per la monarchia ereditaria<sup>32</sup>; e che perciò nessun modello politico possa venir designato come naturale destinatario e protagonista di un compito orientativo e propulsivo della cultura nella sua funzione civile e modernizzatrice.

Per Leibniz è senz'altro auspicabile che esista, in chi governa, proporzione e armonia tra *sagesse* e potere: egli afferma che solo un siffatto « governo della ragione » può garantire il bene pubblico e la felicità. Ma la divaricazione o, se si vuole, la costante tensione tra modello ideale e situazione particolare riduce ogni possibile rapporto tra cultura e politica alle contingenti scelte dell'individuo particolare a cui — per disegno provvidenziale e imperscrutabile agli uomini — è dato in sorte di governare; sicché questo rapporto è affidato alla « virtù » del principe, cioè al suo « spirito » e al suo « giudizio »<sup>33</sup>. Virtù (morale) e discrezione (politica) si fondono e confondono nell'« ottimo principe », a cui compete di essere benevolo tutore dei costumi dei sudditi, e di interessarsi a questi ultimi non soltanto per il loro comportamento esterno ma anche per la loro « *salus interna* », sia mediante l'attuazione di programmi educativi moralmente conformi, sia mediante l'intervento della censura che il sovrano eserciterebbe o direttamente o attraverso le Università. Resta in ogni caso da osservare che la stessa idea leibniziana di *félicité* presuppone una razionalizzazione del potere e soprattutto del suo esercizio. Sus-

<sup>31</sup> Sul carattere metafisico e non teologico della concezione del diritto naturale in Leibniz insiste G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, *L'età moderna*, Bologna 1968, pp. 231 sgg. Ma per l'ammissione da parte di Leibniz che la *loi de la nature* — cioè la ragione che ci guida alla pratica delle virtù — « à l'égard du consentement et de l'observation de tous les hommes ... est la religion catholique », cfr. *Inédits. Parallèle*, par. 5, sottolineature di Leibniz (cit. in J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, d'après des documents inédits, Paris 1907, pp. 487-8).

<sup>32</sup> G. Grua, *La justice humaine*, cit., pp. 367-9 e 402; D. J. Den Uyl, *The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz*, in « Journal of the History of Philosophy », XV (1977), n. 3, p. 289.

<sup>33</sup> G. W. Leibniz, *Le portrait du Prince tiré des qualités et des vertus héroïques du Duc Jean-Frédéric de Brunswick-Lüneburg*, trad. it., in *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., pp. 287-312.

siste un'indubbia correlazione fra un esercizio ragionevole del potere politico (una ragionevole politica nei confronti tanto dell'opinione pubblica universale dei « saggi » quanto della stessa società come realtà particolare) e la necessità di questo stesso potere di impostare il proprio funzionamento secondo criteri di razionale impiego di informazioni, dati e concreti elementi suggeriti dalle scienze pratiche<sup>34</sup>. Un potere ragionevole è anche quello che, infatti, sa avvalersi in modo adeguato dei risultati delle *sciences réelles*.

Si avrà modo di riconsiderare più avanti il carattere della filosofia politica leibniziana. Qui importa soltanto notare in che cosa possa essere colta la differenza tra la posizione di Leibniz e quella, ad esempio, del giusnaturalista sassone Christian Thomasius<sup>35</sup>. Non si può negare che vi siano significativi elementi di affinità e motivi evidenti di concordanza fra il concetto di cultura leibniziano e quello thomasiano. Ma nella visione apertamente riformistica del secondo è indubbiamente maggiore la propensione a determinare gli scopi sociali e politici di ogni possibile rapporto fra cultura e potere assoluto; a individuare non solo i termini operativi dell'impegno intellettuale, ma anche, e soprattutto, il moderno Stato assoluto come il soggetto primo cui competano la promozione del progresso scientifico nonché la responsabilità e il dovere di ogni innovazione civile suggerita dalla cultura<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Su questo è da vedere anche H. P. Schneider, "Staatsraison" bei Leibniz, in *Staatsraison. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, hrsg. v. R. Schnur, Berlin 1975, pp. 505-519 (particolarmente pp. 510 sgg.).

<sup>35</sup> Su Thomasius è da vedere l'ampia e ancor valida monografia di F. Battaglia, *Cristiano Thomasio filosofo e giurista*, Roma 1936; e E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen 1963<sup>4</sup>, pp. 371-423; inoltre i brevi profili di K. Luig, *Christian Thomasius* (in *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, herausgegeben v. M. Stolleis, cit., pp. 228-247) e W. Schneiders, *Christian Thomasius (1655-1728). Aspects de la "Frühaufklärung"*, in « Archives de Philosophie », 42 (1979), pp. 355-366. Una particolare accentuazione dei caratteri dell'innovazione illuministica in Thomasius si ha in E. Bloch, *Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, Berlin 1953.

<sup>36</sup> Giustamente G. Solari osservava, in un'importante discussione del volume cit. del Battaglia, che questi non accentua « la stretta aderenza della dottrina politica di Thomasio con la Germania del secolo di Federico II » e che quindi « ciò lo porta a considerare la costituzione politica concepita dal Thomasio come forma intermedia tra assolutismo e democrazia », mentre « l'assolutismo monarchico fu certamente l'ideale politico del Pufendorf e del Thomasio ... perché essi teorizzavano tradizioni ed esigenze della vita pubblica tedesca » (cfr. *Cristiano Thomasio* (1939), ora in *La filosofia politica*, I, cit., pp. 285-315; il passo cit. a p. 309). Meno giustamente, a nostro avviso, Solari respingeva la tesi, già sostenuta da Erik

Il problema della creazione di spazi sempre maggiori al concreto esercizio delle libertà individuali di pensiero e di coscienza viene affrontato direttamente da Thomasius e positivamente risolto, in una prospettiva già sensibile a motivi illuministici, all'interno di una concezione politica assolutistica. Di questo « glorioso iniziatore dell'*Aufklärung* tedesca », come è stato definito<sup>37</sup> — ma tale giudizio, unanime, risale già all'inizio del Settecento — sono noti, del resto, gli atteggiamenti e gli interventi a favore di un progetto di rinnovamento della cultura in Germania, fondato sull'idea del confronto e dell'emulazione dei modelli europei più avanzati. Un programma di questo tipo non poteva non essere svolto, da una parte, contro le persistenze del sapere scolastico e teologico all'interno delle istituzioni accademiche; dall'altra, nel senso di una maggiore e più efficace penetrazione di nuovi metodi e idee in settori sempre più ampi della società. Per quanto riguarda il primo aspetto, la stessa biografia intellettuale e accademica di Thomasius rappresenta un documento eloquente<sup>38</sup>: da Lipsia a Berlino ad Halle, e soprattutto dalla sua adesione al movimento pietistico fino al meno pessimistico, più aperto e « mondano » atteggiamento illuministico, egli è tenacemente impegnato contro i teologi dogmatici e contro le forme tradizionali del sapere accademico, a cui contrappone modi (come ad esempio l'uso della lingua tedesca, in luogo del latino, nell'insegnamento universitario) e contenuti nuovi di produzione e trasmissione della cultura, sempre più aperti ad una visione matura del pensiero illuministico<sup>39</sup>. Per ciò che riguarda il secondo aspetto, l'impegno civile del riformatore Thomasius si traduce essenzialmente in un progetto di progressivo contenimento delle manifestazioni più evidenti dell'ignoranza e della superstizione, dell'intolleranza e del fanatismo; più evidenti, si è detto, e più

Wolf e accolta da Battaglia, secondo cui « il Thomasio dovrebbe considerarsi il teorico della nascente borghesia tedesca » (ivi, p. 314).

<sup>37</sup> P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, trad. it. Milano 1968<sup>2</sup>, vol. I, p. 219; cfr. anche W. Schneiders, *Leibniz-Thomasius-Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*, in « Akten des II Intern. Leibniz-Kongress », 1972, pp. 105-121.

<sup>38</sup> Si veda F. Battaglia, *Cristiano Thomasio filosofo e giurista*, cit., i primi tre capitoli.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Si veda, sull'ideale di cultura thomasiano, soprattutto in relazione all'importante scritto (Halaë Magdeburgicae 1710) *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae in usum auditorii thomasiani*, F. Pintacuda De Michelis, *Christian Thomasius riformatore dell'insegnamento universitario*, in « ACME » (Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Milano), vol. XXII, fasc. I, gennaio-aprile 1969, pp. 65-89.

contrastanti, va aggiunto, con un'immagine meno tradizionale della società tedesca.

Il debito della Germania nei confronti di Thomasius era stato del resto onorato già in pieno Settecento, quando questo « savant professeur de Halle » non a caso era stato celebrato da Federico il Grande per il suo anticonformismo e per essere colui che « couvrit de ridicule les juges et les procès de sorcellerie »<sup>40</sup>. Quando Thomasius, in una serie di *dissertationes* composte tra il 1685 e il 1705, e a cui è particolarmente legata la sua notorietà, si batte contro i processi per magia e stregoneria, contro la criminalizzazione dell'eresia, contro la tortura, i duelli, contro le forme di vita ascetica e comunque improduttive per la società, contro insomma tutti i luoghi comuni di una concezione teologica della vita umana<sup>41</sup>, opera in consonanza con le esigenze della nuova opinione

<sup>40</sup> Cfr. *Mémoires pour servir à l'histoire de la Maison de Brandebourg, in Oeuvres de Frédéric II, roi de Prusse*, Berlin, t. I (1790), p. 297: « en 1708 une femme qui avait le malheur d'être vieille, fut brûlée comme sorcière. Ces suites barbares de l'ignorance affectèrent vivement Thomasius, savant professeur de Halle; il couvrit de ridicule les juges et le procès de sorcellerie; il tint des conférences publiques sur les causes physiques et naturelles des choses, et déclama si fort, qu'on eut honte de continuer l'usage de ces procès; et depuis lui le sexe put vieillir et mourir en paix ». Per la diffusione e l'influenza delle idee thomasiane non solo negli Stati tedeschi, ma anche in area danese, si veda H. Rüping, *Thomasius und seine Schüler im brandenburgischen Staat*, in H. Thieme (a cura di), *Humanismus und Naturrecht in Berlin-Brandenburg-Preussen: ein Tagungsbericht*, Berlin 1979, pp. 76-89.

<sup>41</sup> Ci si riferisce soprattutto a *Problema juridicum: an haeresis sit crimen* (Hala Magd. 1697), *De crimine magiae* (ivi 1701), *De tortura ex foris christianorum proscribenda* (ivi 1705); è da aggiungere il *De crimine bigamiae* (ivi 1685), in cui Thomasius dimostra che la bigamia è punita dalle leggi civili non perché in sé contraria ai precetti del diritto naturale, né perché le leggi civili si facciano interpreti della legge religiosa, ma solo per motivi di ordine e di tranquillità sociale. Per la critica ai duelli si veda, ad es., anche l'importante dissertazione *De felicitate subditorum brandenburgicorum ob emendatum per edicta electoralia status ecclesiasticum et politicum* (Hala Magd. 1690), paragrafi X-XIII (in *Dissertationes academicae variis imprimis iuridici argumenti*, Diss. XVIII, t. I, Hala Magd. 1773, pp. 708-715). Per la critica della vita ascetica cfr. ad es. quel che Thomasius scrive in *Cautelae circa praecognita jurisprudentia*, cit., p. 274: « Est vero oeconomica prudentia opes acquirendi et administrandi ad evitandam inopiam et mendicitatem. Circa acquisitionem opum maxime cavendum ab otio subtili monachico, et firmiter tenendum, homines ad laborandum destinatum esse, et qui non laborat, eum indignum esse ut edat » Per ciò che riguarda l'opportunità, da parte del sovrano, di controllare e regolamentare lo *status* e le funzioni civili del clero, si veda F. Battaglia, *Cristiano Thomasio ecc.*, cit., pp. 360 sgg. In particolare sugli scritti menzionati all'inizio e su altri di analogo carattere, è ora da vedere M. A. Cattaneo, *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, Milano 1976, cap. III.

pubblica borghese, sempre piú insofferente delle forme di vita e di cultura feudali che ancora sopravvivono nella società tedesca tra Seicento e Settecento. La vigorosa affermazione della libertà di coscienza e di cultura non è, tuttavia, l'applicazione conseguente di una teoria liberale della società e dello Stato, ma esprime essenzialmente una visione già illuministica dei valori individuali e civili, la quale peraltro non postula necessariamente un modello politico alternativo a quello assolutistico. È significativo che l'edificio assolutistico non venga minimamente incrinato, non soltanto nella prima delle sue piú note opere di diritto naturale, le *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688), in cui Thomasius risente particolarmente dell'influenza diretta del suo importante predecessore, Samuel Pufendorf, ma nemmeno nei *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705)<sup>42</sup>, in cui, pure, l'autonomia del giudizio e del comportamento individuale ottiene un riconoscimento indubbiamente maggiore, in termini tanto di dottrina quanto di pratica.

Thomasius non deflette mai dal principio secondo il quale è precisa competenza del sovrano intervenire in materia ecclesiastica e interessarsi di ciò che viene insegnato nelle scuole e nelle accademie<sup>43</sup>. Egli non considera affatto contraddittorio che il potere politico favorisca la tolleranza religiosa<sup>44</sup>, lo sviluppo della cultura e, contemporaneamente, eserciti un controllo sulle dottrine pubblicamente insegnate. In realtà Thomasius è convinto che soltanto il potere assoluto del sovrano — proprio in quanto è assoluto — possa efficacemente garantire lo sviluppo ordinato della società: ciò è possibile ottenere pur nel rispetto di quei valori di autonomia e libertà individuale che, per un verso, sono fondati da un diritto naturale conoscibile « ex ratiocinatione animi tranquilli » e che non presuppone la rivelazione; e che, per l'altro verso, consen-

<sup>42</sup> Non sono affatto significative, a questo proposito, le *annotata emendantia* raccolte nella seconda parte dell'opera.

<sup>43</sup> Cfr. *De felicitate subditorum*, cit.; e anche *Institutiones jurisprudentiae divinae, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypoteses illustri Puffendorfi perspicue demonstrantur*, L. III, cap. VI, par. 149-151, 7ª ediz., Halae Magd. 1730, p. 406: « cum paucissimi proprio ingenio vera et honesta dispicere queant, inde civitati expedit, ut publice ejusmodi doctrinis personet, quae cum recto fine et usu civitatum congruunt, simulque animi civium a puero istis imbuantur. Ejusmodi igitur doctrinas, qui doceant publice, summi imperii est constituere. Quare huc pertinet jus erigendi Scholas et Academias, item jus circa sacra stricte sic dictum ».

<sup>44</sup> Per i numerosi scritti thomasiani in sostegno della tolleranza religiosa è ancora da vedere F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano 1967 (1ª ediz. 1901), pp. 136-9.

tono di tradurre nella pratica l'ideale civile della felicità<sup>45</sup>. Poiché solo al sovrano compete di stabilire ciò che è opportuno ad assicurare la felicità pubblica<sup>46</sup>, a cui quella individuale è necessariamente rapportata<sup>47</sup>, ne risulta una piena autorizzazione al sovrano non solo a promuovere, ma anche ad orientare le scelte dei cittadini: se infatti è vero che egli non può mutare la natura degli individui, può tuttavia intervenire sui suoi effetti e manifestazioni<sup>48</sup>. Del resto il primo dei doveri del principe è di educare i cittadini ai buoni costumi<sup>49</sup> e cioè, secondo l'ideologia thomasiana, ai valori che presiedono alla conservazione di una società ordinata e tollerante.

Lo Stato illuminato di Thomasius ha come fine di *emendare cives*, cioè di correggere, perfezionare, educare i sudditi: di orientarli, come si diceva, a realizzare se stessi moralmente e materialmente secondo il sistema di valori in cui l'antropologia e l'ideologia thomasiane identificano il massimo bene, la felicità. Tanto più si giustifica tale funzione orientativo-correttiva del potere politico, quanto più è accentuato il pes-

<sup>45</sup> *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac decori*, L. I, cap. V, parr. 29, 40, 33; cap. I, parr. 121 sgg.; cap. VI, par. 21 (4ª ediz., Halae et Lipsiae 1718; nella ripr. an. di Aalen 1963 rispettiv. pp. 151, 153, 152, 60, 172); « Jus pro lege acceptum est vel naturale, vel positivum. Fundamentum hujus divisioni est principium cognoscendi. Jus naturae cognoscitur ex ratiocinatione animi tranquillii, jus positivum requirit revelationem et publicationem » (p. 151); « Norma universalis quarumvis actionum et fundamentalis propositio juris naturae et gentium late sic dicti est: facienda esse, quae vitam hominum reddunt et maxime diuturnam et felicissimam; et vitanda, quae vitam reddunt infelicem et mortem accelerant » (p. 172).

<sup>46</sup> *De felicitate subditorum*, cit., *passim*; *Institutiones jurisprudentiae divinae*, L. III, cap. VII, par. 64 (ediz. cit., p. 418).

<sup>47</sup> Il principio egoistico dell'amore di sé (*philantia*) e quello universale dell'amore degli altri (*amicitia*) non debbono essere intesi in un rapporto di subordinazione o di integrazione. La vera felicità dei singoli implica necessariamente la felicità di tutti; e viceversa. Né si può sostenere a priori che la felicità di tutti sia da preporri a quella dei singoli (e viceversa), giacché possono essere vere entrambe le tesi, tutto dipendendo dal variare delle circostanze: « ergo decisio quaestionis non ad principium pertinet, sed ad conclusiones » (*Fundamenta*, L. I, cap. VI, parr. 25, 26, 27; p. 173). Ma nella società civile gli aspetti pubblici e politici della *decisio quaestionis in variantibus circumstantiis* sono regolati insindacabilmente dal potere sovrano.

<sup>48</sup> *Institutiones jurisprudentiae divinae*, L. III, cap. VII, par. 111 (ediz. cit., p. 425).

<sup>49</sup> Ivi, L. III, cap. VI, parr. 160-171 (ediz. cit., pp. 408-9).

simismo dell'antropologia thomasiana<sup>50</sup>. Certamente Thomasius ritiene che il miglioramento degli individui non possa avvenire mediante il ricorso alla sola coercizione, che tra l'altro si arresta sulla soglia degli *actus mere interni*<sup>51</sup>, con evidenti conseguenze pratiche nel senso della libertà di pensiero e di coscienza. Ma affinché il ricorso all'*imperium* — in forza del quale i sovrani intervengono coercitivamente sulle passioni dei sudditi e sulle loro manifestazioni — avvenga nel senso della vera felicità pubblica, è necessario che l'azione di governo sia ispirata e guidata dal *consilium* dei saggi (« *doctores sapientiae* »), cui compete di illuminare il potere politico, non meno che i singoli e la società tutta<sup>52</sup>, circa i principi del diritto naturale. È importante notare che per Tho-

<sup>50</sup> Notazioni pessimistiche, insistenti sulla *stultitia* degli uomini e sulla facilità con cui essi divengono preda delle passioni, sono ancora presenti in vari luoghi dei *Fundamenta*: ad es. in L. I, cap. I, parr. 125 sgg. (ed. cit., pp. 60 sgg.); ma cfr. anche precedentemente, nelle *Institutiones*, ad es. L. III, cap. VI, par. 149 (ediz. cit., p. 406). Ma è soprattutto negli scritti tra il 1691 e il 1696 che il pessimismo raggiunge il culmine, cioè nel periodo di Halle, durante il quale Thomasius risente dell'influenza rigoristica-morale del pietismo e del massimo esponente di questo movimento, August Hermann Francke. Nell'*Ausübung der Sittenlehre*, del 1696, si dice del resto che, nonostante l'aspirazione di tutti gli uomini alla felicità, nondimeno « v'è dovunque infelicità. Miseria presso i governanti, miseria presso i maestri, miseria presso i padri di famiglia, miseria alla Corte, miseria nella Chiesa, miseria in casa e nei campi, anzi miseria dovunque e in ogni luogo »; e che la radice di tale infelicità e miseria morale si trova nell'uomo stesso e nei suoi pregiudizi (si vedano i passi del cap. I della *Ausübung der Sittenlehre* e del cap. XIII della *Einleitung zu der Vernunftlehre* curate in trad. it. da B. Bianco, *L'illuminismo tedesco*, in *Grande Antologia Filosofica*, dir. da M. F. Sciacca, vol. XV, Milano 1968, rispettiv. pp. 1379-1394 e 1376-1379). Di B. Bianco va comunque accolta l'opportuna avvertenza, circa il rapporto pietismo-*Aufklärung*, a intendere la « secolarizzazione del pietismo non come un processo unidirezionale fra due entità culturali e spirituali concepite staticamente, ma piuttosto come un insieme di relazioni dialettiche » nelle quali pietismo e *Aufklärung* sono destinati a svolgere, intercalandosi, un ruolo attivo nel quadro spirituale della Germania settecentesca (cfr. *Piétisme et Lumières dans l'Allemagne du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in « *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* », CXCII (1981), p. 1110). Per il confronto di orientamenti fra Thomasius e Francke circa l'idea di cittadino (*Bürger*), cfr. C. Hinrichs, *Preussentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preussen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen 1971, pp. 352-387.

<sup>51</sup> Già nelle *Institutiones*, L. III, cap. VII, parr. 103 sgg. (p. 424).

<sup>52</sup> « *Consilium stricte dictum et imperium vel praescribit normam vivendi singulis, vel universitati* ». Ma per quanto riguarda in ultima analisi la sfera di competenza e i contenuti espressi, « *lex naturalis et divina magis ad consilia pertinet, quam ad imperia, lex humana proprie dicta non nisi de norma imperii dicitur* »; « *inter homines lex et consilium sibi plerumque opponuntur, et adeo lex pro jussu sumitur, non doctoris, sed imperantis* » (*Fundamenta*, rispettiv. L. I, cap. IV, par. 34 / p. 130; L. I, cap. V, parr. 34 e 35 / p. 152).

masius entrambi gli elementi, dell'*imperium* e del *consilium*, sono indispensabili ad una razionale e illuminata azione di governo: giacché una società in cui il primo non venisse accompagnato dal secondo cadrebbe sotto un regime tirannico; viceversa, « *consilium sine imperio insufficientes est ad emendationem* »<sup>53</sup>: viene meno, cioè, la concreta possibilità di educare i sudditi in un quadro di ordine sociale. Certamente l'ideale di Thomasius è quello di un potere indissolubilmente unito alla cultura (alla *scientia* e alla *sapientia*), ma « *Doctores et Principis personae non facile cadunt in unam personam* »; perciò « *Doctoris character est dare consilium, Principis imperare* »<sup>54</sup>, ferma restando, in ogni caso, la subordinazione del *doctor sapientiae* al sovrano, onde evitare gravi turbamenti all'ordine sociale<sup>55</sup>. Ma si osserva — *Princeps intendat!* — che « *sapiens sapienti libenter paret, stulti cum repugnantia; sapiens sapientis consilium libenter audit, stulti sapientum consilia contemnant* »<sup>56</sup>.

Uno degli aspetti più importanti della concezione thomasiana della cultura è da vedersi nel collegamento che viene istituito fra cultura e utilità: esso è destinato ad operare assai proficuamente, come si è già accennato, sia sul piano civile sia su quello dell'organizzazione sociale. Il progetto di modernizzazione della società quale scaturisce dal pensiero e dalle iniziative pratiche di Thomasius, ha questo di caratteristico, che presuppone la struttura dello Stato assoluto, anziché prescindere; e che, semmai, tende direttamente o indirettamente a promuoverne la razionalizzazione, l'adeguamento a criteri di funzionamento maggiormente consoni alle nuove esigenze della società, oltre che al principio della competenza e della responsabilità individuale<sup>57</sup>. Che il rinnovamento della società presupponga la diffusione di una cultura laica, risulta anche dal

<sup>53</sup> *Fundamenta juris naturae et gentium*, L. I, cap. IV, par. 77 (ediz. cit., pp. 138-9).

<sup>54</sup> Ivi, par. 79 (p. 139).

<sup>55</sup> Ivi, parr. 80, 81, 82 (pp. 139-140).

<sup>56</sup> Ivi, par. 82 (p. 140). È da notare che, per altro verso, nelle *Institutiones jurisprudentiae divinae* l'errore del *consiliarius* che male consiglia il principe nell'azione di governo è configurata come *peccatum* (cfr. L. I, cap. VI, par. 47; ediz. cit., p. 392).

<sup>57</sup> È significativo che già in un'opera strettamente dottrinarica come le *Institutiones*, a proposito del *commune praeceptum* che deve guidare gli *officia specialia* di chi svolge compiti di governo e in generale ha responsabilità amministrative, si dica: « *non affecta nec suspice officium in republica ad quod te ineptum deprehendis* » (L. III, cap. VI, par. 170 / p. 409).



modo in cui Thomasius motiva la promozione dell'insegnamento scientifico dell'economia. Come sostiene nel *Cautelae circa precognita jurisprudentiae* (1710), condizione della diffusione di un aggiornato e costruttivo sapere economico (che deve esaltare la dignità delle attività agricole come prima fonte produttiva) è una radicale innovazione rispetto alla tradizione aristotelica e scolastica, responsabile tra l'altro dell'« otium subtile monachicum », dell'incremento della mendicizia e, in generale, di autorizzare il disimpegno sociale<sup>58</sup>. Anche la nuova concezione dell'economia come scienza autonoma, che Thomasius collega alla politica per quanto riguarda i suoi effetti applicativi e all'etica per quanto riguarda i suoi principi fondativi, scaturisce dunque dall'idea di una società civile capace di emanciparsi dai pregiudizi e di osservare i fenomeni con senso concreto e razionale delle cose. Anche attraverso questa via il riconoscimento della dignità scientifica e accademica delle discipline economiche e amministrative pone senz'altro in collegamento il giusnaturalismo thomasiano con gli importanti sviluppi cameralistici<sup>59</sup>. E in generale la « filosofia pratica » di questo autore è da considerare uno dei presupposti teorici del processo di formazione tipico della burocrazia prussiana, nonché dell'orientamento intellettuale e ideologico tendente all'affermazione dell'idea della *Bildung* come criterio operativo del merito sociale<sup>60</sup>.

Anche in conseguenza della sua concezione del diritto naturale — che semmai, per il suo carattere antiteologico e antimetafisico, lo avvicina a Pufendorf tanto quanto lo allontana da Leibniz — l'etica civile

<sup>58</sup> *Cautelae circa precognita jurisprudentiae*, cit., cap. XVII (« Cautelae circa studium oeconomicum »), pp. 273 sgg. Al proposito si veda G. Aceti, *Considerazioni di Christian Thomasius sullo studio dell'economia*, in « Rivista internazionale di scienze sociali », XXIX (maggio-giugno 1958), fasc. III, pp. 217-241.

<sup>59</sup> Questo aspetto è particolarmente sottolineato da P. Schiera, *La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750)*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV (*L'età moderna*), t. I, pp. 397-8; e, dello stesso A., *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, cit., pp. 236-8. Si veda anche A. W. Small, *The Cameralists, the pioneers of German social policy*, Chicago 1909, pp. 206 sgg.

<sup>60</sup> Cfr. F. M. Barnard, *The "Practical Philosophy" of Christian Thomasius*, in « Journal of the History of Ideas », XXXII (1971), n. 2, p. 246; e dello stesso A., *Christian Thomasius: Enlightenment and Bureaucracy*, in « The American Political Science Review », LIX (1965), n. 2, pp. 430 sgg. Circa i caratteri e l'ideologia della burocrazia prussiana rimane fondamentale H. Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: the Prussian Experience 1660-1815*, Cambridge Mass. 1968<sup>3</sup>, specialmente capp. IV e V.

di Thomasius suggerisce dunque un concetto di cultura che acquista inevitabilmente una valenza politica<sup>61</sup>. L'assunzione della filosofia come *scientia practica* implica la liberazione di tale concetto sia da ogni visione teologica e speculativa, sia comunque da ogni concezione aristocratica. L'orientamento di Thomasius, illuministico e utilitaristico, amplia notevolmente l'influenza della nuova cultura sull'opinione pubblica, favorendo così l'emancipazione di piú larghi settori della società e suggerendo nel contempo importanti collegamenti fra mondo intellettuale e organizzazione sociale, nel quadro della vita pubblica della Germania del primo Settecento. Le conseguenze di tutto ciò sono, per un verso, il rafforzamento dello Stato assoluto nella prospettiva di una modernizzazione e razionalizzazione del suo funzionamento; per l'altro, l'ampliamento della sfera del consenso alle iniziative dell'assolutismo da parte di molti "intellettuali", dei nuovi funzionari e dei ceti borghesi, sensibili tutti, sia pure in diverso modo, alla tutela delle libertà civili e, contemporaneamente, all'efficacia dell'intervento di un potere centralizzato e riformatore.

Infine, ben piú avanti nel XVIII secolo, il problema del rapporto fra cultura della ragione e potere assoluto si pone in termini tanto significativi quanto caratteristici anche nel noto scritto di Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784)<sup>62</sup>. Riferendosi al « secolo di Federico » e identificando in esso l'« età dell'illuminismo », egli esalta nel sovrano di Prussia uno « splendido esempio » di spirito di tolleranza e di libertà della cultura. Nel governo illuminato di Federico II Kant non vede contraddizione fra potere assoluto e possibilità degli individui di emanciparsi mediante il libero esercizio delle proprie facoltà. Né vede contraddizione tra la logica di movimento della « macchina governativa » e il dovere dell'individuo — « che ormai è piú che una macchina » — di uscire dallo « stato di minorità » e di affermare la propria

<sup>61</sup> L'influenza di Pufendorf su Thomasius è troppo nota perché qui metta conto insistervi: su di essa, comunque, si tornerà piú oltre. Piuttosto è da sottolineare la sostanziale concordanza di vedute fra i due autori in materia di « filosofia civile » e il documentato consenso di Pufendorf a varie iniziative « illuministiche » di Thomasius, al quale tra l'altro riconosce « il coraggio di mettere a stampa opinioni che [lo stesso Pufendorf] condivide completamente, ma che non ha avuto l'audacia di manifestare pubblicamente » (cfr. lettera del 25 febbraio 1688, da Berlino, in E. Gigas, *Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius, 1687-1693*, München - Leipzig 1897, p. 14; ma cfr. anche pp. 11, 20, 34, 51).

<sup>62</sup> I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, ediz. cit., pp. 141-9.

dignità. La conciliazione tra opinione pubblica illuminata e potere assoluto è ancora appoggiata, qui, su presupposti giusnaturalistici, alla luce dei quali l'autorità del sovrano « si fonda sul fatto che egli riassume nella sua volontà la volontà generale del popolo »<sup>63</sup>. Ma tale conciliazione si articola nella distinzione tra uso pubblico della ragione e uso privato, fondata a sua volta sul fatto che l'individuo è parte dell'intera e universale comunità umana e, contemporaneamente, membro di una comunità sociale e statale storicamente determinata. Se nell'un caso egli « gode di una libertà illimitata di valersi della sua propria ragione e di parlare in persona propria », e quindi anche di criticare (non di mutare) l'ordinamento politico storicamente dato, nell'altro caso il libero uso della sua critica razionale deve trovare una conciliazione con — e al limite piegarsi a — le esigenze dell'ufficio civile e con i doveri di obbedienza alle leggi dello Stato: « per molte operazioni che si compiono nell'interesse della comunità occorre una certa meccanicità, per cui alcuni membri di essa devono comportarsi in modo puramente passivo per concorrere ai fini comuni o almeno per non contrariarli, armonizzando la loro condotta con l'opera del governo. Qui senza dubbio non è permesso di ragionare, ma si deve obbedire »<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Ivi, p. 146: « purché egli provveda a che ogni vero o presunto miglioramento non contrasti con l'ordinamento civile, egli può per il resto lasciare i suoi sudditi liberi di fare quel che credono necessario per la salvezza della loro anima ».

<sup>64</sup> Ivi, p. 143. Si tratta, come si vede, di un atteggiamento riconducibile alla dottrina, tipica dell'assolutismo illuminato, dell'obbedienza passiva. La negazione del diritto di resistenza attiva, in tutte le sue accezioni, è del resto un elemento costante nella riflessione kantiana (cfr. ad es. *Metafisica dei costumi*, « La dottrina del diritto », in *Scritti politici*, cit., pp. 505 sgg.; e, ivi, p. 265, *Sopra il detto comune*: « questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica »; e *Antropologia pragmatica*, trad. it. (a cura di G. Vidari, Torino 1921) riveduta da A. Guerra, Bari 1969, pp. 211-2. Sulla improponibilità di un diritto di ribellione in Kant concordano, pur nella diversità dei metodi interpretativi, N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant*, 2ª ediz. riv. ed ampliata, Torino 1969; G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, Paris 1963; V. Mathieu, *Kant*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, t. II, pp. 745-781; F. Valentini, *Il pensiero politico contemporaneo*, Bari 1979, cap. I; cfr. anche L. Gasparini, *Progresso, Stato e rivoluzione in Kant*, in AA. VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, Bari 1979, pp. 71-100. Il problema del diritto di resistenza attiva acquista una importanza centrale proprio perché, al di là della naturale fluidità degli orientamenti ideologici, la sua teorizzazione giuridico-politica costituisce un sicuro elemento di confronto e di distinzione. È illuminante al proposito, rispetto alla posizione kantiana e al dibattito che si svolge su questo problema nella Germania dell'ultimo Settecento, la teorizzazione del diritto di resistenza attiva in P. J. A. Feuerbach, *Anti-Hobbes, ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo*

Almeno fino al 1784 Kant condivide con molti contemporanei il convincimento — che solo piú tardi si rivelerà illusione — che il dovere razionale di criticare e il dovere civile di obbedire possano procedere assieme nel progresso illuministico dell'umanità: infatti « Federico offre un chiaro esempio che non vi è nulla da temere dalla libertà per la pace pubblica e la concordia della comunità »<sup>65</sup>. Se il libero sviluppo delle arti e delle scienze si era storicamente rivelato fattore positivo, favorevole all'interesse degli stessi sovrani, l'instaurazione della libertà religiosa da parte del regime assoluto doveva sembrare a Kant un importante avanzamento nel corso della progressiva affermazione della « libertà di pensare ». La quale, semmai, non avrebbe dovuto corrompersi e stravolgersi in quel « *libertinaggio dello spirito* » che, in quanto principio negatore di ogni dovere<sup>66</sup>, avrebbe pregiudicato irrimediabilmente le conquiste civili dell'illuminismo e, insieme, il processo di emancipazione degli individui. Lo stesso razionale rapporto fra cultura e felicità esigeva di essere determinato nel quadro storico della realtà tedesca di fine Settecento, secondo il criterio dell'obbligazione politica degli individui: « se pertanto un popolo, sotto una data legislazione positiva, dovesse giudicare con ogni probabilità compromessa la sua felicità, cosa dovrebbe fare? Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che obbedire »<sup>67</sup>.

*dei cittadini contro il sovrano* (1798), a cura di M. A. Cattaneo, Milano 1972. Nella « Presentazione » Cattaneo sottolinea giustamente che, per questo motivo, « Feuerbach è un teorico dello Stato di diritto e del 'liberalismo giuridico' piú deciso e coerente di Kant, nel pensiero del quale permane ancora un inconfessato legame con l'assolutismo illuminato (da lui pur teoricamente criticato) » (p. XVIII). Su Feuerbach si veda M. A. Cattaneo, *Anselm Feuerbach filosofo e giurista liberale*, Milano 1970. Per i termini del dibattito nell'ultimo Settecento in Germania si veda anche M. Stolleis, *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*, Meisenheim am Glan 1972.

<sup>65</sup> I. Kant, *Scritti politici* ecc., cit., pp. 147-8.

<sup>66</sup> I. Kant, *Cosa significa orientarsi nel pensare?* (1786), in I. Kant, *Lo Stato di diritto*, a cura di N. Merker, Roma 1973, p. 58. Si tratta di « quell'atteggiamento di pensiero che si chiama *libertinaggio dello spirito*, vale a dire il principio di non riconoscere piú alcun dovere »; quand'esso sia divenuto dominante, « entra in giuoco l'autorità politica, tesa ad evitare che gli stessi affari civili non cadano nel massimo disordine; ed il mezzo migliore essendo agli occhi di tale autorità quello piú spiccio epperò piú energico, essa semplicemente sopprime la libertà di pensiero e sottomette quest'ultimo, al pari delle altre attività, alle ordinanze statali. La libertà nel pensare, quand'essa vuole procedere indipendentemente perfino dalle leggi della ragione, distrugge così in ultima analisi se stessa ».

<sup>67</sup> I. Kant, *Sopra il detto comune* ecc., cit., Parte II, *Del rapporto della teo-*

Tuttavia non ci si trova affatto di fronte, in Kant, ad una delle tradizionali concezioni paternalistiche: « un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come un governo di un padre verso i figli, cioè un *governo paternalistico (imperium paternale)* in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi solo passivamente, per aspettare che il capo dello Stato giudichi in qual modo essi *devono* essere felici, e ad attendere solo dalla sua bontà che egli lo voglia, è il peggior dispotismo che si possa immaginare »<sup>68</sup>. Non viene affatto condannata la motivazione eudemonistico-utilitaristica: la ricerca della felicità è il fine naturale di tutti gli uomini, anche se questa felicità « ognuno la ripone in ciò che vuole »<sup>69</sup>. La contrapposizione tra la concezione eudemonistica e quella liberale di un ordinato « Stato di diritto »<sup>70</sup> — così categorica per quanto attiene alla definizione dei fini dello Stato il quale mai può essere condizionato da scopi empirici — tende ad attenuarsi nella concretezza della vita storica, per la forza necessitante degli eventi contingenti. Anche se lo Stato non deve procurare la felicità, può farlo: nel senso che deve intervenire a rimuovere tutto ciò che ostacola le autonome scelte e il libero sviluppo degli individui verso la

*ria con la pratica nella politica (contro Hobbes) (1793), in Scritti politici, cit., p. 263. È da notare tuttavia che ne Il conflitto delle Facoltà (del 1798) Kant si riferisce alla Facoltà filosofica come a quella in cui « la ragione deve necessariamente avere il diritto di parlare pubblicamente » e che, « indipendentemente dagli ordini del Governo per quanto riguarda le sue dottrine, abbia la libertà non di dare ordini, ma bensì di valutare tutti quelli che hanno rapporto con l'interesse scientifico, cioè con la verità » (corsivo aggiunto). Diversamente, le cosiddette Facoltà superiori (teologica, giuridica e medica) sono quelle le cui dottrine il Governo si riserva il diritto di sanzionare nella loro esposizione pubblica perché non si rivolgono al « pubblico sapiente ». Ma anche se sanziona le dottrine, tuttavia il Governo « non insegna, ma solo dà ordini a coloro che insegnano (restando estraneo alla questione intorno alla verità) in quanto che essi, nell'assumere il loro impiego, hanno stretto un contratto col Governo a tal proposito... Un Governo che si occupasse di dottrine e perciò anche dell'accrescimento e del miglioramento delle scienze, e volesse quindi, nella Augusta Persona del Sovrano, far la parte del sapiente, annullerebbe, a causa di tale pedanteria, la stima che gli è dovuta » (corsivo aggiunto): cfr. E. Kant, *Il conflitto delle Facoltà*, trad. it. a cura di S. Poggi, Genova 1953, pp. 19 sgg.*

<sup>68</sup> I. Kant, *Sopra il detto comune ecc.*, cit., p. 255. La tesi che « la polemica kantiana fosse non contro il paternalismo assolutistico (di cui Federico II fu autorevole esponente) ma contro il paternalismo economico, il vincolismo protezionista e corporativo contro cui effettivamente Federico vibrò alcuni colpi », è sostenuta da A. Illuminati, *Kant politico*, Firenze 1971, p. 126 nota e anche p. 101.

<sup>69</sup> I. Kant, *Sopra il detto comune ecc.*, cit., p. 254.

felicità, e che insomma deve in ogni caso garantire le condizioni pubbliche, necessarie a questo fine.

Sicché il compito rischiaratore della cultura e la sua intrinseca relazione con la felicità dei singoli è da riconoscersi nel modello caratteristico di un « governo patriottico », ovvero di un governo « che solo può essere concepito per uomini capaci di diritti, anche in rapporto con la benevolenza del principe »<sup>71</sup>. Al di là di ogni formula rigida e schematica, il « governo patriottico » può essere credibilmente ricondotto ad una delle varie accezioni di assolutismo illuminato, nella quale l'autonomia dell'individuo soggetto di diritti non viene violata, ma anzi esaltata dall'attività riformatrice della volontà sovrana. Ma l'intervento riformatore di un potere politico secolarizzato e modernizzatore sulla realtà sociale e civile deve trovare un essenziale punto di riferimento e un necessario orientamento nell'opinione pubblica illuminata e nella funzione critica della cultura<sup>72</sup>.

Lo « strano, inatteso corso delle cose umane » che si rivela nel motto federiciano « ragionate, ma obbedite! », può apparire a Kant « quasi paradossale »<sup>73</sup>, ma non contraddittorio, se proprio nell'unione di assolutismo e libertà di pensiero si pongono le necessarie premesse per un ampliamento della libertà civile. Quali che siano le implicazioni politiche della kantiana filosofia della libertà — del resto già contenute *in nuce* nella parte finale del breve scritto sull'*Illuminismo* — resta confermata in Kant una concezione gradualistica del processo di afferma-

<sup>70</sup> Sul carattere liberale della libertà politica in Kant cfr. N. Bobbio, *Kant e le due libertà*, ora in *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1971<sup>2</sup>, pp. 147-163.

<sup>71</sup> *Sopra il detto comune* ecc., cit., p. 255: « Patriottico è precisamente il modo di pensare per cui ognuno nello Stato (non escluso il sovrano) considera il corpo comune come il grembo materno da cui ha tratto la vita, e il paese come il suolo paterno sul quale è cresciuto e che deve a sua volta tramandare come un pegno prezioso; e ciò solo al fine di difendere i suoi diritti per mezzo di leggi della volontà generale e senza ritenersi autorizzato a usarne a suo arbitrio illimitato ». È da sottolineare la sostanziale identità di vedute, circa il modello di *governo patriottico*, fra Kant e il Federico di Prussia degli scritti della maturità.

<sup>72</sup> Che una monarchia, retta anche in modo autocratico e quindi senza che al popolo sia richiesto il suo consenso, possa « governare in forma repubblicana », vale a dire « secondo principi conformi allo spirito delle leggi di libertà (cioè quali un popolo di matura ragione prescriverebbe a se stesso) » è sostenuto nello scritto kantiano *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, del 1798 (in *Scritti politici*, cit., pp. 223-6).

<sup>73</sup> I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici*, cit., pp. 148-9.

zione della libertà civile. Non diversamente dalla maggior parte degli illuministi prussiani e tedeschi, egli riconosce nella struttura assolutistica del potere l'imprescindibile condizione storica con cui deve misurarsi ogni ragionevole sviluppo della cultura e il suo ordinato impiego nella società. L'apparente contraddittorietà del motto di Federico II, che Kant pone in risalto, pervade del resto l'intera vicenda storica dell'assolutismo illuminato, dagli ultimi decenni del Seicento fino a tutto il secolo dei Lumi, e ne rappresenta una delle ragioni costitutive e qualificanti.

Anche nel Fichte del 1793<sup>74</sup> l'« immortale Federico » è innalzato sulla « classe dei despoti calpestatore » e collocato « nella gloriosa schiera di coloro che hanno educato i popoli alla libertà »<sup>75</sup>. Ma il ritenere che con ciò il sovrano illuminato abbia salvato il suo onore nel giudizio della posterità, non trattiene Fichte dall'affermare che « accanto a una assoluta libertà di pensiero non può sussistere la monarchia assoluta », posto che « la tendenza di tutte le monarchie è all'interno il potere assoluto e all'esterno la monarchia universale »<sup>76</sup>. Alla denuncia di questa drammatica contraddizione Fichte giunge coniugando intimamente — nello « spirito di Rousseau » — un'appassionata rivendicazione della libertà di pensiero con una radicale teorizzazione del diritto di rivoluzione (« nessuna costituzione politica è immutabile »), non per caso accompagnata da un'altrettanto radicale denuncia del principio assolutistico-illuminato della felicità pubblica, quale si esprime nel « detto che la missione del principe sia di vegliare alla nostra felicità », « primo pregiudizio da cui derivano tutti i nostri mali »<sup>77</sup>. La cultura dell'uomo è sí il fine dello Stato, ma anche e soprattutto il contenuto della legge morale che, nella fichtiana concezione idealistica dello spirito come attività, di-

<sup>74</sup> Cfr. la *Rivendicazione della libertà di pensiero* e i *Contributi per rettificare il giudizio del pubblico sulla Rivoluzione francese*, in J. G. Fichte, *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, nella cit. ediz. a cura di V. E. Alfieri (del quale si veda anche *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, vol. I, Milano 1947, pp. 269 sgg.). Sul Fichte di questo periodo si veda anche M. Giubilo, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del '93*, in AA.VV., *Il concetto di rivoluzione ecc.*, cit., pp. 103-138.

<sup>75</sup> *Contributi ecc.*, in op. cit., p. 109.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 110 e 104. Per contro, « è la legge che deve governare per mezzo del principe; ed egli stesso deve esserle rigorosamente soggetto ... Il principe, in quanto principe, è una macchina animata dalla legge e senza di quella non ha vita ... Il principe non ha una sua società; questa ce l'ha soltanto l'uomo privato » (ivi, p. 259).

<sup>77</sup> *Rivendicazione ecc.*, in op. cit., p. 10 (e anche p. 33).

sciiplina i doveri degli individui nella direzione del progresso dello spirito umano e della loro assoluta libertà. A queste conclusioni Fichte giunge sviluppando, in modo logicamente rigoroso, concetti della tradizione di pensiero giusnaturalistica come « diritto di natura », « stato di natura », « contratto sociale » e « diritto di resistenza »; ma quand'egli esorta a non dar tregua al principio assolutistico-illuminato della pubblica felicità « in ogni nascondiglio, attraverso l'intero sistema del nostro sapere dove esso è riuscito a nascondersi »<sup>78</sup>, sembra consapevolmente denunciare l'intimo collegamento che si era potuto instaurare tra questo stesso principio e un orientamento assolutistico della cultura giusnaturalistica in vario modo assorbito e operante nella concezione individualistico-illuministica della politica. Ma appunto a seguito della progressiva diffusione di quella consapevolezza, l'idea assolutistico-illuminata della cultura era ormai destinata a entrare definitivamente in crisi.

## 2. - LE CONDIZIONI CIVILI E L'IDEALE LAICO DELLO STATO ILLUMINATO. TOLLERANZA E LIBERTÀ DELLA CULTURA.

Alle formulazioni giusnaturalistiche che avevano teorizzato il primato del potere civile su quello religioso e contribuito alla secolarizzazione della morale grazie agli apporti del metodo razionalistico, la politica della cultura dell'assolutismo illuminato è profondamente debitrice. Il presupposto di ogni possibile accordo tra cultura dei Lumi e potere assoluto è, con l'affermazione di un'etica razionalistica e laica, il contenimento della morale confessionale nella sfera della coscienza privata<sup>79</sup>. La larga diffusione dell'orientamento giurisdizionalistico che pervade la realtà storica dell'assolutismo illuminato tra Seicento e Settecento si alimenta di quello stesso presupposto, oltre che di una concezione aconfessionale e civile della cultura. Semmai è nel concreto tradursi di una teoria laica della libertà intellettuale in operanti ideologie che — quando non si perda di vista la complessa realtà di un quadro storico le cui radici affondano nel terreno delle controversie religiose del Seicento —

<sup>78</sup> *Ibidem* (corsivo aggiunto).

<sup>79</sup> Su questo si veda soprattutto R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit. Per una ricognizione della complessa problematica che vi è sottesa, nell'Europa dei secoli XVII e XVIII, cfr. D. Barillaro, *Società civile e società religiosa dalla Riforma alla Restaurazione*, Milano 1978.



possono essere evidenziati, appunto, orientamenti ideologici aconfessionali o anticonfessionali, benché non propriamente antireligiosi.

Del resto lo stesso Kant, alludendo al « secolo di *Federico* », aveva posto — come si è già ricordato — « particolarmente nella materia religiosa il punto culminante dell'Illuminismo, che rappresenta l'uscita degli uomini dallo stato di minorità che è a loro stessi imputabile », aggiungendo che « la minorità in materia religiosa è fra tutte le forme di minorità la piú dannosa ed anche la piú umiliante »<sup>80</sup>. La battaglia razionalistica e illuministica contro l'intolleranza, il fanatismo, la superstizione, l'ignoranza, contro tutto ciò insomma che viene pensato e vissuto dai riformatori come in radicale antitesi — ideale e storica — rispetto alla cultura dei Lumi, mobilita forze e produce orientamenti ideologici destinati a dare soluzioni diverse al problema del rapporto tra cultura e potere assoluto. Ciò di conseguenza contribuisce anche, nell'Europa sei-settecentesca, a dare concretezza storica a differenti accezioni del modello assolutistico-illuminato e a motivare la varietà di esperienze dello Stato riformatore.

Intanto va ricordato che è dalla penna di un intelligente giusnaturalista arminiano, Jean Barbeyrac, che esce un documento interessante circa il rapporto che deve intercorrere tra cultura della ragione e autorità politica. Barbeyrac pronuncia il suo *Discours sur l'utilité des lettres et des sciences par rapport au bien de l'Etat* (uno dei tanti *Discours* su questo tema di cui sarà sovrabbondante il secolo) a Losanna nel 1714: se l'occasione è accademica, la data non deve far dimenticare che siamo all'alba delle *lumières* e che ciò che qualche decennio piú tardi parrà acquisito e in certa misura scontato, all'inizio del secolo acquista il sapore di una pregnante anticipazione. Come del resto suggerisce il titolo, ciò che interessa a Barbeyrac non è tanto, o soltanto, l'esaltazione della cultura in se stessa, bensí la cultura come potere pubblico, la sua utilità e necessità in relazione alla società civile e politica, al *bien public*. La cultura è « uno dei baluardi piú forti della libertà », mentre l'ignoranza mortifica lo spirito, « soffoca i sentimenti di onore e di magnanimità, predispone a subire il giogo senza rimpianti, per qualche meschino interesse »; tanto è vero che « fra i mezzi escogitati dai tiranni per affermare il proprio dominio, uno dei piú efficaci è stato quello di impedire il piú possibile che tra i cittadini si affermasse e diffondesse la

<sup>80</sup> *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 148.

-cultura »<sup>81</sup>. Ma non è tutto: « l'ignoranza produce un'altra sorta di tirannia ancor più subdola e diffusa che, favorita dalla credulità dei popoli non meno che da quella dei sovrani ..., aggrava gli uni e gli altri di catene tanto più pesanti quanto meno consapevolmente sono sopportate. La forza e la gloria della religione sono così grandi, che tutti i popoli anche poco civilizzati hanno riconosciuto qualche divinità e hanno creduto di doverla servire in un determinato modo. Ma così grande è anche la debolezza dello spirito umano che, se non raggiunge presto un certo grado di *lumières* e non lo coltiva con sollecitudine, è capace di credere umilmente, come se si trattasse di oracoli del cielo, alle più grandi assurdità del mondo, alle cose più contrarie al bene della società umana e civile »<sup>82</sup>. E a questo punto la concezione laica e civile della cultura rivela il proprio orientamento ideologico; Barbeyrac indica in una precisa tradizione storica e confessionale l'obbiettivo contro cui deve volgersi, o criticamente proseguire, la politica dei sovrani illuminati in materia di cultura: « cos'è che aveva ridotto i sovrani, peraltro assai gelosi della propria autorità, a sottometterla così vilmente agli orgogliosi desideri di un uomo che predica agli altri l'umiltà? Le fitte tenebre dell'ignoranza. Che cosa ha liberato da questa orribile tirannia una gran parte del mondo cristiano? Nulla certamente vi ha contribuito maggiormente dei lumi della cultura che, sotto la protezione di alcuni sovrani, si è finalmente rinnovata e ha fatto aprire gli occhi a un grande numero di uomini »<sup>83</sup>.

Barbeyrac è il tipico intellettuale europeo nel quale le esigenze problematiche e le tendenze del razionalismo illuministico si affermano consapevolmente e senza sensibili limitazioni; vive, insegna e carteggia a Ginevra, Losanna, Francoforte, Berlino, Groninga<sup>84</sup>. I suoi scritti di diritto naturale, nei quali si dimostra seguace di Pufendorf pur con temperamenti thomasiani e lockiani, esprimono con chiarezza la saldatura ormai avvenuta tra metodo razionalistico e cultura illuministica; ma il

<sup>81</sup> *Discours sur l'utilité des lettres et des sciences*, in *Recueil de discours sur diverses matières importantes*, Amsterdam, P. Humbert, 1713, t. II, p. 220.

<sup>82</sup> Ivi, p. 222.

<sup>83</sup> Ivi, p. 225.

<sup>84</sup> Su Barbeyrac si veda la monografia di Ph. Meylan, *Jean Barbeyrac (1674-1744) et les débuts de l'enseignement du droit dans l'ancienne académie de Lausanne*, Lausanne 1937; e le integrazioni di S. C. Othmer, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa*, Berlin 1970. Opportuno rilievo all'atteggiamento innovatore del Barbeyrac è dato anche da N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino 1947 (litogr.), pp. 37-42.

loro interesse riflette anche la notorietà delle sue traduzioni e interpretazioni divulgative dei classici del giusnaturalismo, grazie alle quali il diritto naturale moderno diviene patrimonio acquisito presso la cultura etico-giuridico-politica di lingua francese, sia protestante sia cattolica<sup>85</sup>. Non deve sfuggire che il *Discours* di Barbeyrac viene pubblicato con la traduzione francese, da lui curata, di due scritti importanti del giurista olandese Gerhard Noodt, il secondo dei quali soprattutto, il *Discours sur la liberté de conscience* (1706), ebbe una larghissima notorietà e un forte impulso sull'affermazione della tolleranza religiosa e civile<sup>86</sup>. Con la consonanza di ideali, piú di un motivo giustifica questa iniziativa editoriale di Barbeyrac: soprattutto l'essere questi autori entrambi concordi nel ritenere che la sovranità non possa essere giudicata negativamente per il fatto di unire in sé il potere legislativo e quello esecutivo (giacché « la souveraineté — dice Noodt — c'est la réunion de la puissance législatrice et de la puissance exécutive dans un même chef »), ma debba esserlo quando comprometta la sua funzione morale, obbligando ad agire contro la coscienza individuale; e, ancora, l'aver entrambi impostato il problema della tolleranza secondo la filosofia del diritto naturale<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Per l'influenza del giusnaturalismo tedesco sulla cultura politica di lingua francese dei Barbeyrac, dei Burlamaqui, dei Vattel, ecc., cfr. A. Dufour, *Die Ecole romande du droit naturel - ihre deutschen Wurzeln*, in H. Thieme (a cura di), *Humanismus und Naturrecht* ecc., cit., pp. 133-143.

<sup>86</sup> L'altro è il *Discours du pouvoir des droits de la puissance souveraine et du vrai sens de la loi roiale du peuple romain* (1699). Sul Noodt (1647-1725) cfr. A. Terrasson, *Histoire de la jurisprudence romaine*, Paris 1750, pp. 403-5. Vi è un'edizione italiana completa delle sue opere (Napoli 1876, voll. 4). Sull'importanza del Noodt e del suo scritto *De Religione ab imperio jure gentium libera* nella lotta per la tolleranza in Olanda e in Europa tra il XVII e il XVIII secolo, si veda F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, cit., pp. 86 sgg. Lo scritto del Noodt non rimase affatto senza traccia fra le letture del Giannone: cfr. G. Ricuperati, *Libertinismo e deismo a Vienna: Spinoza, Toland e il "Triregno"*, I, in « Rivista storica italiana », LXXIX (1967), fasc. III, p. 633; e, del medesimo A., *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano - Napoli 1970, pp. 337, 402.

<sup>87</sup> Del Barbeyrac cfr. *Traité de la morale des Pères de l'Eglise*, où en defendant un article de la Preface sur Pufendorf, contre l'Apologie de la morale des Pères du P. Ceillier, religieux bénédictin de la Congregation de St. Vanne et de St. Hydulphe on fait diverses reflexions sur plusieurs matièeres importantes, Amsterdam, P. de Coup, 1728, cap. XII soprattutto, pp. 179-199 in particolare. Ma è pure da vedere l'ampia prefazione alla sua traduzione del *De jure naturae et gentium* di Pufendorf. Anche per Barbeyrac cfr. F. Ruffini, *La libertà religiosa* ecc., cit., pp. 84-5. L'impegno politico dell'arminiano Barbeyrac in favore della

A Barbeyrac preme di stabilire la seguente equazione: tolleranza, libertà di coscienza e di cultura stanno ai sovrani illuminati come intolleranza, fanatismo ed ignoranza stanno al potere dispotico dei tiranni<sup>88</sup>. Che la tutela e la promozione della cultura costituiscano in fondo un problema politico è affermato anche nel suo *Traité de jeu*: vi si dice che è utilità e dovere dei governanti difendere la libertà di chi coltiva le arti e le scienze, e dare adeguate ricompense a chi ne fa professione; solo in tal modo « si rimedierebbe ad un'infinità di disordini »<sup>89</sup>. Del resto questa libertà discende dai principi del diritto naturale, al rispetto dei quali sono tenuti coloro che reggono le sorti degli Stati; ché se si tratta infine « di sapere quale autorità un uomo può avere su un altro uomo » e di stabilire se « il popolo è fatto per il sovrano o il sovrano per il popolo », la risposta è che « il sovrano, di qualunque superbo titolo sia investito, non ha più potere di quanto non ne esiga il bene pubblico »<sup>90</sup>.

Assai lontano da Hobbes<sup>91</sup>, Barbeyrac lo è molto meno da Pufendorf, di cui è anche il più noto traduttore, benché non un pedissequo ripetitore. L'originalità con cui egli legge e divulga le due più note opere di Pufendorf era già stata posta in rilievo da Voltaire, che tra l'altro l'aveva definito come « l'unico commentatore che suscita più interesse del suo autore »<sup>92</sup>. Il riconoscimento non è di poco conto ed è rivolto a un *réfugié* che, tacciato di eresia dai teologi ortodossi per le sue sim-

libertà della cultura e delle professioni di fede a Losanna è richiamato anche da H. R. Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, trad. it. Bari 1969, p. 259. Per i rapporti del Barbeyrac nell'ambiente ginevrino e con il Turretini cfr. G. Miegge, *Il Problema degli articoli fondamentali del 'Nubes Testium' di Giovanni Alfonso Turretini*, in *Ginevra e l'Italia*, Raccolta di studi promossa dalla Facoltà Valdese di Teologia di Roma, a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi, V. Vinay, Firenze s. d. [ma 1959], pp. 505-538.

<sup>88</sup> *Recueil de discours sur diverses matières importantes*, cit., t. I, Préface du traducteur, pp. 4-5.

<sup>89</sup> *Traité de jeu*, Amsterdam, P. Humbert, 1737<sup>2</sup>, t. II, pp. 618-9.

<sup>90</sup> *Recueil de discours*, cit., pp. 3-4.

<sup>91</sup> Barbeyrac è tra l'altro attentissimo a non riprodurre, nelle proprie traduzioni di Pufendorf, le dichiarazioni di debito e i riconoscimenti che quest'ultimo esprime nei confronti del genio di Hobbes pur prendendone le distanze (cfr. le prefazioni agli *Elementa jurisprudentiae universalis* e al *De jure naturae et gentium*).

<sup>92</sup> Cfr. *Lettres à S. A. Mgr. Le Prince de Brunswick*, lettre VII, in *Oeuvres complètes*, t. VI, Paris 1844, p. 572.

patie sociniane<sup>93</sup>, fa del principio della tolleranza una vera e propria ragione di vita. E tuttavia la vigorosa affermazione della tolleranza, della libertà di coscienza e di cultura — ciò per cui è stato posto sullo stesso piano di Thomasius<sup>94</sup> — non sottrae in modo definitivo Barbeyrac alla tradizione dell'assolutismo. Le correzioni apportate al modello pufendorfiano nel senso di una piú ampia autorizzazione al diritto di resistenza non consentono di sottrarlo alla linea di sviluppo del giusnaturalismo assolutistico-illuminato e di qualificarlo senza riserve come seguace del Locke politico<sup>95</sup>. Dell'autore inglese, a cui pure è collegato, Barbeyrac è soprattutto interessato — sostenitore com'è di un cristianesimo illuminato — al « cristianesimo ragionevole », alle idee pedagogiche e di tolleranza<sup>96</sup>. Il diritto di resistenza che egli ammette non si inquadra nella filosofia del costituzionalismo liberale e, anche per questo, la sua portata politica subisce un sensibile ridimensionamento; piuttosto, il significato di tale *jus resistentiae* è da ricondurre ai motivi di etica religiosa e civile che informano il pensiero e l'attività di Barbeyrac, alla sua stessa biografia di *réfugié*. Il diritto di resistenza, che necessariamente consegue dall'affermazione del diritto individuale alla libertà di coscienza, è rivolto indifferentemente contro ogni potere politico intollerante, quale che ne sia la forma e la struttura; contro chiunque voglia imporre la

<sup>93</sup> Su questo si veda particolarmente S. C. Othmer, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa*, cit., pp. 151-3.

<sup>94</sup> Per le analogie tra Thomasius e Barbeyrac nell'impostare il problema della diffusione della cultura per un ampio pubblico (non piú soltanto accademico, ma generalmente « borghese »), si veda S. C. Othmer, *Berlin* ecc., cit., pp. 124 sgg. Sulle analogie tra questi due giusnaturalisti circa l'impiego del metodo razionalistico si era soffermato anche N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., pp. 44-5.

<sup>95</sup> Che Barbeyrac sia stato « en politique le disciple de Locke » è stato sostenuto soprattutto da R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit., pp. 90-2. Analogamente J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1963, t. I, p. 344 e t. II, pp. 486, 491, 527. L'influenza di Locke è sottolineata anche da I. Fetscher, il quale tuttavia sostiene poi che Barbeyrac assume « una politica intermedia fra Pufendorf e Rousseau » (*La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, trad. it. Milano 1977<sup>2</sup>, Appendice III: B. « L'idea dello stato di natura in Samuel Pufendorf e in Jean Barbeyrac », pp. 284-5). Benché l'influenza di Locke sia innegabile, tuttavia queste interpretazioni non tengono conto dell'enorme peso esercitato dall'esigenza della libertà di coscienza e di cultura sulla stessa vicenda biografica di Barbeyrac, esule per motivi religiosi (un accenno in questo senso anche nell'op. cit. della Othmer, p. 134). Comunque nessuna delle considerazioni svolte da questi interpreti prova che Barbeyrac si sia sostanzialmente allontanato da una concezione moderatamente assolutistica, o che abbia

*vertu* con la forza e la violenza in spregio degli universali princìpi del diritto naturale. « Lo scopo delle leggi civili in se stesse — egli scrive — non è di rendere veramente virtuosi coloro ai quali esse vengono impo-

sviluppato la propria dottrina della resistenza in un contesto incompatibile con una visione politica assolutistica (e per quanto ingiusto fosse il giudizio di Rousseau su di lui, tuttavia ne metteva in luce, appunto, l'« assolutismo »: cfr. *Il contratto sociale*, L. II, cap. II, pp. 40-1 dell'ediz. it. a cura di V. Gerratana, con un saggio introduttivo di R. Derathé, Torino 1980<sup>8</sup>). Per Barbeyrac, a seguito del patto o dell'atto di sottomissione, il titolare della sovranità non è più in alcun caso il popolo, bensì il sovrano (cfr. il commento a *Le droit de la guerre et de la paix* di Grozio, L. I, cap. III, par. 8, nota 1; ediz. di Amsterdam, P. de Coup, 1729, t. I, p. 151); da questo assunto Barbeyrac non si è mai allontanato, e il *gouvernement tempéré* che egli auspica è un governo rispettoso delle libertà di coscienza e di cultura in quanto princìpi del diritto naturale. Anche quando egli afferma che l'*état civil* non può assumersi come assolutamente e incondizionatamente migliore dell'*état de nature* e che, come l'esperienza insegna, il primo è migliore del secondo solo se il sovrano non abusa del suo potere, ché altrimenti « l'état civil est beaucoup plus malheureux que l'état de nature, ce qui parait par tant de guerres, de calamités et de vices qui naissent de ces abus, et dont l'état naturel serait exempt » (cfr. il commento a *Le droit de la nature et des gens* di Pufendorf, L. II, cap. II, par. 2, nota 17; ediz. di Amsterdam, P. de Coup, 1712, t. I, p. 153); anche in questo caso, si diceva, non si può concludere che Barbeyrac rifiuti, per principio, l'assolutismo, bensì ciò che lo rende *malheureux*, cioè la sua degenerazione nel dispotismo. Qui l'avversario di Barbeyrac non è Pufendorf, ma Hobbes. Considerazioni analoghe si trovano del resto, in modo esplicito, in tutti i sostenitori dell'assolutismo illuminato, oltre che nello stesso Pufendorf. Benché Barbeyrac non si faccia esplicitamente propugnatore della dottrina dell'obbedienza passiva, tuttavia non rifiuta di ricorrere assai frequentemente ad argomentazioni tipiche di essa, sia per ragioni prudenziali, sia perché in fatto di legittimità della resistenza al potere sovrano Barbeyrac introduce sostanziali limitazioni che, nel concreto delle situazioni, ne riducono sensibilmente la portata: « quand on parle d'un Tyran, qui peut légitimement être déposé par le peuple, on n'entend pas par le mot de *Peuple* la vile populace ou la canaille du Pais, ni une cabale d'un petit nombre de séditieux; mais la plus grande et la plus saine partie des Sujets, de tous les Ordres du Royaume. De plus il faut que la Tyrannie soit notoire et de la dernière évidence, en sorte que personne n'en puisse plus douter » (in *Le droit de la nature et des gens*, L. VII, cap. VIII, par. 6, nota 1; ediz. cit., p. 330 del t. II). Insomma per Barbeyrac (non diversamente da Pufendorf e poi dai sostenitori dell'assolutismo illuminato settecentesco) potere assoluto non significa necessariamente potere dispotico. Per altri passi barbeyrachiani a conferma di quanto detto fin qui (oltre a quelli riportati dallo stesso Derathé, tratti dalla prefazione e dalle note al *Droit de la guerre et de la paix* di Grozio, e a parecchi altri analoghi che si trovano nelle note alle due principali opere di Pufendorf), cfr. anche *Traité du jeu*, cit., t. I, pp. 88-9 - t. II, pp. 490 sgg.; *Discours sur la permission des loix* (in appendice alla trad. franc. dell'*abrégé* di Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, ediz. di Amsterdam, P. de Coup, 1723, pp. 499-543), pp. 513-4, 516, 519-20. Per quanto poi riguarda, in generale, il rapporto tra protestantesimo, libertà di coscienza e assolutismo, è noto che l'intero mondo intellettuale dei *réfugiés* lo avvertiva in termini di conciliabilità (prima del 1685,

ste. A quel fine bisognerebbe che esse potessero regolare gli uomini interiormente; ma siccome questo non è loro possibile, non hanno così nemmeno il diritto di intromettersi in ciò che riguarda la sfera interiore »<sup>97</sup>.

Onde prevenire ogni abuso da parte del potere legislativo — si dice nel *Discours sur la permission des loix* — è necessario « che l'autorità dei legislatori non si estenda fino a proibire con pene tutto ciò che essi giudichino contrario a qualche virtù », anche se talvolta la forza, quando corregge certi smarrimenti involontari, può contribuire a formare dei buoni cittadini<sup>98</sup>. « È importante stabilire che le leggi non debbono punire una cosa propriamente per il fatto che essa è moralmente disonesta »; e che pertanto « le leggi civili e le leggi della virtù formano come due giurisprudenze separate, che possono ben concordare fino a un certo punto, al di là del quale però la virtù resta sola e gode di un'assoluta preminenza »<sup>99</sup>. La giustificazione morale del diritto di resistenza agisce eminentemente in caso d'intrusione dell'autorità politica nella sfera dell'etica religiosa, della coscienza individuale. Posto che « il bene pubblico, che è la legge sovrana e il fine ultimo al quale si rapportano tutte le funzioni della società civile, non si estende al di là dei limiti di questa vita, e non richiede propriamente che un comportamento esteriore ben regolato »<sup>100</sup>, la pratica della tolleranza in materia di morale, di religione e di cultura da parte dell'autorità politica toglie in sostanza ogni pos-

del resto, lo stesso Pierre Jurieu si muoveva all'interno dell'assolutismo monarchico); e che solo vari anni dopo la revoca dell'editto di Nantes il rapporto di « fedeltà » dei *réfugiés* verso la persona del sovrano trova una diversa, ancorché problematica, dislocazione. Su questi aspetti cfr. ultimamente anche M. Yardeni, *Problèmes de fidélité chez les protestants français à l'époque de la Révocation, in Hommage à Roland Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'Époque moderne*, publié sous la direction de Yves Durand, Paris 1981, pp. 297-314.

<sup>96</sup> È caratteristico che Barbeyrac rilevi nel *De habitu religionis christianae* di Pufendorf un precedente assai importante della *Lettera sulla tolleranza* di Locke (cfr. *Le droit de la nature et des gens*, L. VII, cap. IV, par. 11; ediz. cit., t. II, pp. 264-5), che egli cita dall'estratto che ne aveva dato il Le Clerc nella *Bibliothèque universelle* (t. XV, pp. 403 sgg.). In effetti Barbeyrac non fa che sviluppare, guardando però anche al Locke e al Noodt, le argomentazioni già svolte da Pufendorf (cfr. ad esempio capp. I-VII, XLIV, XLIX, L del *De habitu*, e cap. XII, par. XXXII-XXXVIII, LIII del *Traité de la morale des Pères de l'Eglise*).

<sup>97</sup> *Discours sur la permission des loix*, où l'on fait voir que ce qui est permis par les loix n'est pas toujours juste et honnête, cit., p. 516.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 522 e 518.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 523 e 525.

<sup>100</sup> *Traité du jeu*, ediz. cit., t. II, p. 490.

sibile giustificazione al diritto di resistenza; il quale è alimentato invece dalla pretesa di questa stessa autorità di imporre contenuti morali e confessionali con la forza delle leggi civili, giacché in caso di conflitto tra legge civile e obbligo di coscienza quest'ultimo prevale per diritto naturale. Negata la legittimità di ogni intervento costrittivo in materia di morale, di religione e di cultura, nondimeno Barbeyrac assegna al sovrano una funzione persuasiva nei confronti dei sudditi. In quanto *bonnête-homme* e *chrétien*, il sovrano « è obbligato, a questo riguardo, a impiegare i mezzi convenienti che il suo potere gli fornisce nel piú gran numero e nella maggiore portata. Tali mezzi consistono in tutto ciò che serve all'istruzione e alla persuasione, e che perciò esclude ogni costrizione »; « il sovrano può illuminare, incoraggiare e mettere in grado di fare progressi un grandissimo numero di individui. Può favorire, conservare, incrementare e introdurre istituti utili e durevoli. Può, col suo esempio, dare insegnamenti che, quantunque indiretti, sono tra i piú efficaci per l'emulazione che ispirano »<sup>101</sup>.

Ma se poi si vuole verificare a quale situazione Barbeyrac si riferisca in concreto a proposito del diritto di resistenza, si constata che il suo obiettivo polemico non è affatto, ad esempio, il regime sicuramente assolutistico di Federico III di Brandeburgo, presso il quale Barbeyrac è accolto come esule, protetto e rispettato<sup>102</sup>, bensí il regime del cattolico Luigi XIV di Francia, che s'era fatto campione d'intolleranza con la revoca dell'editto di Nantes nel 1685. Mezzo secolo piú tardi, celebrando la tradizione di tolleranza che aveva contraddistinto i sovrani di Prussia dal Grande Elettore in poi, Federico II scriveva nei suoi *Mémoires de Brandebourg* che « Louis XIV mérita l'immortalité pour avoir protégé les arts », ma che « le roi chassa les réformés de son royaume, et l'Electeur les recueillit dans ses Etats: sur cet article le prince superstitieux et dur est bien inférieur au prince tolérant et charitable; la politique et l'humanité s'accordent à donner sur ce point une préférence entière aux vertus de l'Electeur »<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> *Traité de la morale des Pères de l'Eglise*, cap. XII, par. LIII (ediz. cit., p. 194).

<sup>102</sup> Sull'accoglimento di Barbeyrac e della diaspora ugonotta a Berlino e sul ruolo svolto da questi *réfugiés* nello sviluppo intellettuale in Prussia si veda anche F. Hartweg, *Die Hugenotten in der Berliner Akademie*, in H. Thieme (a cura di), *Humanismus und Naturrecht* ecc., cit., pp. 182-205.

<sup>103</sup> *Mémoires pour servir à l'histoire de la Maison de Brandebourg*, in *Oeuvres de Frédéric II, roi de Prusse*, 1790, t. I, pp. 137 sgg. Questo motivo ricorre



La cultura giusnaturalistica barbeyrachiana, così impegnata nello sviluppo di una società civile ragionevole e tollerante, contribuiva fortemente a dare respiro europeo ad una prospettiva laica rispetto alla quale la morale della tradizione cristiana e la stessa storia del cristianesimo risultavano come momenti e aspetti di una progressiva corruzione. Agli originari valori universali del cristianesimo, per loro natura indisponibili ad ogni compromissione temporalistica, Barbeyrac guardava sviluppando tematiche antipatristiche già presenti nel pensiero protestante: il suo *Traité de la morale des Pères de l'Eglise*<sup>104</sup> finiva per assumere un rilievo indirettamente politico proprio nel momento in cui affrontava il problema dei fondamenti della morale e della religione in rapporto alle istituzioni della società civile. Era poi questo il punto d'incontro con l'esperienza intellettuale del Radicati dei *Discours*<sup>105</sup> e soprattutto del Giannone del *Triregno*<sup>106</sup>, i quali, a contatto con la cultura protestante, con il pensiero spinoziano e libertino, con il deismo inglese, avrebbero arricchito e innervato il loro originario regalismo anticurialistico (in cui la legislazione civile dello Stato assolutista rappresentava il necessario presupposto storico-istituzionale) in una prospettiva originale. In essa la cultura della crisi della coscienza europea si apriva a fermenti e signi-

frequentemente negli scritti di Federico: cfr. anche, e più esplicitamente, *Discours sur les satiriques*, in cui, a proposito di Luigi XIV, si dice: « On ne sauroit non plus le justifier sur la révocation de l'édit de Nantes; il veut forcer les consciences, il en vient à des rigueurs excessives, et il prive son royaume d'un nombre de mains industrieuses qui transportent dans les lieux de leur asile leurs talents et la haine de leurs persécuteurs » (in *Oeuvres*, t. II, Berlin 1789, pp. 219-220).

<sup>104</sup> Ma si veda anche la sua « Préface du traducteur » a S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens, ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique* ecc., che dal 1712 in avanti ebbe numerose edizioni e larghissima diffusione in Europa.

<sup>105</sup> Il problema del rapporto, e anzi contrapposizione, fra cristianesimo primitivo e « religione dei moderni » è motivo centrale della riflessione del Radicati: si veda F. Venturi, *Saggi sull'Europa illuminista*, I. *Alberto Radicati di Passerano*, Torino 1954, specialmente cap. III.

<sup>106</sup> Sull'affinità, e anzi sulla « notevole somiglianza, anche strutturale » fra il *Traité* barbeyrachiano e un'opera giannoniana composta nel periodo del carcere torinese, ma ideata fra il 1739 e il 1740, l'*Apologia de' teologi scolastici*, cfr. G. Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, cit., pp. 564 sgg. Che comunque l'indubitabile pessimismo giannoniano non possa riconoscersi nella teologia protestante è giustamente avvertito dal Ricuperati (ivi, p. 540), per il quale esso è semmai (come del resto per Barbeyrac) un « sentimento religioso laicizzato ». Al proposito si veda anche B. Vigezzi, *Pietro Giannone riformatore e storico*, Milano 1961, pp. 51-2, che discute l'interpretazione data dal De Ruggiero (il *Triregno* come « la costruzione più completa della teologia protestante »).

ficati nuovi, proiettandosi in un'immagine della società già contrassegnata dall'etica civile illuministica.

La proposta innovativa di Radicati e di Giannone tanto piú si configurava in termini radicali quanto piú costituiva una forte anticipazione della battaglia politico-intellettuale della *philosophie* contro i poteri diretti e indiretti della Chiesa, non meno che della politica anticlericale di sovrani illuminati come Giuseppe II. Era invece all'assolutismo di Vittorio Amedeo II, nei primi anni trenta del secolo, che Radicati guardava quando suggeriva al principe di diventare « maître absolu » di « tutti gli arcivescovi, vescovi, ecc. », « maître despotique » dei « conventi o degli istituti religiosi, nominandone i loro capi o superiori »; di impossessarsi « di tutti i beni, fondi, rendite, appartenenti agli arcivescovi, vescovi, ecc. », impedendo agli ecclesiastici « de s'enrichir à l'avenir »; di sopprimere il tribunale dell'Inquisizione, nonché di stabilire e controllare il numero dei monaci, perché « le prince et les peuples seront toujours plus heureux, moins il aura ces fainéants dans ses Etats »; di impedire « espressamente ai gesuiti e ai monaci di tenere scuole pubbliche o private per istruire la gioventú », onde evitare che essa impari « dai gesuiti che è permesso ribellarsi contro il sovrano e uccidere il tiranno quando il papa lo comandi »: cosa che sarebbe indubbiamente contraria al « règlement le plus beau » che il sovrano possa adottare « per ristabilire l'autorità assoluta, e per fare in modo che i sudditi gli siano fedeli »<sup>107</sup>.

Avvenisse a Vienna, a Ginevra, in Inghilterra o in Olanda, l'incontro con la storiografia, le idee e le tematiche della cultura etico-giuridico-politica del mondo protestante suggeriva tanto a Radicati quanto a Giannone prospettive che inducevano a valutare le ragioni dell'arretratezza della situazione italiana dal punto di vista dell'incipiente illuminismo europeo. Non senza una riconoscibile tensione problematica, che si arricchisce anche delle proprie contraddizioni — e che del resto trova conferme cosí nel suo profilo intellettuale come nel suo stesso itinerario biografico — Giannone volge in senso deistico e verso orizzonti illuministici i fermenti libertini e le ansie di una cultura etico-politica alla ricerca di nuove identità sulla crisi della morale tradizionale. Lo stesso

<sup>107</sup> Cfr. A. Radicati, comte de Passeran, *Discours moraux, historiques et politiques*, XII (Des Règlements que le Prince devra faire, pour borner le pouvoir injuste du Clergé de son Etat; et combien ils seront glorieux et utiles au Souverain, et avantageux aux Sujets), in *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes*, Rotterdam, Th. Johnson, 1736, pp. 226-7, 232 e 228-9.

carattere giurisdizionalistico della storiografia giannonica (*l'Istoria civile del Regno di Napoli* [1723] si fa interprete della tradizione anticurialista meridionale così come delle esigenze del nuovo ceto civile favorevolmente orientato verso l'assoluta autorità legislatrice dello Stato) va articolandosi infatti in un disegno etico-politico più complesso, fino a farsi parte integrante della proposta riformatrice del *Triregno*<sup>108</sup>. E qui il presupposto essenziale per realizzare il progetto di emancipazione civile viene individuato nella radicale denuncia della vera natura del « regno celeste » e quindi del « regno papale »: insomma della superstizione, dell'impostura e di quell'indiretto dominio politico che il potere ecclesiastico esercita sulle anime e sugli intelletti mediante l'architettura dogmatico-teologica e il condizionamento confessionale. Naturalmente tutto questo non sminuisce la pregnanza del giurisdizionalismo giannoniano, il quale, al contrario, viene così emancipato dalla trattatistica della « ragion di Stato »<sup>109</sup> e reso più consono ai maturi orientamenti illuministici, in tal modo risultando meno acriticamente rapportabile alla capacità riformatrice e alla politica anticlericale dell'assolutismo illuminato<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> È soprattutto dagli studi di G. Ricuperati che emerge l'importanza del *Triregno* come « vera chiave interpretativa della proposta giannonica, il punto di arrivo della sua via italiana all'Illuminismo »; così come, in generale, una lettura « deistica » e sostanzialmente già « illuministica » del Giannone: ci si riferisce non soltanto a *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, cit. (che pone in risalto la pregnanza del profilo intellettuale di Giannone in rapporto alla cultura europea del primo Settecento), ma anche ad altri lavori, fino a *Pietro Giannone: bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, in *Pietro Giannone e il suo tempo* (Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita), a cura di R. Ajello, Napoli 1980, vol. I, pp. 183-249. Rimane sensibile la divergenza tra questa interpretazione e quella che emerge dagli studi di S. Bertelli (cfr. in particolare le pagine introduttive alla *Vita scritta da lui medesimo*, in P. Giannone, *Opere*, a cura di S. Bertelli e G. Ricuperati, nella collana *Illuministi italiani*, vol. XLVI, t. I, Milano - Napoli 1971), che vede un Giannone maggiormente legato alla cultura del libertinismo erudito e da questa sostanzialmente trattenuto. In argomento si veda anche R. Ajello, *Pietro Giannone fra Libertini e Illuministi*, ora in *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, cit., pp. 229-272. Meno ritratto da una prospettiva illuministica di quanto a prima vista non possa sembrare è, a nostro giudizio, il Giannone di B. Vigezzi, *Pietro Giannone riformatore e storico*, cit., a cui si rinvia per l'ampia discussione del quadro storiografico, a partire dalle interpretazioni positivistiche.

<sup>109</sup> Il giudizio espresso da L. Salvatorelli (*Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino 1959<sup>6</sup>, p. 39: « la sua politica rimane pertanto la vecchia ragion di Stato, in cui il potere sovrano, il principe, era il presupposto, il dato fisso e fondamentale ») risulta perciò fortemente limitativo, pur cogliendo, della concezione politica giannonica, un dato essenziale e indiscutibile.

<sup>110</sup> Di « dispotismo illuminato » come ideale politico del Giannone aveva par-

La proposta materialistica e antiecclesiastica del Giannone — il *Triregno*, caduto nelle mani dell'Inquisizione, era destinato per lungo tempo ad una circolazione latomica e manoscritta — non riusciva tuttavia ad avere un'immediata e diretta incidenza sul primo avvio del riformismo assolutistico-illuminato, se non per quei temi che già la cultura della crisi della coscienza europea consegnava all'esperienza politico-intellettuale del Settecento illuminista. Né Radicati né Giannone giungono ad esempio a Federico di Prussia, che ormai si muove nel nuovo clima determinato dall'influenza di Voltaire e da molteplici e diffusi fermenti innovativi; del resto, circa l'*Istoria* giannonica sono significativi (ancorché comprensibili, sia pure per ragioni diverse) il silenzio assoluto di Montesquieu e l'attenzione relativa dello stesso Voltaire<sup>111</sup>. Più di-

lato anche G. De Ruggiero (*Il pensiero politico meridionale*, Bari 1946<sup>2</sup>, p. 29), ma in modo tutt'affatto estrinseco e che non ha mancato di suscitare perplessità (cfr. B. Vigezzi, *Pietro Giannone* ecc., cit., p. 50, n. 5). È invece importante, proprio agli effetti della concezione illuminata dello stesso assolutismo, il problema della tolleranza nel pensiero storico del Giannone. M. Capurso (*Accentramento e costituzionalismo. Il pensiero italiano del primo Settecento di fronte al problema dell'organizzazione dello Stato*, Napoli 1959, pp. 110-2) ha sostenuto che a causa dell'« abbandono completo » del giusnaturalismo, Giannone avrebbe rinunciato a « ricevere dal giusnaturalismo anche gli influssi universalistici ed etici di cui questo era capace », inclusa l'affermazione del principio di tolleranza, tanto che negli scritti giannoniani « si cercherebbe invano un qualsiasi pensiero favorevole al principio della libertà di coscienza », mentre « se ne trova, invece, anzi spesso la condanna »; sicché « in sostanza, Giannone non ebbe alcuna sensibilità per i diritti di libertà e della persona umana ». Ma va osservato che se è vero che Giannone non può certo definirsi un « giusnaturalista », è tuttavia insostenibile la tesi che il suo giurisdizionalismo abbia potuto prescindere dagli apporti della cultura giusnaturalistica; ed in secondo luogo va ricordato quanto già osservava, circa l'esaltazione dei principi di tolleranza (ad es. nei *Discorsi sopra gli Annali di Tito Livio*) F. Ruffini in *La libertà religiosa*, cit., p. 274. Comunque è da vedere, per gli esiti di tolleranza del « cristianesimo ragionevole » giannoniano, G. Ricuperati, *L'esperienza* ecc., cit., soprattutto pp. 564-591.

<sup>111</sup> Cfr. G. Ricuperati, *Pietro Giannone: bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, cit., p. 227. Ma più che nelle opere storiche, era ad esempio in *Les droits des hommes et les usurpations des autres* (1768) che Voltaire rendeva onore all'eroismo intellettuale e civile del Giannone, « l'unico che abbia gettato un po' di luce sull'origine della dominazione sovrana pretesa dai papi sul regno di Napoli. Ha reso così un servizio eterno ai re di questo paese; e per ricompensa è stato abbandonato dall'imperatore Carlo VI, allora re di Napoli, alla persecuzione dei gesuiti; tradito poi dalla più vile delle perfidie, sacrificato alla corte di Roma, ha finito i suoi giorni in prigione. Il suo esempio non ci scoraggerà. Noi scriviamo in un paese libero; siamo nati liberi, e non temiamo né l'ingratitude dei sovrani, né gli intrighi dei gesuiti, né la vendetta dei papi » (cfr. in *Scritti politici*, cit., p. 779).

retta risultava invece la linea di continuità tra Barbeyrac e Federico di Prussia. In effetti può sembrare un dialogo a distanza quello tra il *Discours* del primo e il *Discours de l'utilité des sciences et des arts dans un Etat*, pronunciato dal secondo a Berlino nel 1772: la comunanza di principi e, in sostanza, di programmi, è evidente. Già nel *Testamento politico* del 1768 il nemico da battere è chiaramente individuato: l'« orgoglio teologico » — scrive il sovrano — si è rivelato l'equivalente dello « spirito dispotico », ma l'epoca dei Lumi sembra avere definitivamente denunciato la storica piaga di questa equivalenza; « un tempo il sacerdozio s'immischiava in tutti gli affari del governo; sembra che al presente questa moda sia passata »<sup>112</sup>. Nel suo *Discours* il re-filosofo è polemico nei confronti di chi ritiene più facile governare un popolo « ignorant et stupide » che una « nation éclairée »: uno Stato « peuplé d'ignorans rassemblerait au paradis perdu de la Genèse, qui n'était habité que par des bêtes »<sup>113</sup>. « Se gli storici sono i precettori dei politici, i filosofi sono stati le folgori degli errori e delle superstizioni, perché hanno combattuto e distrutto le immagini chimeriche dei ciarlatani sacri e profani »<sup>114</sup>. Senza libertà della cultura, prosegue Federico, saremmo ancora costretti a credere senza osar di riflettere, e forse impediti dal far uso della nostra ragione in tutto ciò che maggiormente riguarda il nostro destino; acquisteremmo a peso d'oro, come i nostri antenati, passaporti per il paradiso e indulgenze per le nostre colpe; innalzeremmo ancora roghi per bruciare coloro le cui opinioni sono discordanti dalle nostre e « des fourbes tonsurés nous pousseraient, au nom de la Divinité, à commettre les plus horribles forfaits »<sup>115</sup>. D'altro canto, se il fanatismo sussiste ancora in parte, ciò è da attribuire alle profonde radici che ha potuto gettare in tempi d'ignoranza e di errore, non meno che all'interesse di certi « corps en soutane, noirs, bruns, gris, blanches ou pies », che alimentano questo malanno e ne moltiplicano gli attacchi pur di non perdere la considerazione in cui quei « corps en soutane » sono ancora tenuti presso l'opinione popolare<sup>116</sup>. Perciò, in conclusione, « tutti i so-

<sup>112</sup> Cfr. in P. Gaxotte, *Federico II re di Prussia*, trad. it. Novara 1972, p. 292, nota 2.

<sup>113</sup> *De l'utilité des sciences et des arts dans un Etat*, in *Oeuvres de Frédéric II roi de Prusse*, publiées du vivant de l'Auteur, Berlin, Voss-Decker, 1788-9, t. II, p. 391.

<sup>114</sup> Ivi, pp. 396-7.

<sup>115</sup> Ivi, p. 397.

<sup>116</sup> *Ibidem*. « Si tous les princes étoient des Frédéric — gli scriveva il d'A-

vrani illuminati hanno protetto coloro che con le loro opere sapienti hanno onorato lo spirito umano; e ai giorni nostri la situazione è giunta a un punto tale che un Governo in Europa che trascuri anche un poco di favorire la cultura si troverebbe arretrato d'un secolo rispetto ai suoi vicini »<sup>117</sup>. Il messaggio lanciato da Barbeyrac all'inizio del secolo dei Lumi e fondato sull'ottimistica convinzione che « bene pubblico » e « felicità » possano diventare un ideale realizzabile quando nelle decisioni del sovrano il potere sia guidato dalla tolleranza e dalla ragione illuminata, è stato accolto dal *souverain éclairé* e trasformato in programma politico, in una « politica della cultura ».

È per il fertile e brillante tramite di Voltaire che giunge a Federico la lezione di critica scettica e libertina di un altro grande *réfugié* dell'intollerante politica religiosa di Luigi XIV, Pierre Bayle. Ai risultati di un metodo razionalistico e critico rigorosamente applicato alle tradizionali costruzioni metafisiche e teologiche, si accompagnava, nella riflessione bayliana, una fortissima esaltazione dell'ideale della tolleranza religiosa, fondato sul principio dell'intangibilità delle libere decisioni di coscienza<sup>118</sup>. Il Settecento illuminista molto avrebbe discusso sull'ammissione e giustificazione bayliana di una « repubblica di atei », tutto sommato preoccupato — come del resto lo stesso Federico — di ricondurre la lezione di Bayle entro i più prudenti limiti di una maggiormente condivisibile critica all'intolleranza, al fanatismo, alla superstizione e, in generale, ad una concezione teologica della società. L'esito laico della riflessione bayliana (ciò per cui era ammissibile un comportamento virtuoso anche da parte dell'ateo) stava appunto nel fatto che l'ordine dei valori morali e di coscienza si collegava direttamente, ancorché incommensurabilmente, alle esigenze e prerogative dell'ordi-

lembert — je verrois l'Europe pavée de jésuites sans les craindre ou sans m'en soucier; mais les Frédéric passent, et les jésuites restent » (lettera del 1° luglio 1774, in *Oeuvres*, cit., t. XIV, p. 242).

<sup>117</sup> *De l'utilité des sciences*, cit., p. 403.

<sup>118</sup> Sulla filosofia scettica di Bayle, specie in relazione ai problemi dell'ateismo e della tolleranza religiosa, si veda G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze 1969. Sul rilievo politico del principio bayliano di tolleranza, rispetto a Spinoza e a Locke, cfr. anche M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Torino 1978, cap. V. In generale, per i riflessi della complessità della figura di Bayle nella storiografia, è da vedere G. Ricuperati, *Studi recenti su Bayle*, in « Rivista storica italiana », LXXX (1968), fasc. II, pp. 365-376. Su Bayle rimane un riferimento importante P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, cit., vol. I, pp. 130-149.

namento politico senza la necessaria mediazione di un criterio di valori religioso-dogmatico. Anzi, erano proprio le diverse e fra loro contrastanti ortodossie religiose a creare disordini nella società civile; e per questo il potere politico, liberato da ogni dovere di assicurare la felicità spirituale ai sudditi, era però autorizzato ad intervenire coercitivamente sulle azioni esterne dei medesimi. Ma se nessuno, né tra i fautori né tra i detrattori settecenteschi di Bayle, metteva in discussione l'importanza del suo razionalismo critico per la fondazione della prospettiva illuministica, allo stesso modo nessuno, nell'Europa dei Lumi, avanzava sostanziali riserve (tantomeno formulava aperte critiche) sulla psicologia inequivocabilmente assolutistica di Bayle, sul suo chiaro orientamento ad intendere, con la svalutazione delle forme storiche dei regimi repubblicani e democratici, l'autorità politica come potere accentrato ed energicamente pacificatore, irresistibile nella sua ampia sfera coercitiva<sup>119</sup>. La critica bayliana al repubblicanesimo politico adombrava la critica alle controversie settarie del repubblicanesimo protestante e ginevrino; ma attraverso questa via la prospettiva irenica e universalistico-religiosa di Bayle sembrava dimostrare la propria disponibilità ad un assolutismo illuminato e aperto ad una cultura ragionevole e tollerante.

La sensibile (e dichiarata) concordanza con le tesi di Bayle in ordine ai rapporti tra libertà di espressione, tolleranza e autorità politica, poteva autorizzare Federico di Prussia ad esaltare — sia pure mediante una relativa forzatura — il contributo di segno "prussiano" e insieme giusnaturalistico, in una prospettiva non già di continuità bensì piuttosto di convergenza con gli esiti bayliani e di segno "francese", per un

<sup>119</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, sixième édition revue, corrigée et augmentée ... par Mr. Des Maizeaux, Basle, L. Brandmuller, 1741, soprattutto le voci « Hobbes » (t. II, pp. 774-7, specie note E e F) e « Leon X » (t. III, pp. 80-7, specie nota P). Su Bayle « politico » è ancora utile il vecchio studio di H. Sée, *Les idées politiques en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1923, pp. 341 sgg., al quale sono seguiti numerosi altri studi italiani e stranieri che, con differente orientamento, hanno considerato l'aspetto politico nel quadro generale della tematica intellettuale e religiosa bayliana. Ma per il significato politico della critica bayliana nel processo dal razionalismo sistematico al razionalismo metodologico e illuministico, si veda ora anche S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, t. II, pp. 184 sgg. (e bibl.); nonché il cit. articolo di G. Riciperati, nel quale l'A. sottolineava (nel 1968) l'urgenza di affrontare e risolvere il problema « di una definizione non più solo religiosa e filosofica, ma politica di Bayle » (ivi, p. 375), reagendo contro la linea interpretativa rappresentata soprattutto dall'ampio studio della E. Labrousse (di cui comunque cfr. *Pierre Bayle*, vol. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye 1964, cap. XVI, ove si tratta della « teoria assolutistica »).

programma di rinnovamento dei costumi, della cultura e della società civile. Secondo questo criterio egli infatti non mancava di tributare riconoscimenti al genio e alla grandezza di Leibniz, ma innalzando sul medesimo piedestallo anche Thomasius<sup>120</sup>, annoverato fra i « grandi uomini » che con « i loro discepoli portarono un colpo mortale alla religione » e costruirono una nuova immagine di cultura da cui il potere politico non avrebbe più potuto prescindere<sup>121</sup>. « Di tutti i sapienti che hanno dato lustro alla Germania, Leibniz e Thomasius resero i più grandi servigi allo spirito umano; inaugurarono le vie attraverso le quali la ragione deve procedere per giungere alla verità; combatterono i pregiudizi di ogni sorta; si richiamarono in tutte le loro opere all'analogia e all'esperienza, che sono i due sostegni a cui ci affidiamo nel corso del ragionamento; e fecero numerosi discepoli »<sup>122</sup>.

Non può passare inosservato l'insistente interesse di Federico per questi *disciples*. Tra quelli di Thomasius poteva senz'altro riconoscersi anche il trentino Carlo Antonio Pilati (a cui non per caso s'era rivolta la benevola attenzione di Federico), le opere del quale rivelano una forte connotazione critica nei confronti della tradizione, si esprima questa nella persistenza del romanesimo giuridico e nella cattiva amministrazione della giustizia<sup>123</sup>, o nella corruzione del costume civile determinata dalla superstizione, dalle ambizioni mondane e temporalistiche del clero, dalla dannosa esorbitanza e improduttività degli ecclesiastici. Certo l'ascendenza giusnaturalistica del Pilati si stempera (come del resto in molti illuministi della seconda metà del Settecento) nel rifiuto di una concezione aprioristica, razionalistica e astrattiva (*géométrique*) della legge naturale, per polarizzarsi sempre più su temi concreti di riforma civile che investono la cultura e l'educazione pubblica, la religione e

<sup>120</sup> Alludendo alla pedanteria, all'erudizione vuota, al dogmatismo ancora largamente diffusi nelle Università tedesche e ai caratteri involutivi della cultura accademica e ufficiale, Federico II afferma: « non vi furono che due uomini che si distinsero per il loro genio e che fecero onore alla nazione: uno è il grande Leibniz e l'altro il dotto Thomasius » (cfr. *Histoire de mon temps*, cap. I, in *Oeuvres posthumes*, I, Berlin 1788, p. 97).

<sup>121</sup> *Histoire de mon temps*, cit., pp. 92-3.

<sup>122</sup> *Mémoires pour servir à l'histoire de la Maison de Brandebourg*, ediz. cit., pp. 297-8.

<sup>123</sup> Sui caratteri della polemica antiromanistica di Pilati si veda S. Armellini, *L'antiromanesimo giuridico di Carlantonio Pilati*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », LI (gennaio-marzo 1974), fasc. I, pp. 3-45.



l'economia<sup>124</sup>. Con ciò egli, in fondo, portava alle estreme conseguenze illuministiche un orientamento già presente nello stesso Thomasius, e che Pilati arricchiva con la critica spinoziana e libertina alla morale cattolica, sottoponendo anche le dottrine patristiche all'esame della « ragion naturale ». Ma, in generale, erano i modelli della cultura protestante tedesca che questo illuminista cosmopolita indicava al movimento intellettuale e politico di riforma; e se è vero che, « con l'animo, stava con Giannone e Voltaire », non è certo meno vero che « con la mente Pilati stava dalla parte della scuola di Gottinga »<sup>125</sup>. È del resto significativo che il suo programma, tendenzialmente radicale sul piano della riforma civile e del costume morale e religioso, non approdasse a un ideale politico altrettanto radicale e sostanzialmente discordante da quello dell'assolutismo illuminato<sup>126</sup>, a cui lo inducevano la componente tedesca e mercantilistico-cameralistica della sua cultura politica, le stesse circostanze (stando alle quali, per lo sviluppo di una cultura laica « i filosofi non potevano che fare appello ai principi »), e infine la logica stessa del suo giurisdizionalismo, che non lo sollecitava a riflettere in modo direttamente critico sul problema delle istituzioni politiche e della struttura dei regimi.

In sostanza, anche la denuncia e la proposta riformatrice del Pilati (non diversamente dalle aspirazioni del giurisdizionalista piemontese Carlo Denina e di altri intellettuali europei che alla Prussia federiciana portarono, come è stato ricordato, le proprie idee e le esperienze di precedenti fallimenti nei loro paesi d'origine<sup>127</sup>) sembrava accordarsi con quei

<sup>124</sup> Questo sviluppo nella riflessione pilatiana risulta evidente dal confronto delle sue opere: *L'esistenza della legge naturale impugnata e sostenuta ecc.* (Venezia 1766), *Riflessioni di un italiano sopra la Chiesa in generale, sopra il clero sì generale che secolare, sopra i vescovi ed i pontefici romani e sopra i diritti ecclesiastici de' pontefici* (Borgofrancone 1768), *Di una riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia* (Villafranca [Coira], tt. I-II, 1767-9). Su Pilati si veda la monografia di M. Rigatti, *Un illuminista trentino del secolo XVIII. Carlo Antonio Pilati*, Firenze 1923; e ora soprattutto F. Venturi, *Settecento riformatore. II: la chiesa e la repubblica dentro i loro limiti, 1758-1774*, Torino 1976, pp. 250-325.

<sup>125</sup> Cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore. II: la chiesa ecc.*, cit., p. 312.

<sup>126</sup> Cfr. al proposito M. Rigatti, *Un illuminista trentino ecc.*, cit., pp. 145 e 156; e indirettamente anche F. Venturi, *Settecento riformatore. II: la chiesa ecc.*, cit. (cfr. le pp. 262-5, 271, 294, 316, nonostante l'affermazione che « l'esigenza democratica, viva in lui, penetra tanto il mondo della politica quanto quello della religione », p. 269).

<sup>127</sup> Su Denina si veda F. Venturi, *Settecento riformatore. II: la chiesa ecc.*, cit., pp. 78-85. In generale, sull'ammirazione degli intellettuali italiani per Federico di Prussia non solo come stratega, ma anche come politico illuminato, come

programmi di rinnovamento sui quali potevano trovare un punto d'incontro tanto i *disciples* leibniziani e thomasiani esaltati da Federico, quanto gli esponenti di una cultura cosmopolitica che pensava al rinnovamento della società civile prescindendo dall'apporto tradizionale delle confessioni religiose. Si trattasse o meno di un compromesso, Federico riusciva comunque a trarne vantaggio deducendone motivazioni per una serie di iniziative: per la riforma dell'Accademia delle Scienze<sup>128</sup>; per l'istituzione di un'Accademia per i nobili, a Berlino, al fine di curare l'educazione dei ceti aristocratici e orientarne gli interessi verso due importanti settori della direzione dello Stato, l'arte militare e quella parte dell'arte politica che è la diplomazia<sup>129</sup>; per l'istituzione dell'obbligo delle scuole primarie<sup>130</sup>; per la creazione di un corpo di insegnanti laico, preparato, severo, predisposto a valutare in base al merito individuale e all'interesse dello Stato.

Anche nell'*Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains* è ribadita la convinzione che « ai tempi nostri l'ignoranza causa più errori che la malvagità »<sup>131</sup> ed è dichiarato il proposito di dare alla battaglia della cultura, in accordo con gli ideali programmatici dell'illuminismo, un significato civile e politico nel quadro di una concezione assolutistico-illuminata: « il vero bene dello Stato, la sua utilità e il suo lustro esigono dunque che il popolo ... sia il più istruito e illuminato possibile, onde fornirgli in gran numero, in ogni campo, sudditi abili e capaci di assolvere con perizia i differenti compiti che sia necessario affidare loro »<sup>132</sup>. Un simile progetto di integrazione sociale, e di rigorosa divisione di compiti e di funzioni, non può prescindere da una

scrittore e « amico delle muse », si veda A. Annoni, *L'Europa nel pensiero italiano del Settecento*, cit., pp. 365-374.

<sup>128</sup> La presidenza fu affidata al Maupertuis, ma Federico aveva insistito ripetutamente (nel 1754, nel 1759 e ancora nel 1762) che a presiedere l'Accademia fosse d'Alembert. Sull'importanza dell'Accademia di Berlino per l'esperienza intellettuale di Maupertuis aveva richiamato l'attenzione H. Brown, *Maupertuis 'philosophe': Enlightenment and the Berlin Academy*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », XXIV (1963), pp. 255-269.

<sup>129</sup> Cfr. *Instruction pour la direction de l'Académie des nobles à Berlin* (1765): « l'intention du roi et le but de cette fondation est de former de jeunes gentils-hommes, afin qu'ils deviennent propres selon leur vocation à la guerre ou à la politique » (in *Oeuvres*, cit., t. III, p. 453).

<sup>130</sup> Cfr. il suo *Règlement général pour les écoles de campagne*, del 1763.

<sup>131</sup> Cfr. in *Oeuvres*, cit., t. VI, p. 86 e anche p. 84, sul dovere di « perfectionner l'éducation nationale ».

<sup>132</sup> *De l'utilité des sciences*, cit., p. 389.

direzione unitaria della società e dello Stato, né tradursi in programmi di educazione nazionale dissonanti o addirittura contrastanti rispetto a questo stesso principio unitario. Federico non fa mistero della propria convinzione che mediante la cultura e l'educazione « si fa degli uomini ciò che si vuole »<sup>133</sup>; donde l'importanza che egli attribuisce al merito rispetto al diritto di nascita: tutto infatti « sarebbe perduto in uno Stato se al diritto di nascita si dovesse accordare la preminenza rispetto al merito; principio così erroneo e assurdo che se un governo l'accogliesse ne subirebbe le funeste conseguenze »<sup>134</sup>. Respinta la falsa ma ancor diffusa credenza che le arti, le scienze e le lettere « ammolissent les mœurs »<sup>135</sup>, si tratta, al contrario, di farne veicolo di rinnovamento della mentalità e del costume, perché bisogna dare ai giovani un'« educazione laboriosa », mirata appunto ai valori dell'attività quotidiana solerte e devota, della semplicità, della frugalità e della ragionevolezza<sup>136</sup>. Tutto ciò, unitamente ai fini generali di un illuministico progetto di educazione nazionale, postula un ruolo preminente della morale, che Federico vorrebbe preposta, nelle scuole, ad ogni altra forma di sapere, ed eventualmente tradotta e raccolta in *catéchismes*, « dai quali i giovani apprendano, fin dalla più tenera età, che per essere felici la virtù è loro necessaria e indispensabile »<sup>137</sup>. Naturalmente questa morale, questa *vertu*, è concepita nei termini illuministici e secolarizzati dell'etica civile e della virtù sociale, e nondimeno è assunta come essenziale principio etico-politico che giustifichi e sorregga l'unitaria visione direttiva della società e dello Stato. Semmai si tratterà di individuare un metodo adeguato con cui diffondere efficacemente i nuovi valori presso un più largo pubblico: bisognerà soprattutto che *philosophes* e *théologiens* abbandonino, gli uni, le « recherches aussi curieuses que vaines » e, gli altri, l'elucubrazione di « dogmes inintelligibles » e inattingibili alla ragione; facendosi davvero, i primi, « precettori del genere umano » in questa morale sociale, ove s'impegnino a ciò con le mente e con l'esempio; e dal canto loro predicando, i secondi, le verità utili, semplici e chiare di una « mo-

<sup>133</sup> *Sur l'éducation. Lettre d'un Gènevois à Monsieur Burlamaqui, professeur à Genève*, in *Oeuvres*, cit., t. II, p. 355.

<sup>134</sup> Ivi, p. 354.

<sup>135</sup> Ivi, p. 355.

<sup>136</sup> Ivi, pp. 345 e 352.

<sup>137</sup> *Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale*, in *Oeuvres*, cit., p. 292.

rale pratica »<sup>138</sup>. L'enorme potenziale educativo e innovativo della cultura, quale veicolo privilegiato dei valori della *virtu* e dell'etica civile, può esser messo efficacemente a frutto solo se tradotto in termini accessibili ai destinatari: occorrono esempi pratici e attuali, perché « i modelli debbono essere adeguati alla portata di coloro che devono imitarli »<sup>139</sup>.

Un programma come questo, delineato da un principe illuminato, si accorda perfettamente con l'ideologia sostenuta da una certa linea giusnaturalistico-assolutistica di ascendenza pufendorfiana, la quale si fa appunto più sensibile, nella prima metà del Settecento, a istanze giurisdizionalistico-illuministiche. Lo si constata anche — un esempio fra i tanti — nel *De jure principis circa civium studia* (1738) di Johann Gottlieb Heinecke, un autore certo molto conosciuto al di là e al di qua delle Alpi<sup>140</sup>. In questo scritto dal titolo già di per sé eloquente, si sostiene che il diritto-dovere del principe di intervenire nelle decisioni e negli orientamenti dei sudditi in materia di istruzione e di educazione non deve essere considerato « summa iniuria », perché « non enim a principe huiusmodi periculum imminet artibus et scientiis, sed a tyranno »<sup>141</sup>. D'altra parte questa prerogativa, spettante al sovrano, è conforme alla stessa natura e al fine delle società civili; perciò si giustifica perfettamente in un sistema di diritto naturale<sup>142</sup>. Di qui discende anche il dovere del principe illuminato che abbia a cuore la felicità dello Stato, di favorire, proteggere, orientare la cultura incrementandone le iniziative e gli istituti<sup>143</sup>, nonché di intervenire contro tutti gli avversari che mirano a contrastare questi programmi, specialmente contro i *canonisti*, « genus hominum parum aequum Principum jurebus »<sup>144</sup>.

<sup>138</sup> Ivi, pp. 292-3.

<sup>139</sup> Ivi, p. 293.

<sup>140</sup> In J. G. Heineccius, *Opusculorum variorum sylloge II*, Genevae, Crameri, 1746, pp. 133-176. Sul giusnaturalista Heinecke (1681-1741), seguace di Pufendorf e di Thomasius, i cui scritti oggi quasi del tutto dimenticati ebbero larga diffusione nel Settecento anche in Italia, qualche notizia in G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Vol. II: *L'età moderna*, cit., p. 254; e in G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Vol. I: *Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., pp. 129-130 (che giustamente ne sottolinea le affinità col Barbeyrac).

<sup>141</sup> J. G. Heineccius, op. cit., p. 142 e anche p. 155.

<sup>142</sup> Ivi, pp. 143-6 e 150.

<sup>143</sup> Ivi, pp. 146-7 e 174.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 161-2; e ancora: « saltim hodie vix ecclesiasticae societatis formam prae se ferunt scholae et academiae: et, si eam prae se ferrent, tamen, uti

La necessità di impostare programmi di educazione pubblica pone in effetti un problema: a chi debba venir affidato il compito di istruire e di educare, cioè di svolgere una funzione pubblica così importante e peculiare nel quadro della nuova cultura dei lumi. A questo interrogativo il procuratore generale del parlamento di Bretagne, Caradeuc de La Chalotais, che guarda alla situazione francese, dà una risposta precisa: « come si è potuto pensare che uomini a cui nulla importa dello Stato, che sono soliti considerare un religioso al di sopra dei capi di Stato, il proprio ordine al di sopra della patria, ... siano capaci di educare e di istruire la gioventù di un Paese? »<sup>145</sup>. La Chalotais scrive nel 1763, ma raccoglie e sviluppa idee che circolano largamente in Francia e in Europa. Almeno un anno prima era stato il de Réal de Curban ad affrontare direttamente il problema dell'« *éducation publique* » coerentemente ai presupposti della sua concezione assolutistica. Naturalmente egli tesseva l'elogio di Federico di Prussia, promotore per eccellenza dello sviluppo della cultura, lamentando come invece in Francia l'*éducation publique* risentisse ancora « de la rudesse des tems les plus barbares » e sollecitando quindi un radicale rinnovamento: proponeva infatti di « *réduire de moitié ce nombre prodigieux des Collèges latins* », per convertire il resto in « *Collèges plus utiles à la jeunesse pour les différentes professions auxquelles elle est appelée* »<sup>146</sup>. Trascurare la cultura significava trascurare il perfezionamento morale della società civile e — certo non ultima preoccupazione dell'assolutista de Réal — creare le condizioni perché i popoli fossero « *souvent indociles et rebelles* ». Ma anche una politica volta a favorire le lettere e le arti doveva rispondere a un criterio (assolutistico) di ordine sociale: « *les lettres rendues trop communes, et pour ainsi dir profanées au peuple, produiroient plus de gens capable de former de doutes, que de les résoudre* »;

alia collegia, ipsaque ecclesia, non possent non ad principis curam pertinere. Deinde non ecclesiae tantum, sed et reipublicae viros doctos ac habiles sufficiunt scholae et academiae, adeoque reipublicae non minus, quam ecclesiae, interest, recte se habere haec civitatis seminaria, quin reipublicae tanto magis, quanto minus, ecclesiam esse in republica, negari potest ». Questi principi, teorizzati e sviluppati dalle teorie politiche giusnaturalistiche sei-settecentesche, fanno da sfondo alla politica della religione dei sovrani illuminati in tutta Europa e, in particolare, alla politica ecclesiastica di Giuseppe II d'Austria.

<sup>145</sup> L.-R. de Caradeuc de La Chalotais, *Essai d'éducation nationale ou plan d'études pour la jeunesse*, s.l. 1763, pp. 12-3.

<sup>146</sup> G. de Réal de Curban, *La science du gouvernement ecc.*, cit., t. VI (1762), cap. I, sez. XIV, pp. 232 e 237-9.

de Réal non aveva dubbi sul fatto che « la bonne politique demande qu'il y ait dans un Etat plus de maîtres d'arts mécaniques, que de maîtres d'arts libéraux »<sup>147</sup>. Ma proprio questa politica era contraddetta dall'affidare l'educazione pubblica alla Compagnia di Gesù, « dépendant d'une Puissance étrangère »; insomma, « il est infiniment dangereux pour un Etat que la jeunesse soit uniquement élevée par des religieux qui ont un Supérieur général à Rome dont ils dépendent »<sup>148</sup>.

Alimentata da problemi che investono la società nel suo complesso, la polemica antigesuitica esce dall'ambito del confronto — e scontro — delle idee e acquista inevitabilmente un rilievo pubblico con significato politico. In ogni caso il problema dell'istruzione si collega con quello della sorte dei beni ecclesiastici acquisiti mediante la soppressione degli Ordini religiosi, e del loro impiego da parte dello Stato: ciò non soltanto nell'azione di governo dei sovrani illuminati — da Caterina di Russia fino a Giuseppe II d'Austria —, ma anche nelle riflessioni e nelle discussioni dei giurisdizionalisti, dei giuspubblicisti e, in generale, degli esponenti della nuova filosofia. « Alcuni scrittori pubblici — commenta d'Holbach — hanno ritenuto che, per il bene dello Stato, i sovrani debbano espropriare le ricchezze un tempo donate con larghezza ai ministri della religione. Almeno è certo che queste immense ricchezze, messe a disposizione di un governo equo, gli consentirebbero di sovvenire ai bisogni dei poveri e di creare un gran numero di istituzioni utili e conformi allo spirito di una religione sociale »<sup>149</sup>. In particolare, « le cospicue entrate del clero consentiranno sempre a un governo sollecito di fondare scuole di morale e di ben ricompensare tutti coloro che *sotto i suoi occhi* si occuperanno dell'istruzione della gioventù »<sup>150</sup>.

Anche nel programma perseguito da Giuseppe II d'Austria con febbrile impazienza e rigorosa coerenza, destinato ad investire ogni attività dello Stato e ogni aspetto della vita civile al punto che lo si è potuto definire « totalitario »<sup>151</sup>, le esigenze pratiche e concrete di una politica economico-amministrativa accentratrice trovano nell'orientamento antiec-

<sup>147</sup> Ivi, p. 233.

<sup>148</sup> Ivi, pp. 235-7.

<sup>149</sup> [P. H. T. d'Holbach], *Ethocratie*, ediz. cit., pp. 111-2 (anche per il riferimento esplicito alle iniziative di Caterina di Russia).

<sup>150</sup> Ivi, p. 197 (corsivo aggiunto).

<sup>151</sup> Cfr. F. Fejtö, *Un Habsbourg révolutionnaire, Joseph II. Portrait d'un despote éclairé*, Paris 1953, p. 205.

clesiastico non soltanto una giustificazione ideologica, ma anche un effettivo punto d'incontro con la denuncia illuministica dei mali prodotti dal fanatismo, dall'intolleranza e dalla superstizione. È vero che nei programmi politici del sovrano austriaco non è da vedersi l'applicazione immediata delle idee *philosophiques*, perché — come è stato dimostrato<sup>152</sup> — le affermazioni più radicalmente illuministiche che gli sono state attribuite (« dal mio avvento al trono ho fatto della filosofia la legislatrice del mio impero », ecc.<sup>153</sup>) risultano, se non completamente, almeno in buona parte apocriefe. Ma anche tenuto conto che l'immagine di ottimismo e di entusiasmo illuministico fa parte del bagaglio del « falso Giuseppe II », nondimeno si deve convenire che la politica del sovrano viennese è coerente con l'*esprit des lumières* nella misura in cui il suo orientamento anticlesiastico, antinobiliare e di condanna delle irrazionalità del passato risulta conseguente con (quando non addirittura sollecitato da) la sua peculiare concezione assolutistica. La massima responsabilità dell'autorità sovrana contempla e prescrive un preciso ruolo educativo nei confronti dell'intera società.

<sup>152</sup> Cfr. D. Beales, *The false Joseph II*, in « The Historical Journal », XVIII (1975), 3, pp. 467-495, che dimostra come buona parte di quanto pubblicato nel volume *Neugesammelte Briefe von Joseph II. Kaiser der Deutschen* (Costantinople [Vienna] 1790) abbia carattere spurio. Questa raccolta, da cui hanno tratto citazioni molti storici e soprattutto Padover, accreditava l'immagine di un sovrano « more liberal, tolerant, anti-aristocratic, anti-clerical, and much more free-thinking, than he actually was »; egli, « it must be understood, did not say that he had made philosophy the legislator of his empire, and was sceptical of many of the general propositions of Enlightened wisdom, especially those associated with French thinkers ». Naturalmente è lo stesso Beales ad ammettere (p. 493) che il problema della pur necessaria revisione si pone in termini di correzione più che di capovolgimento dell'immagine di Giuseppe II.

<sup>153</sup> Apocriefi sono appunto da considerarsi i passi delle lettere al cardinale Franz von Herzan e a Gottfried Van Swieten, effettivamente riportati con molto rilievo soprattutto da S. K. Padover (*Joseph II, l'empereur révolutionnaire, 1741-1790*, cit., pp. 181 e 168): « dal mio avvento al trono ho fatto della filosofia la legislatrice del mio impero ... Poiché detesto la superstizione e le dottrine sadducee, voglio liberarne il mio popolo; a questo fine cacerò i monaci e sopprimerò i loro monasteri ... Essi andranno a lamentarsi a Roma che io attento ai diritti di Dio ... È ad essi che dobbiamo la degradazione dello spirito umano. I principi dell'organizzazione monastica si oppongono direttamente ai lumi della ragione. In luogo dei monaci voglio avere dei preti che predichino non già le favole dei santi, ma il Santo Vangelo e la morale. E farò in modo che l'edificio che ho costruito per la posterità sia durevole ». E ancora: « il fanatismo non sarà più ormai conosciuto nei miei Stati se non per il disprezzo che suscita. Nessuno sarà più esposto a molestie a causa delle sue credenze religiose; nessun uomo sarà più obbligato a professare la religione di Stato se essa è contraria alle sue credenze e se egli ha altre

Ma già vari decenni prima, in un breve scritto di Voltaire, *La voix du sage et du peuple* (1750), il grande progetto illuministico di educazione pubblica in un intero paese sembra fondersi con l'idea assolutistico-illuminata dalla funzione civilizzatrice di un principe-filosofo. Le prerogative dell'assolutismo sovrano sono qui evocate per richiamare la responsabilità di chi governa nei confronti di tutti i cittadini: « la bontà di un governo consiste nel proteggere e nel contenere in egual misura tutte le attività dello Stato. Un governo non può essere buono, se non vi è un unico potere »<sup>154</sup>. Questo potere non deve arrestarsi di fronte ad alcun « abuso pregiudizievole » per il bene pubblico, come può essere la mancata utilizzazione dei beni ecclesiastici, che sono da considerarsi parte del patrimonio dello Stato: « la ragione ci insegna che un principe deve essere il signore assoluto di tutto il clero, senza restrizione alcuna, perché anche il clero fa parte dello Stato; e come il padre di famiglia assegna al precettore dei suoi figli le ore di lavoro e le materie di studio, così il principe può imporre a tutti gli ecclesiastici, senza eccezione, tutto ciò che abbia un rapporto anche minimo con l'ordine pubblico »<sup>155</sup>. Se il fine è il bene comune e la felicità, e il criterio è quello dell'utilità pubblica a cui tutti devono contribuire (anche perché « più un popolo è laborioso, più è ricco »), la guida è riconosciuta nei « filosofi », che « parlano a solo vantaggio della ragione e dell'interesse pubblico » e « rendono un servizio al principe distruggendo la superstizione, che è sempre la nemica dei principi »<sup>156</sup>. Ma la battaglia della cultura dei Lumi contro la superstizione è anche una battaglia a favore dell'unità dello Stato e del potere sovrano, perché contribuisce ad eliminare ciò che può suscitare opposizione tra il principe e il suo popolo<sup>157</sup>. In defi-

idee sul modo migliore di assicurarsi la benedizione del cielo. Il mio impero non sarà più in avvenire il teatro di un'abominevole intolleranza ». « La tolleranza è il risultato di questa benefica diffusione delle conoscenze che oggi illuminano l'Europa, grazie alla filosofia e alle iniziative di grandi uomini ... E una prova convincente del progresso dello spirito umano che si è aperto nuovamente e audacemente una via attraverso i domini della superstizione, quella stessa via tracciata secoli addietro da Zoroastro e Confucio e che, fortunatamente per il genere umano, è ora diventata quella dei sovrani ».

<sup>154</sup> *La voce del saggio e del popolo*, in Voltaire, *Scritti politici*, cit., p. 433.

<sup>155</sup> Ivi, p. 435.

<sup>156</sup> Ivi, p. 436.

<sup>157</sup> *Ibidem*: « la superstizione è la più mostruosa nemica del genere umano; quando domina l'animo di un principe gli impedisce di fare il bene del suo popolo; quando domina un popolo lo mette contro il suo principe ».



nitiva « un principe filosofo sa bene che, quanto piú la ragione farà progressi nel suo Stato, tanto minor male vi faranno le dispute, le polemiche teologiche, il fanatismo, la superstizione »<sup>158</sup>. L'ideologia laica dei Lumi si traduce in modo compiuto in un programma politico di educazione civile.

Con accenti non dissimili, eco di una visione positiva e insieme suggestiva del *vero dispotismo*, si esprime dal canto suo l'illuminista milanese Giuseppe Gorani. Senza il rinnovamento della cultura, egli osserva, senza l'opera di letterati e filosofi sostenitori delle nuove idee, « ognuno divenuto sarebbe schiavo del clero, e sottomesso ad una legislazione oscura, confusa, che ad onta di ogni buona intenzione dei sovrani avrebbe accresciuto il tirannico e arbitrario potere dei giudici »; e conclude: « le scienze, le lettere e le belle arti ebbero in ogni tempo la forza di abbattere la superstizione e di raddolcire i costumi delle nazioni. Quelle che piú le coltivarono si resero le piú forti, di modo che, quasi in ogni clima, l'epoca delle filosofiche cognizioni fu quella della prosperità dello Stato; epoca tanto piú interessante, che debellando la tirannia, figlia dell'ignoranza, ed i governi licenziosi, aiutò ad introdurre la libertà giusta e ragionata, o il *vero dispotismo* »<sup>159</sup>.

A fondamento dell'accordo fra potere e cultura illuminata, fra sovrani e pensiero riformatore, v'era un impegno civile e politico contro l'ignoranza e l'intolleranza, contro un'immagine del mondo non rischiara-  
 rata dalla luce della ragione. Ma se i programmi dei principi riformatori potevano contare sulla favorevole disponibilità dell'opinione pubblica *éclairée*, alla cultura conservatrice e maggiormente legata ai valori della tradizione — in particolare all'apologetica<sup>160</sup> — non sfuggiva la pericolosità di un accordo ideologico tra potere assoluto e cultura dei Lumi, come documentano le iniziative di critica e di opposizione a questo aspetto centrale dell'assolutismo illuminato e alla sua temuta funzione « disgregatrice ». Mentre l'*Encyclopédie* aveva tessuto, nell'articolo « Prusse », l'elogio di Federico<sup>161</sup>, ancora dopo l'Ottantanove da parte dei critici cattolici ci si preoccupa, come nel caso di Luigi Mozzi, di denunciare *I progetti degl'increduli a danno della religione, disvelati nelle opere*

<sup>158</sup> Ivi, p. 437.

<sup>159</sup> [G. Gorani], *Il vero dispotismo*, cit., t. I, pp. 105 e 189-190.

<sup>160</sup> Sull'apologetica cfr. A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna 1966.

<sup>161</sup> Cfr. ediz. cit., t. XIII (1774), pp. 494-5.

di Federico il Grande re di Prussia e verificati dall'Assemblea Nazionale de' Francesi<sup>162</sup>. La linea di continuità che non per caso viene colta tra le idee del sovrano illuminato e quelle della Rivoluzione, è già di per sé significativa, nell'ottica di questo e di altri scritti di analoga ispirazione, di un diabolico disegno di sovversione da esorcizzare. In questa selezione di passi tratti dalle opere del sovrano prussiano, abbondantemente e puntigliosamente commentati, Mozzi lamenta tra l'altro che negli scritti di Federico sia stato accolto il principio, caro ai « capi della miscredenza » e ai « filosofi », dell'estensione del « metodo delle scienze esatte » alla teologia, alla politica e alla giurisprudenza, con la conseguenza che, « volendo che tutte queste siano matematicamente espresse, provate, calcolate, ne nasce un fatale pirronismo in ogni genere »<sup>163</sup>. In effetti affermare che, « in una parola, la storia della Chiesa ci presenta l'opera della politica, dell'ambizione e degli interessi dei preti » e che « la religione non è necessaria alla società civile e tende a distruggerla » (come si legge nell'« Avant-propos » dell'*Abrégé de l'Histoire ecclésiastique de Fleury* [1766] e in *Pensées sur la religion*<sup>164</sup> di Federico di Prussia) non poteva non scatenare la reazione dell'inquisizione romana<sup>165</sup>. Erano affermazioni come queste, e altre simili, sparse un po' dovunque nelle opere di Federico, a portare acqua al mulino degli avversari dei Lumi; su altre invece, entusiasticamente condivise dai riformatori e dai sostenitori delle nuove idee, che vi riconoscevano l'alto magistero del Voltaire della tolleranza<sup>166</sup>, non per caso cadeva il silenzio, come su questa che si legge in chiusura dei *Mémoires pour servir à l'histoire de la Maison de Brandebourg*: « tutte queste sette — con allusione alle varie confessioni operanti sul suolo di Prussia, e agli stessi Gesuiti, ivi accolti e rispettati — vivono qui in pace e contribuiscono nello stesso modo alla felicità dello Stato. Non vi è nessuna religione che in fatto di morale si

<sup>162</sup> È il titolo della terza edizione, corretta e accresciuta dall'autore (Assisi, O. Sgariglia, 1791). La prima edizione era uscita anonima, nello stesso anno, con titolo altrettanto eloquente: *I progetti degl'increduli sulla distruzione dei beni ecclesiastici disvelati nelle opere di Federico il Grande re di Prussia*.

<sup>163</sup> Ivi, p. vi della 1<sup>a</sup> ediz.

<sup>164</sup> Cfr. in *Supplément aux oeuvres posthumes de Frédéric II roi de Prusse*, Cologne 1789, rispettiv. t. VI, p. 28 e t. II, cap. XV.

<sup>165</sup> Su questo si veda anche F. Venturi, *Settecento riformatore. II: la chiesa ecc.*, cit., p. 301.

<sup>166</sup> Sul rapporto fra tolleranza religiosa e libertà civile nella filosofia di Voltaire si veda Pietro Rossi, *Voltaire e la tolleranza*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », Classe di Scienze Morali, vol. 113 (1979), fasc. I-II, pp. 13-32.

discosti molto dalle altre: così che possono essere considerate tutte eguali dal Governo; il quale, di conseguenza, lascia a ciascuno la libertà di andarsene in cielo per la strada che preferisce: che sia un buon cittadino è tutto ciò che gli si chiede. Il falso zelo è un tiranno che spopola le province; la tolleranza è una madre affettuosa che si prende cura di esse e le fa prosperare »<sup>167</sup>. Nel pensiero di Federico il tema della felicità si coniugava dunque apertamente con la virtù della tolleranza<sup>168</sup>.

Ai critici del *souverain éclairé* sembravano sfuggire, tra l'altro, certe pagine del suo *Examen de l'Essai sur les préjugés* (1770), in cui la denuncia tutta illuministica dei danni della superstizione non si accompagna all'abituale invettiva anticlericale<sup>169</sup>, e nelle quali si tende anzi a dimostrare come le negative conseguenze dell'intolleranza religiosa, pur indiscutibili, non sarebbero superiori agli effetti devastanti di una radicale applicazione — ove avvenisse — di certe idee di « un philosophe enthousiaste et fanatique ». Contro la « vanité de l'esprit philosophique » che costruisce immagini del mondo ben diverse dalla realtà, l'esperienza dimostra che « les préjugés sont la raison du peuple » e che « la maggior parte delle opinioni umane è fondata su pregiudizi, miti, errori e imposture »<sup>170</sup>. Se la realtà degli uomini è fatta d'« imagination », di « merveilleux », di « mystérieux » e di « préjugés de la superstition »; se questa è, per loro, la vera dimensione della realtà, a cui li si può sottrarre solo con discrezione e nei tempi e modi più adatti, perché allora strapparli con la violenza alle loro illusioni, se sono proprio queste a renderli felici?<sup>171</sup>. Quando la *philosophie* pretende di

<sup>167</sup> In *Oeuvres*, cit., t. I, pp. 298-9. Cfr. anche il *Testamento politico* del 1752, trad. it. parziale in P. Gaxotte, *Federico II re di Prussia*, cit., pp. 290-2. Sulla condizione degli ebrei nella Prussia federiciana cfr. P. Baumgart, *Die Stellung der Jüdischen Minorität im Staat des aufgeklärten Absolutismus*, in « Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie », N. F., XXII (1980), Heft 3-4, pp. 227-245.

<sup>168</sup> « All'instaurazione della felicità sulla terra — scriveva Paul Hazard — doveva contribuire una virtù: una virtù nuova, quella della tolleranza » (cfr. *La crisi della coscienza europea*, cit., vol. II, p. 376).

<sup>169</sup> Che l'atteggiamento anticlericale e anticlericale (scarsamente rilevato dal Meinecke) costituisca una delle più tipiche costanti del pensiero di Federico di Prussia, e che anche su questo si misuri la convergenza con Voltaire e in generale con l'illuminismo, è stato opportunamente osservato da R. Fubini nella Nota introduttiva all'*Anti-Machiavelli* (in Voltaire, *Scritti politici*, cit., Appendice, p. 998).

<sup>170</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, in *Oeuvres*, cit., t. II, pp. 296-300.

<sup>171</sup> Ivi, pp. 298-303.

estirpare il culto stabilito da una lunga consuetudine, di aprire d'un colpo gli occhi alla *multitude*, di liberarla all'improvviso dal giogo della superstizione distruggendone gli antichi pregiudizi, non può però garantire che, così facendo, nel giro di breve tempo altri nuovi pregiudizi non rinascano e nuovi errori non si ricreino e diffondano: perché « da sempre l'errore ha dominato il mondo; e dal momento che una cosa così costante può essere considerata come una legge generale della natura, v'è da concludere che ciò che è stato sempre egualmente sarà sempre »<sup>172</sup>. A nulla servirebbe escludere totalmente gli ecclesiastici dall'educazione dei giovani e sostituirli con i « filosofi », se poi questi ultimi pretendono di avere, col dovere di criticare l'intolleranza altrui, anche il diritto d'imporre le opinioni proprie; ed è pur sempre « una violenza mandare i giovani alla scuola della religione naturale, quando i loro padri vogliono che essi siano cattolici come loro »: violenza non diversa da quella che nelle scuole di Francia esercitavano i cattolici nei confronti dei seguaci del « catéchisme de Calvin ». Che differenza può esservi tra un ecclesiastico intollerante e un filosofo persecutore? « Un philosophe persécuteur seroit un monstre aux yeux du sage »<sup>173</sup>.

Contrariamente alle apparenze, non si tratta di un radicale mutamento di rotta nell'orientamento di Federico di Prussia<sup>174</sup>; non si tratta di un divorzio tra il *souverain éclairé* e l'ideale laico della *philosophie*, ma di un rinnovato tentativo di riaffermare il principio della tolleranza attraverso la mediazione tra *raison philosophique* e *raison politique*. L'ideale resta sempre il medesimo: che la religione diventi « une matière de spéculation, indifférente pour les moeurs et pour le gouvernement »; solo così « la superstition diminueroit et la tolérance deviendroit de jour en jour plus universelle »<sup>175</sup>. Ma perché ciò sia, il dominio della ragione politica non deve cedere totalmente alle suggestioni della ragione filosofica, bensì accoglierne criticamente le indicazioni. « Non si può far del bene alla propria patria solo rovesciando e sconvolgendo completamente

<sup>172</sup> Ivi, pp. 303-5.

<sup>173</sup> Ivi, pp. 306-7.

<sup>174</sup> Per la tormentata vicenda intellettuale di Federico e per le tensioni etico-politiche del suo pensiero, si vedano le pagine che gli dedica F. Meinecke, *L'idea della ragione di stato nella storia moderna*, cit., pp. 279-347; cfr. anche il rapido profilo tracciato da E. Sestan, *Fridericus rex e Ancora su Federico il Grande. Uno studio tedesco sul suo tirocinio politico*, in *Europa settecentesca e altri saggi*, Milano-Napoli 1951, pp. 47-59 e 60-72. Ma per i fondamenti dell'idea di Stato e di governo in Federico si veda al cap. IX.

<sup>175</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., p. 309.

l'ordine stabilito », né solo operando come certi « chirurgiens qui ne savent faire que des amputations »; anziché rovesciare e distruggere « l'antico edificio gotico » della Chiesa, si tratta invece di rinnovarlo depurandolo di tutto ciò che serve di alimento all'« imbécillité publique »<sup>176</sup>. Ragione filosofica e ragione politica possono intendersi e insieme procedere nella prospettiva illuministica di felicità umana e di modernizzazione della società solo a patto che le virtù della *philosophie* e quelle del *gouvernement* siano del pari la moderazione, l'umanità, la giustizia e la tolleranza<sup>177</sup>. In modo sicuramente ingenuo — e tuttavia avvertendo la necessità di una mediazione pratica dei radicali obbiettivi illuministici di educazione ed emancipazione civile — si affaccia in Federico la convinzione che le prospettive di miglioramento dei costumi suggerite dalle *lumières* debbano necessariamente inquadrarsi in una visione relativistica e storica del perfezionamento degli uomini, delle società e degli stessi ordinamenti politici. Una considerazione più consapevole di tutto ciò — mediante la quale le forme illuminate dello stesso assolutismo potevano trovare, sia pure a posteriori, una loro positiva funzione e storica giustificazione — si avrà certamente più tardi, come testimonia, fra gli altri, un professore di Gottinga, Christoph Meiners, il quale nel 1789 scrive che « se si può presupporre che tra i popoli europei aumentino sempre rischiaramento [*Aufklärung*] e miglioramento dei costumi, si può sperare con certezza che tutte le costituzioni si perfezioneranno nello stesso rapporto e che contemporaneamente scompariranno gli errori delle forme di governo, così come quelli delle leggi e dei sistemi dottrinari. Rischiaramento e virtù sono alleati del dispotismo e dell'anarchia tanto poco quanto la superstizione e la barbarie, e le nostre costituzioni sono destinate a migliorare sempre più, *per quanto sempre possano essere differenti da quelle in cui generalmente si crede vi siano al massimo grado libertà e pubblica felicità* »<sup>178</sup>.

<sup>176</sup> Ivi, p. 308.

<sup>177</sup> Ivi, p. 307.

<sup>178</sup> C. Meiners, *Historische Betrachtungen über die Entstehung des bürgerlichen Regiments*, in « Göttingischen Historisches Magazin », 1789: cfr. trad. it. in G. Valera (a cura di), *Scienza dello Stato e metodo storiografico nella Scuola storica di Gottinga*, cit., pp. 208-9 (corsivo aggiunto).

3. - ORGANIZZAZIONE DELLA CULTURA E CONTROLLO DELLA SUA DIFFUSIONE. LE ISTITUZIONI EDUCATIVE DELL'ASSOLUTISMO ILLUMINATO.

La compatibilità di potere assoluto e libertà individuale di coscienza e di pensiero, come idea che si afferma e diffonde nell'Europa continentale tra Seicento e Settecento, non esaurisce il problema dei rapporti tra cultura e potere nell'assolutismo illuminato. Le teorie giusnaturalistiche che negano l'origine divina dell'autorità, giustificando invece quest'ultima sulla base del consenso, svolgono una funzione mediatrice oggettivamente importante fra potere politico e opinione pubblica; la possibilità di influire su quest'ultima si rivela in tal modo di grande rilievo politico. Le stesse relazioni tra "intellettuali" e potere divengono sempre più un problema di natura politica, la cui importanza non sfugge, del resto, né ai primi né al secondo. Il ruolo sociale che in tal modo *gens de lettres* e *philosophes* vanno sempre più assumendo nella società del Settecento, pone inevitabilmente l'esigenza di definire e organizzare il rapporto fra potere assoluto e cultura della ragione.

In un mondo storico segnato dalla logica accentratrice e unificatrice dell'assolutismo illuminato, gli istituti di istruzione e di diffusione della cultura, soprattutto le Università e le Accademie, tendono sempre più ad assumere le caratteristiche di organismi controllati (direttamente o indirettamente) dallo Stato, e a perdere quelle, tradizionali, di organismi corporativi. In questa prospettiva vanno misurati i difficili equilibri fra le aspirazioni illuministiche in senso lato e il criterio operativo dell'utilità pubblica, e quindi i tentativi di conciliazione tra rafforzamento del potere ed emancipazione intellettuale e civile della società. Che poi la risposta del potere assoluto alla domanda globale dell'illuminismo abbia privilegiato maggiormente la formazione delle nuove *élites* dei funzionari di governo, della burocrazia, dell'amministrazione, della diplomazia, secondo le necessità pratiche così della macchina statale come del progetto sociale dell'assolutismo illuminato e della sua stessa « ragione politica », non toglie che il potere assoluto abbia perseguito consapevolmente un disegno conforme alle esigenze avanzate, se non dall'utopia e dal radicalismo illuministici, sicuramente dai gruppi sociali della borghesia e della nobiltà illuminata; e abbia comunque tentato di creare, con maggiore o minore fortuna, un'immagine di disponibilità alle aspirazioni del nuovo pensiero.

L'identificazione del pubblico, dell'opinione pubblica, come

destinatario naturale e privilegiato dell'attività del mondo intellettuale, dei *gens de lettres* e dei *philosophes*, acquista certamente il significato di un intervento — diretto o indiretto che sia — sulle complesse articolazioni della società civile. La coscienza della destinazione civile intrinseca alla funzione rischiaratrice e progressiva delle *lumières*, di cui gli uomini colti si considerano i naturali portatori e promotori, sta a fondamento della rivendicazione, tutta illuministica, della dignità e dell'autonomia della cultura. L'esigenza avanzata da d'Alembert nel suo *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*<sup>179</sup>, di stabilire le relazioni tra *gens de lettres* e *grands* su un piano di eguaglianza<sup>180</sup>, sottintende appunto il riconoscimento della società civile come naturale destinataria sia dell'attività della cultura sia dell'intervento del potere. D'Alembert innesta quell'esigenza su un piano essenzialmente morale e su una concezione eminentemente individualistica, attenta a non sovvertire modi e valori di una tradizione intellettuale che permea ancora profondamente la cultura illuministica<sup>181</sup> e dalla quale non è immune, in fondo, lo stesso Diderot. Alla luce di ciò va considerata, per un verso, la denuncia, da parte di d'Alembert, dei « principali inconvenienti del sistema di relazioni tra potenti e intellettuali », dello spirito « cortigiano » che ha alimentato quei rapporti in passato e ancora li alimenta al presente, e per altro verso, la denuncia degli abusi del potere nei confronti della cultura<sup>182</sup>. Tuttavia qui non si trova l'idea che la cultura possa e debba produrre un modello alternativo rispetto all'assetto sociale e politico nell'ambito del quale essa pur pretende di operare criticamente; né del resto ve la si deve cercare, nonostante nell'*Essai* si possa misurare —

<sup>179</sup> J.-B. d'Alembert, *Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti*, a cura di F. Brunetti, Torino 1977<sup>2</sup>. Il *Saggio* è del 1753.

<sup>180</sup> Ivi, p. 34: « se quei rapporti non giungono alla familiarità e persino alla uguaglianza perfetta, al di fuori della quale ogni rapporto è senza dolcezza e senza anima, la distanza umilia, perché saranno frequenti le occasioni in cui verrà avvertita ».

<sup>181</sup> Su questo cfr. anche F. Brunetti nell'Introduzione al cit. *Saggio* del d'Alembert, p. xxxii.

<sup>182</sup> J.-B. d'Alembert, *Saggio ecc.*, cit., p. 55: « una protezione malintesa infatti è una vera guerra che si fa ai talenti »; e p. 47: « ma gli uomini sono così attenti a cogliere tutto ciò che può renderli superiori ai loro simili, che un favore accordato è considerato di solito come un titolo: una presa di possesso di colui che viene obbligato, un atto di sovranità di cui si abusa per mettere alle proprie dipendenze qualche sventurato. Si è molto scritto, e con ragione, contro gli ingrati, ma si sono lasciati quieti i benefattori, e questo è un capitolo che manca alla storia dei tiranni ».

come è stato osservato — la peculiarità e quasi unicità della « nascente intelligencija dei lumi », e cioè del gruppo francese, rispetto agli atteggiamenti e alle scelte degli « intellettuali » nell'intera Europa settecentesca<sup>183</sup>. L'impegno civile della cultura, che postula il reciproco riconoscimento di coloro che operano nel mondo intellettuale, e quindi anche la loro unione, identifica infatti nella filosofia e nella letteratura l'ambito e l'oggetto specifico (se non programmaticamente esclusivo) di questo impegno. La rivendicazione della libertà degli intellettuali nel trattare direttamente e incondizionatamente tale oggetto ne stabilisce però anche l'incommensurabilità con l'oggetto proprio della politica, prerogativa incontestata — almeno in termini immediati e diretti — dell'autorità e del potere<sup>184</sup>. Felici gli « intellettuali » — scrive d'Alembert — « se riconoscessero che il mezzo più sicuro per farsi rispettare è di vivere uniti, se è possibile, e in certo modo chiusi in se stessi; con questa unione essi giungeranno senza difficoltà a dettare legge al resto della nazione in materia di gusto e di filosofia; la vera stima è quella che è distribuita da uomini degni di essere stimati essi stessi; la ciarlataneria invece è una farsa che degrada lo spettatore e l'autore, mentre la sete di fama e di ricchezza è una delle cause che contribuiranno maggiormente fra noi alla decadenza delle lettere »<sup>185</sup>. L'elogio tributato a Federico di Prussia, a conclusione dell'*Essai*, serve solo a confermare che, anche per d'Alembert, autonomia della cultura e libertà intellettuale non pongono in modo automatico l'esigenza di un modello politico radicalmente alternativo rispetto all'assolutismo illuminato<sup>186</sup>.

<sup>183</sup> Cfr. F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 150-1.

<sup>184</sup> Che la difficoltà o incapacità dei « philosophes » ad affrontare direttamente i temi della politica fosse piuttosto il « controeffetto di una diversa e nuova strategia politico-culturale, di una differente dislocazione del problema politico dello Stato in relazione al più generale programma di rinnovamento della società e della cultura » è sostenuto da F. Brunetti (*"Philosophie" e legittimazione. Confronto Diderot-Holbach*, in « Materiali filosofici », 6 (1981), pp. 98-9). Ciò presuppone, appunto, una strategia mirata alla « società civile » in quanto distinta dalla « società politica »; e grazie alla quale la società civile è sì « il luogo deputato a giudicare, e a determinare, la società politica » (ivi, p. 99), ma non immediatamente, direttamente e automaticamente, bensì (come ad esempio in d'Holbach) attraverso l'autorità legislatrice di un'etica laica a cui la politica debba essere subordinata, e che può polarizzarsi sulla figura suggestiva e mediatrice del principe illuminato.

<sup>185</sup> J.-B. d'Alembert, *Saggio* ecc., cit., p. 55.

<sup>186</sup> Ivi, p. 54: « il suo gusto per le scienze e per le arti è tanto più illuminato, tanto più vero, tanto più lodevole, in quanto non prevale sulle sue più importanti preoccupazioni ed egli sa essere re prima di ogni altra cosa. Anche gli elogi che riceve non sono limitati al consenso dei suoi sudditi; approvati da tutta



L'autonomia della cultura come pensiero critico — che nel celebre *Esquisse* di Condorcet evolverà verso una compiuta e ottimistica idea dell'illimitata perfettibilità umana in ogni campo — non è soltanto uno dei temi più qualificanti della nuova filosofia, ma anche la condizione prima di progresso civile. Entro questa sfera, la cui legittimità non viene contestata dal potere illuminato, le istanze della società civile possono riconoscersi, confrontarsi, integrarsi; e così rappresentare un modello dinamico di fronte al quale la cultura illuministica non riesce a risolvere una caratteristica sfasatura: da un lato l'idea che a tale modello chi governa debba ispirarsi (quando a prevalere siano ragioni etiche o utilitarie, o tutte queste assieme), dall'altro che ad esso possa ispirarsi (quando a prevalere siano motivazioni riguardanti propriamente la sfera politica). Ed è inevitabile che questa difficoltà ad assorbire in modo automatico la sfera delle ragioni etiche ed economiche in quella delle motivazioni propriamente e immediatamente politiche, costituisca una sorta di denominatore comune alla cultura dei Lumi in generale, dalla penisola iberica alla Russia, dalla Scandinavia all'Italia, sia pure come linea generale di tendenza. L'esigenza normativa preparata e legittimata dall'autonomia della cultura non riesce a configurarsi come un criterio direttivo univoco e costante, rendendo così plausibile la pretesa del potere assoluto di conservare e difendere in concreto ogni prerogativa nella sfera propriamente politica.

Nella fase più matura dello sviluppo settecentesco dell'assolutismo illuminato il potere politico si pone in modo nuovo il problema del controllo della società e del suo sviluppo. Nella dinamica assolutistica lo Stato deve poter controllare la società civile e le manifestazioni della sua progressiva affermazione. Non diversamente che in altre fondamentali espressioni della vita sociale, come nell'economia e nella religione, anche nell'ambito della cultura il potere assoluto è orientato a intervenire secondo il criterio del consenso: vale a dire secondo motivazioni pubbliche riferibili a formule ideologiche — come ad esempio « pubblica felicità » e « pubblica utilità » — capaci di procurare consenso alle iniziative che il potere medesimo ritiene di dover assumere a garanzia della propria unità, autorità, continuità. È da osservare semmai che il pensiero illuministico rende più complesso e insieme più teso il rapporto dialettico che viene inevitabilmente a istituirsi, dall'ultimo Sei-

l'Europa, la cui voce unanime è la pietra di paragone del merito dei sovrani, saranno ratificati anche dal giudizio dei secoli futuri ».

cento a tutto il secolo dei Lumi, tra società e Stato, e quindi tra cultura e potere. Ciò contribuisce, non paradossalmente, a che venga privilegiato il ruolo della cultura nella logica degli interessi dell'autorità politica, non solo ai fini di un controllo esercitabile indirettamente sull'opinione pubblica, ma anche perché un siffatto privilegiato rapporto tende a rendere superfluo il ricorso alla censura, istituto e strumento effettivamente contrastante con gli ideali illuministici. Si creano in tal modo le condizioni di una vera e propria "politica della cultura" da parte dello Stato assoluto: nel senso che la cultura non è piú relegata alla dimensione dei rapporti privati tra intellettuali e sovrani, ma sempre piú viene riconosciuta come componente essenziale e imprescindibile nella vita della società ed anche dello Stato, fra le prerogative e i doveri del quale essa trova così piena legittimazione. Nel contempo, ed in conseguenza della natura sociale che le è propria, lo Stato assoluto la riconosce come insostituibile fattore di mediazione e di razionalizzazione; e ad essa ricorre infatti come ad una tecnica razionalizzatrice e di controllo, secondo le esigenze selettive della « ragione politica ».

Che l'opinione pubblica sia la « regina del mondo » è cosa che si ripete con insistenza nel corso del Settecento; che quella educata dai « buoni libri » governi l'Europa e parli ai sovrani col linguaggio della ragione illuminandoli sui loro doveri lo scrive Louis Sebastien Mercier sul cadere degli anni ottanta<sup>187</sup>; che presso tutti i popoli del mondo non fosse la « natura » a decidere, ma l'« opinione », e che l'opinione pubblica non potesse essere soggetta a costrizione lo aveva affermato Rousseau<sup>188</sup>. Il secolo dei Lumi non ha dubbi sulla fondamentale funzione indirettamente politica dell'*opinion publique* come momento attivo di una valutazione pubblica prodotta dalla riflessione critica nei vari ambiti del sapere. Ma a prescindere dal pur vario modo in cui può venir pensata la relazione tra *opinion* e tipo di costituzione, tra la stessa « puissance de l'opinion » e la formazione di una coscienza civile o addirittura di un'educazione nazionale<sup>189</sup>, sta di fatto che fino al terz'ultimo

<sup>187</sup> L.-S. Mercier, *Notions claires sur les gouvernements*, Amsterdam 1787, pp. IV sgg.

<sup>188</sup> Cfr., oltre alla *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles* (1757-8), anche *Il contratto sociale*, L. IV, cap. VII (pp. 168 sgg. dell'ediz. it. cit.).

<sup>189</sup> Sulla complessità del rapporto tra « opinion » e « opinion publique », tra dimensione soggettiva e dimensione pubblica dell'opinione nello stesso Rousseau (e sul relativo problema della sua manipolazione e direzione politica) si era soffermato L. G. Crocker, *Rousseau et l' "opinion"*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LV (1967), pp. 395-415.

decennio del secolo le *élites* illuministiche contribuiscono oggettivamente — ne siano o meno consapevoli — a favorire presso l'opinione pubblica dell'Europa cosmopolitica quella speciale forma di politica estera dell'assolutismo illuminato che consiste nel propagandare un'immagine credibile e plausibile della sua politica della cultura.

Pertanto, una volta escluso il carattere necessariamente conflittuale del rapporto fra cultura e potere assoluto, il problema di una sua razionalizzazione e pratica traduzione, secondo aspirazioni e obbiettivi che non tradiscano lo spirito illuministico, viene affrontato e in certo senso risolto mediante l'impiego di una peculiare unità di misura. Incommensurabili se posti direttamente a confronto nell'esclusivo dominio della « ragione critica », o nel dominio altrettanto esclusivo della « ragione politica », cultura e potere assoluto possono rivelarsi entità commensurabili se rapportati al criterio suggerito da un sistema di valori generalmente riconosciuto e fondato sul consenso. Il nuovo punto di riferimento, originariamente (e faticosamente) elaborato dalla cultura giusnaturalistica a partire dall'ultimo trentennio del Seicento e prodotto da una teoria già attenta al significato politico della cultura, viene individuato nell'*interesse* della società (dello Stato come comunità civile) e nel concetto-valore di « pubblica felicità ». I doveri che ne derivano, di salvaguardare l'autonomia della cultura e di procurare la felicità dei sudditi, si traducono in una larga autorizzazione per lo Stato ad assumersi compiti crescenti in una più ampia sfera di intervento; ed anzi questa autorizzazione appare come naturale e necessaria applicazione di quei doveri. Al fine di garantire il bene comune e di razionalizzare la sua produzione in un quadro di sviluppo nell'ordine, il potere politico deve assumersi il compito di organizzare lo sviluppo della cultura e di controllarne l'applicazione. In questo senso le iniziative dello Stato assoluto in materia di educazione e di istruzione pubblica, di fondazione e di rinnovamento di istituzioni culturali, di Accademie e di Università, rientrano tutte in un vasto programma perseguito dall'assolutismo illuminato in quasi tutta l'Europa continentale<sup>190</sup>.

L'ideale di una diffusione universale della cultura, innestato sul principio della fondamentale uguaglianza degli individui, convive senza contrasto apparente fin quasi alla fine del secolo dei Lumi con l'idea che

<sup>190</sup> Che non se ne possa escludere nemmeno la Polonia è confermato da B. Leśnodorski, *Les Universités au siècle des lumières*, in *Les Universités européennes du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Genève 1967, pp. 143-159.

la sua utilità sociale debba essere misurata secondo criteri stabiliti dall'autorità politica. Solo in conseguenza di una generalizzazione schematica la storiografia sull'illuminismo potrebbe sostenere che tale idea, traducibile in quella di una tendenziale divisione di compiti tra uomini di cultura e uomini di governo, sia prerogativa eminente (se non addirittura esclusiva) dell'*Aufklärung* rispetto alle *Lumières*; quand'è vero invece che quest'idea pervade tutta l'Europa illuministica, sia pure con quella caratteristica differenza di accentuazioni che dipende dalla complessità e variabilità delle situazioni, dai tempi e dalle circostanze, dalla duttilità del disegno intellettuale di rinnovamento, dalla reale (o apparente) ricettività e disponibilità degli uomini di governo alla nuova cultura.

Un decennio dopo la metà del secolo, Caradeuc de La Chalotais afferma che bisogna « rivendicare per la nazione un'educazione che dipenda solo dallo Stato, perché essa gli appartiene essenzialmente, perché questa nazione ha un diritto inalienabile e imprescrittibile di istruire i suoi membri, perché infine i giovani dello Stato debbono venire educati da membri dello Stato ». « Se si devono preparare dei cittadini per lo Stato, è evidente che l'educazione deve essere conforme alla sua costituzione e alle sue leggi: sarebbe fundamentalmente cattiva se fosse loro contraria; è principio di ogni buon governo che ciascuna famiglia particolare sia regolata sul piano della grande famiglia che le comprende tutte... È allo Stato, alla maggior parte della nazione che bisogna principalmente badare nell'educazione: ... essa ha parimenti per fine che le lettere siano coltivate e che le terre siano ben lavorate; che tutte le scienze e le arti utili siano perfezionate; che la giustizia sia resa e che la religione sia insegnata, che vi siano generali, magistrati, ecclesiastici istruiti e capaci, artisti, artigiani abili, il tutto in una proporzione conveniente. Tocca al governo rendere ogni cittadino felice nella sua condizione, affinché non sia indotto a uscirne »<sup>191</sup>. Al dovere e alla responsabilità di garantire l'istruzione ai cittadini corrisponde il diritto dello Stato assoluto di imporre ruoli ben definiti allo sviluppo sociale mediante un intervento diretto sull'istruzione pubblica: « il bene della società richiede che le conoscenze del popolo non si estendano oltre le sue occu-

<sup>191</sup> L.-R. Caradeuc de La Chalotais, *Essai d'éducation nationale* ecc., cit., rispettivamente pp. 17, 12, 31.

pazioni. Ogni uomo che vive al di là della propria misera occupazione non svolgerà mai il suo compito con passione e pazienza »<sup>192</sup>.

La larga diffusione e la grande influenza del *Saggio* di La Chalotais danno testimonianza del consenso, da parte dell'opinione pubblica *éclairée*, ad almeno quattro elementi che caratterizzano la politica dell'assolutismo illuminato in materia di cultura: la prospettiva utilitaristico-eudemonistica in cui deve iscriversi ogni possibile rapporto fra cultura e potere; l'ideologia laica della cultura, fondata sul razionalistico e illuministico rifiuto di ogni implicazione teologica nella concezione etico-politica dell'uomo, della società, dello Stato; il ruolo primario di quest'ultimo nel controllo dell'organizzazione per la trasmissione del sapere; il carattere pratico, professionale e tecnico-scientifico dell'istruzione che ogni programma educativo deve prevedere, parimenti rispondente all'idea illuministica della cultura, alle esigenze dei nuovi ceti borghesi, e alla volontà del potere politico di mantenere l'ordine sociale mediante la definizione di ruoli, funzioni e competenze specifiche. In verità la fortuna del *Saggio* di La Chalotais dipende dalla circostanza che in esso vengono a raccogliersi in modo organico idee già ampiamente circolanti non solo in Francia ma in tutta Europa; e idee affatto simili si ritrovano ad esempio nel *Saggio sulla pubblica educazione* del Gorani, uscito una decina d'anni dopo<sup>193</sup>. Ma basterebbe ricordare il *Mémoire sur les municipalités* di Turgot, e l'articolo « Education » dell'*Encyclopédie* per constatare l'enunciazione di quei medesimi concetti, pur con accentuazioni e toni diversi. Concretamente legata a un piano di istruzione che investe la società tutta, è ancora — sempre nello stesso periodo — la preoccupazione dell'illuminista Gian Rinaldo Carli, quando lamenta che « in Italia, a dir vero, manca comunemente un sistema ragionato per gli studi »<sup>194</sup>. Il problema naturalmente non riguarda soltanto le Università, a cui semmai l'attenzione è rivolta solo per sottolinearne l'inadeguatezza agli effetti di un illuminato piano generale di educazione civile e sociale: « s'è pensato troppo alle Università, ma queste non servono che per abilitare i giovani all'esercizio delle professioni approvate », e quindi per

<sup>192</sup> Ivi, p. 26.

<sup>193</sup> Sull'affinità delle idee di Gorani e di La Chalotais si era già pronunciato G. B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici italiani del secolo decimottavo*, Torino 1901, pp. 133-166.

<sup>194</sup> G. R. Carli, *Nuovo metodo per le scuole pubbliche in Italia*, pubblicato per la prima volta a Firenze, con falsa data di Lione, nel 1774; cfr. in *Opere*, tomo XVIII, Milano 1787, p. 298.

un piccolo numero di destinatari; « il piú è quello che rimane fuori dalle cure legislative, e questo piú è quello che costituisce la società, e che perciò merita ogni maggior provvidenza »<sup>195</sup>. Il problema è, infatti, « di proporzionare alle classi e alla natura delle persone la qualità d'educazione e di studi ch'è necessaria alla pubblica felicità », tenendo conto che « la moltitudine sembra assai piú sensibile che ragionevole »<sup>196</sup>. Naturalmente anche nel Carli — non diversamente che in La Chalotais e in tanti altri — questo piano è destinato ad abolire le scuole « arbitrariamente dirette » dal clero regolare, dal momento che « per diritto pubblico l'educazione della società al Principe solo particolarmente e direttamente appartiene »<sup>197</sup>. E se l'attenzione di questo riformatore può rivolgersi a un piano stabile di educazione pubblica e di ampio respiro sociale nelle sue varie articolazioni istituzionali (Licei, Accademie, Università), è perché egli presuppone non soltanto che i diritti della coscienza e quelli dell'autorità civile debbano esercitarsi « dentro i propri confini », ma anche che il principio dell'« obbedienza alle leggi dei superiori, e dei sovrani, non è separabile dai doveri del cristiano », al punto che « non può conciliarsi la salute eterna con la indocilità e inobbedienza alle leggi ed alla sovrana autorità »<sup>198</sup>.

Il problema della cultura, e quindi quello dell'educazione e dell'istruzione, si pone al centro dell'attenzione che il potere politico rivolge alla realtà sociale, e alla popolazione come soggetto primario di quella realtà. La stessa idea universalistica dell'educazione si carica di significati e contenuti critici nei confronti delle fonti e delle istituzioni tradizionali del sapere, ma non necessariamente — e soprattutto non deliberatamente — nei confronti di ogni iniziativa del potere illuminato in questa materia. Quell'idea, piuttosto, si svolge dialetticamente all'interno di un generale orientamento della cultura illuministica a procedere col favore del potere politico e ad imporre dall'alto, mediante esso, programmi di riforma e di rinnovamento. La politica di educazione nazionale dei sovrani illuminati si avvale delle competenze che i *philosophes*

<sup>195</sup> Ivi, pp. 298-9.

<sup>196</sup> Ivi, pp. 283-4.

<sup>197</sup> Ivi, p. 285.

<sup>198</sup> Ivi, pp. 397 e 388. Ancor piú chiaro l'orientamento del Carli quando tratta dell'insegnamento della teologia morale, allorché auspica che « i sudditi destinati alla Chiesa abbiano tutti la medesima dottrina, e non abbiano nella opposizione de' pareri e delle scuole da temersi quelle dissensioni e disordini che in tanti paesi sono stati fatali alla Chiesa e all'Imperio ».

offrono liberamente e consapevolmente per il progetto politico e sociale dell'assolutismo riformatore.

È noto che al Diderot del 1774 la condizione di un « *peuple à policer* » sembrava meno soggetta alla « *foule incroyable d'injustices* » che avrebbe inevitabilmente accompagnato la lotta illuministica ai privilegi (e la loro abolizione) presso un « *peuple policé* ». E a proposito di « *peuple à policer* », il suo *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie*, elaborato per Caterina presumibilmente nel 1775-6, appare emblematico sotto diversi profili. Posta l'equivalenza di istruzione, civiltà e dignità dell'uomo, come, per l'opposto, di ignoranza, barbarie e schiavitù — motivo ricorrente del resto in tutta la letteratura illuministica — si afferma che « ciò che riguarda l'educazione pubblica non ha nulla di variabile, nulla che dipenda essenzialmente dalle circostanze. Il fine sarà lo stesso in tutti i secoli: formare degli uomini virtuosi e illuminati »<sup>199</sup>. Il fine dell'educazione è di illuminare circa i doveri di ciascuno e di ispirare l'amore per l'ordine, la giustizia e le virtù pubbliche: « si tratta di dare al sovrano sudditi zelanti e fedeli, allo Stato cittadini utili; alla società individui istruiti, onesti e anche amabili; alla famiglia buoni mariti e buoni padri; alla repubblica delle lettere alcuni uomini di gran gusto, e alla religione ministri edificanti, illuminati e pacifici. Ciò non è cosa di poco conto »<sup>200</sup>. In questo quadro di ordinato e insieme illuminato sviluppo si colloca, conseguentemente, la massima ricompensa cui può aspirare sia chi svolge l'importante « servizio » di trasmissione del sapere, sia chi beneficia direttamente dell'impegno degli insegnanti: la « considerazione pubblica » diventa un valore misurabile in termini di utilità sociale<sup>201</sup>, secondo un criterio di *d i s c i p l i n a* che non può venir sostituito o contraddetto senza turbamenti e disordine. In ogni caso spetta alla pubblica autorità sovrintendere a che tale criterio non venga sconvolto, specialmente nel campo dell'istruzione. Nessuna innovazione o modifica può essere apportata all'ordine degli studi e ai regolamenti senza il consenso espresso dell'autorità politica: « nessun altro ispettore assoluto dell'educazione pubblica che lo Stato; tocca allo Stato nominare, confermare o cambiare il rettore e i direttori, deporre i pro-

<sup>199</sup> D. Diderot, *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie, ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, in *Oeuvres complètes*, ediz. J. Assézat, Paris 1875, t. III, pp. 429 e 439.

<sup>200</sup> Ivi, pp. 429 e 431.

<sup>201</sup> Ivi, p. 432.

fessori, allontanare i ripetitori ... escludere dalle scuole i giovani inetti o viziosi »<sup>202</sup>.

La prospettiva illuministica in materia d'istruzione e di educazione può così venire adattata ai criteri propri del progetto complessivo di disciplina pubblica concepito dallo Stato assoluto e illuminato. Non che in Diderot manchi, naturalmente, l'affermazione di principio tipica di una idea universale dell'istruzione e dell'educazione: « un'Università — egli dice — è una scuola la cui porta è aperta indistintamente a tutti i giovani di una nazione e in cui degli insegnanti stipendiati dallo Stato li iniziano alla conoscenza elementare di tutte le scienze. Dico *indistintamente* perché sarebbe tanto crudele quanto assurdo condannare all'ignoranza i ceti subalterni della società »<sup>203</sup>. Ma il recupero delle classi subalterne deve avvenire secondo una disciplina dei ruoli sociali: « si dovrebbe dare nelle scuole un'idea di tutte le conoscenze necessarie a un cittadino, a partire dalla legislazione fino alle arti meccaniche, che tanto hanno contribuito ai vantaggi e ai piaceri della società; e in queste arti meccaniche comprendo tutte le professioni dell'ultima classe dei cittadini »<sup>204</sup>. Si tratta quindi di razionalizzare, mediante l'istruzione, l'organizzazione della società civile senza che gli effetti della diffusione del sapere producano lo scardinamento delle istituzioni; del resto « la maggior parte di una nazione resterà sempre ignorante, paurosa e di conseguenza superstiziosa »<sup>205</sup>. La condizione del *savant* rimane dunque privilegiata, perché giustificata dalla funzione che gli intellettuali svolgono nella progressiva affermazione del nuovo modello di cultura fondato sull'*Encyclopédie*, sulla vera scienza, sulle conoscenze pratiche e utili, sulla sostituzione dell'*étude des mots* con l'*étude des choses*<sup>206</sup>. Qui la « rivoluzione » in cui Diderot crede è quella operata dalle *lumières* nel dominio della cultura, con i *philosophes* come forza protagonista e traen-

<sup>202</sup> Ivi, pp. 520 e 521.

<sup>203</sup> Ivi, p. 433.

<sup>204</sup> D. Diderot, *Essai sur les études en Russie*, in *Oeuvres complètes*, cit., t. III, p. 421. L'*Essai* è del 1775.

<sup>205</sup> D. Diderot, *Plan d'une Université* ecc., cit., p. 517.

<sup>206</sup> Ivi, pp. 431, 446, 421; « lo spirito umano ha assaporato il suo primo momento di libertà; la futilità degli studi scolastici è riconosciuta; la furia sistematica è caduta; non se ne parla più né di aristotelismo, né di cartesianesimo, né di malebranchismo, né di leibnizianesimo; il gusto della vera scienza regna ovunque; le conoscenze in ogni campo sono state portate ad un grado molto elevato di perfezione » (p. 441).



te, ma in accordo con le iniziative del potere illuminato<sup>207</sup>. In tutto il *Piano* i doveri di chi governa sono richiamati in una prospettiva non radicale ma gradualistica: da un lato sottolineando la necessità di promuovere e diffondere un'opinione pubblica educata ed istruita; dall'altro notando che « la proprietà dei beni e quella della persona, la libertà civile, suppongono buone leggi, e con il tempo portano la coltura delle terre, l'incremento della popolazione, le industrie d'ogni genere, le arti, le scienze, il buon secolo di una nazione »<sup>208</sup>. E anche queste considerazioni vengono direttamente collegate con la condizione privilegiata dei *savants*: « bisogna che una nazione sia molto popolata e molto ricca perché vi siano, senza conseguenze spiacevoli, molti di questi individui che pensano mentre gli altri lavorano »<sup>209</sup>. Ma si finirebbe per negare arbitrariamente la ricchezza delle proposte e il carattere innovativo dello stesso pensiero dei Lumi se si trascurasse di rilevare, in Diderot, l'atteggiamento nuovo con cui si affronta il problema degli istituti di cultura e della loro funzione nella società. Egli ad esempio non nega il valore delle Accademie come espressione della « superiorità riconosciuta degli sforzi riuniti contro l'ignoranza »<sup>210</sup>, come istituti in cui si era potuta misurare la positività dell'accordo tra cultura e potere dall'ultimo Seicento al secolo dei Lumi; ma subordina questi istituti al principio dell'educazione pubblica, e li concepisce come sua naturale manifestazione: « abbracciando tutte le condizioni di un Paese, diffondendo i lumi in ogni parte, il suo [dell'istruzione pubblica] ultimo effetto è la formazio-

<sup>207</sup> Un equilibrato profilo di Diderot politico, volto a recuperare la positività dei rapporti del *philosophe* con l'assolutismo illuminato, non certo in chiave di adesione diretta e incondizionata, ma pur entro la complessità e ricchezza della personalità diderotiana, si ha in F. Diaz, Introduzione a D. Diderot, *Scritti politici*, con le « voci » politiche dell'*Encyclopédie*, cit.

<sup>208</sup> D. Diderot, *Plan d'une Université* ecc., cit., p. 518.

<sup>209</sup> Ivi, p. 519.

<sup>210</sup> *Ibidem*. Interessante l'analogia tra l'origine di un'Accademia e quella della società civile: « che cos'è un'Accademia? Un corpo di saggi che si riunisce autonomamente, così come si è formata la società civile, questa per lottare con maggior successo contro la natura, quella per lo stesso istinto o il medesimo bisogno: la superiorità degli sforzi riuniti contro l'ignoranza. Alla loro origine l'una e l'altra associazione non hanno né codice né leggi. Quella dei saggi sussiste in una sorta d'anarchia fino a che un sovrano, che ne ha presentito l'utilità, la protegge, la stipendia e se ne fa legislatore. Chiamare degli stranieri per costituire un'Accademia di saggi significa trascurare la coltura delle proprie terre e acquistare grano dai propri vicini. Coltivate i vostri campi e otterrete grano ». Tra l'altro è da sottolineare, in questa analogia, l'equivalenza di « ignoranza » e di « natura » come momenti e condizioni di negatività.

ne delle Accademie che continuano a sussistere, rinnovate senza sosta mediante i fondi nazionali. Fondare un'Accademia prima di aver provveduto all'educazione pubblica, è veramente come aver cominciato l'edificio dal tetto », perché infatti « un'Accademia o un corpo di saggi non dev'essere che il prodotto dei lumi giunti a un certo grado di perfezione e di assai larga diffusione »<sup>211</sup>.

Comunque, il progetto di modernizzazione della società secondo la funzione progressiva delle *lumières* e la loro diffusione presso l'opinione pubblica, è anche un problema di disciplina sociale, di *police*, della migliore *police* compatibile con le condizioni reali; ed è perciò anche un problema di modelli storici, da assumere in concreto al fine di dare contenuti determinati al piano di riforma dell'educazione. Se agli effetti della costruzione di un « *pays bien policé* » bisogna guardare principalmente all'Inghilterra perché, senza gli Inglesi, « *la raison et la philosophie seraient encore dans l'enfance la plus méprisable en France* », nell'ambito del continente il modello è la Germania; ed è infatti l'organizzazione tedesca dell'educazione pubblica che Diderot sembra suggerire come esempio alla Russia, quando afferma che « è dunque nei paesi protestanti che bisogna cercare le migliori e le più sagge istituzioni per l'istruzione della gioventù »<sup>212</sup>. Non dunque la cultura cattolica dà l'esempio della migliore organizzazione educativa; ché anzi lo spirito del clero cattolico « è del tutto opposto ai progressi dei lumi e della ragione »<sup>213</sup>. Il carattere laico dell'ideologia illuministica della cultura si traduce qui — come altrove — in una radicale contrapposizione di modelli etico-politici del sapere, più che, come superficialmente potrebbe sembrare, in un'asserzione di principio motivata da una sorta d'intolleranza<sup>214</sup>. Ciò che soprattutto interessa a Diderot è che nel sistema di educazione pubblica non venga lasciato spazio al clero, salvo che nelle scuole della Facoltà di teologia: i membri delle comunità ecclesiastiche non devono essere autorizzati a ricoprire il ruolo di insegnanti, perché « essi sono rivali,

<sup>211</sup> Ivi, p. 519.

<sup>212</sup> D. Diderot, *Essai sur les études en Russie*, cit., p. 416. Praticamente tutto il *Saggio* è dedicato all'analisi dei sistemi di istruzione in Germania.

<sup>213</sup> Ivi, p. 415.

<sup>214</sup> *Ibidem*: « il ne s'agit pas dans cette question d'examiner s'il n'a pas existé dans les pays catholiques, des très-grands hommes depuis la renaissance des lettres; mais si le grand nombre, si le corps de la nation est devenu plus éclairé et plus sensé: car le privilège du petit nombre de grandes têtes consiste à ne pas ressembler à leur siècle, et rien de leur part ne peut faire loi ».

per la loro stessa condizione, del potere secolare, e la morale di questi rigoristi è gretta e triste »<sup>215</sup>. L'illuminismo di Diderot converge, a questo proposito, con gli interessi dell'assolutismo illuminato: ne condivide uno dei motivi piú caratteristici quando riconosce che la funzione del clero — ciò per cui mette conto di autorizzarne la presenza e l'attività nello Stato — è semmai quella di contribuire, combattendo l'ateismo, all'aggregazione e alla disciplina sociale, ad un equilibrio ritenuto utile per l'intera comunità: « je ne conserverais donc pas des prêtres comme des dépositaires de vérités — si dice infatti — mais comme des obstacles à des erreurs possibles et plus monstrueuses encore; non comme les précepteurs des gens sensés, mais comme les gardiens des fous; et leur églises, je les laisserais subsister comme l'asile ou les petites-maisons d'une certaine espèce d'imbéciles qui pourraient devenir furieux si on les négligeait entièrement »<sup>216</sup>.

Redigendo il *Plan d'une Université* Diderot non dimentica certamente la posizione della committente e il regime che la stessa Caterina di Russia rappresenta. È perciò probabile — specie tenendo conto dei nuovi sentimenti politici che egli pure va esprimendo in questo periodo<sup>217</sup> — che Diderot sia indotto da motivi di opportunità a consigliare i « livres classiques » su cui, in concreto, i giovani dovrebbero essere formati nelle quattro Facoltà-modello dell'Università russa. Sta di fatto che tra le letture politiche di base, specialmente nella « Faculté des arts » e nella « Faculté de droit », non si trovano Locke, Montesquieu, e tanto meno Rousseau, ma Hobbes, Burlamaqui e soprattutto il *De officio hominis et civis* di Pufendorf, nella traduzione francese di Barbeyrac<sup>218</sup>. Va notato che questi suggerimenti in tema di cultura politica trovano un collegamento diretto e una giustificazione nel riconoscimento dell'importante funzione svolta dal giusnaturalismo moderno, razionalistico e laico, nel processo di rinnovamento del diritto e delle istituzioni, oltretutto nella formazione della coscienza civile degli individui. È chiaro che Di-

<sup>215</sup> D. Diderot, *Plan d'une Université* ecc., cit., p. 529; e similmente p. 436 e altrove. Si veda comunque ciò che si dice dei rapporti Chiesa-Stato a proposito del piano di studi della Facoltà di Teologia, pp. 510 sgg.

<sup>216</sup> Ivi, p. 517.

<sup>217</sup> Si veda la cit. Introduzione di F. Diaz agli *Scritti politici* di Diderot.

<sup>218</sup> *Plan d'une Université* ecc., cit., pp. 492 e 506. Del *De officio* pufendorfiano si contano del resto due traduzioni commentate in russo, pubblicate a Pietroburgo rispettivamente nel 1724 e nel 1726. Non mancano inoltre, nel *Plan*, riferimenti alla teoria economica della fisiocrazia (ad es. p. 49), anche se si sorvola sulle implicazioni assolutistico-illuminate della teoria politica fisiocratica.

derot privilegia il giusnaturalismo non solo per i contenuti nuovi del diritto e per la critica alla tradizione romanistica implicita nel metodo razionalistico<sup>219</sup>, ma anche per l'ideologia fondamentale espressa dalle teorie etico-politiche del diritto naturale sei-settecentesco: « in Germania — egli osserva — lo studio del diritto di natura e delle genti è assai coltivato. Esso è eccellente per lo sviluppo dei *bons esprits* »<sup>220</sup>. Semmai la critica di Diderot all'ordinamento degli studi nelle Università tedesche riguardava il « metodo barbaro di Wolff », che aveva fatto sí che « si perdesse il buon gusto », e la cui negativa influenza rischiava di far scendere il livello delle Università in Germania fin quasi a quello dell'insegnamento in Francia<sup>221</sup>.

Non è soltanto il *philosophe* a lamentare la persistenza di metodi e contenuti tradizionali nell'indirizzo degli studi delle Università tedesche, anche se sarebbe piú corretto distinguere tra l'apporto di originale mediazione del giusnaturalista e filosofo Christian Wolff, che si misura con la realtà tedesca del primo Settecento, ed il wolffismo come metodo dei suoi ripetitori, come devitalizzata scolastica, vero bersaglio polemico della critica illuminista nell'ultimo Settecento. Nel clima dell'*Aufklärung* l'ordinamento delle Facoltà e la funzione culturale delle Università è oggetto di critica da parte degli stessi riformatori tedeschi, almeno da Thomasius in poi. Significativamente lo stesso Federico di Prussia, che pur non manca di esaltare le Accademie e le Università prussiane per il loro livello qualitativo (specie quelle di Halle e di Francoforte sull'Oder, che possono contare su « aussi bons professeurs que le temps puisse en produire »<sup>222</sup>), riconosce l'opportunità di « quelque réformes nécessaires dans les académies et dans les universités, pour qu'en remplissant la mémoire de la jeunesse, on ne néglige pas la partie du raisonnement, qui est la principale »<sup>223</sup>. E non per caso Federico torna ad esal-

<sup>219</sup> *Plan d'une Université* ecc., cit., ad es. p. 437 per la critica dell'insegnamento delle materie giuridico-politiche in Francia.

<sup>220</sup> *Essai sur les études en Russie*, cit., p. 424.

<sup>221</sup> *Plan d'une Université* ecc., cit., p. 436. In generale, sui programmi d'insegnamento in Francia è ancora utile il classico D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, Paris 1967<sup>o</sup>, parte III, cap. V, pp. 319 sgg.

<sup>222</sup> *Sur l'éducation. Lettre d'un Genevois à Monsieur Burlamaqui, professeur à Genève*, in *Oeuvres de Frédéric II, roi de Prusse*, cit., t. II, pp. 342-3; ma per la denuncia di una certa esosità e scarsa disponibilità di molti professori nei confronti degli allievi, cfr. *ivi*, pp. 344-5.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 353; « le seul reproche qu'on puisse leur faire — precisa Federico

tare l'esempio del « celebre » Thomasius (« Halle a possédé dans les temps précédens un grand homme, fait pour enseigner la philosophie ») del quale « non vi è che da seguire il metodo ed insegnarlo allo stesso modo », semmai accompagnandolo e integrandolo con quello di Locke, contro la tendenza dominante di ripetere meccanicamente e per abitudine il sistema di Wolff, perché i professori « s'en sont rendus les termes familiers et parce que c'est la coutume d'être wolffien »<sup>224</sup>.

Mentre Diderot subordina le Accademie di arti e scienze ad un sistema statale organico di educazione pubblica, i riformatori tedeschi (a cominciare da Leibniz) tendono semmai a recuperare il positivo apporto delle Accademie — specie di Berlino, di Gottinga, di Monaco — contrapponendo la loro funzione di centri di irradiazione delle idee illuministiche alle Università, giudicate strutture incapaci di accogliere, produrre e trasmettere nuova cultura<sup>225</sup>. Individuato nelle Accademie il punto di riferimento per la istituzionalizzazione del nuovo sapere, il vero obiettivo è in realtà l'ammodernamento delle strutture universitarie<sup>226</sup>. In-

riferendosi a coloro che esercitano l'insegnamento — est peut-être qu'ils s'appliquent uniquement à remplir la mémoire de leur élèves, qu'ils les accoutument pas à penser par eux-mêmes, qu'on n'exerce pas d'assez bonne heure leur jugement, qu'on néglige de leur élever l'âme, et de leur inspirer des sentimens nobles et vertueux » (ivi, p. 342). Per quanto riguarda invece lo scarso favore dimostrato da Giuseppe II d'Austria nei confronti delle Università, considerate non come istituzioni deputate ad accogliere e a promuovere il libero dibattito intellettuale, ma utili essenzialmente a preparare i funzionari dell'apparato burocratico statale e amministrativo, cfr. S. K. Padover, *Joseph II, l'empereur révolutionnaire, 1741-1790*, cit., p. 213; e F. Fejtő, *Un Habsbourg révolutionnaire, Joseph II*, ecc., cit., p. 220.

<sup>224</sup> Ivi, pp. 346-7. E però anche qui, nonostante l'evidente ironia implicita in un « doctissimus, sapientissimus Wolffius » inserito in latino nel testo francese, la qualifica di « assurdo » e « inintelligibile » attribuita ad un sistema filosofico mirante a sostituire le « formes substantielles » aristoteliche con le « monades et l'harmonie préétablie », fa pensare certo più alla metafisica di Leibniz che al giusnaturalismo di Wolff.

<sup>225</sup> Su questo, ultimamente, S. Turner, *Riformatori dell'università ed erudizione professorale in Germania (1760-1806)*, in L. Stone et Al., *L'Università nella società*, trad. it. Bologna 1980, pp. 470 sgg.; ed anche C. E. McClelland, *State, society and university in Germany, 1700-1914*, Cambridge Univ. Press 1980, pp. 27-98. Un utile quadro complessivo dei problemi della « pédagogie des lumières » in rapporto alle realtà nazionali dell'Europa settecentesca si ha in G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., pp. 155-196.

<sup>226</sup> Sul fatto che non mancassero iniziative di aggiornamento e ammodernamento di tali istituzioni in Germania, si veda l'importante lavoro di N. Hammerstein, *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten in späten 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972.

fatti il rinnovamento delle Università, specie di Halle e di Gottinga, come effetto delle critiche di un movimento riformatore che opera sia all'interno sia all'esterno di esse, avviene particolarmente in un duplice senso: contenendo o limitando i condizionamenti del dogmatismo teologico sui piani di studio, e aggiornando le discipline tradizionali o introducendone di nuove, orientate a un sapere pratico. Entrambi questi elementi, prodotti dalla circolazione delle idee illuministiche, convergono con la politica di educazione pubblica dell'assolutismo illuminato: ne costituiscono anzi un aspetto caratteristico, unitamente a tutto ciò che può conseguire dalla concezione sostanzialmente mercantile e dagli obbiettivi cameralistici che i sovrani illuminati hanno dei compiti delle Università<sup>227</sup>.

Non certo in contrasto con l'emancipazione illuministica dello stesso concetto di filosofia, che viene sottratta a una mera funzione ausiliaria e propedeutica (alla teologia specialmente, e alla giurisprudenza) e promossa a scienza dei fondamenti, a guida critica nelle discipline supe-

<sup>227</sup> La letteratura sul problema dell'educazione e della diffusione della cultura nell'assolutismo illuminato è ormai consistente, anche se non vastissima. Si segnalano comunque i contributi di G. Klingenstein, *Akademikerüberschuss als soziales Problem in aufgeklärten Absolutismus. Bemerkungen über eine Rede Joseph von Sonnenfels' aus dem Jahre 1771*, in *Bildung, Politik und Gesellschaft. Studien zur Geschichte des europäischen Bildungswesens vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, hrsg. v. G. Klingenstein, H. Lutz, G. Stourzh, München 1978, pp. 165-204; e *Despotismus und Wissenschaft. Zur Kritik norddeutscher Aufklärer an der österreichischen Universität, 1750-1790*, in *Formen der europäischen Aufklärung. Untersuchungen zur Situation von Christentum, Bildung und Wissenschaft im 18. Jahrhundert*, hrsg. v. F. Engel-Janosi, G. Klingenstein, H. Lutz, München 1976, pp. 126-157 (ma tutto questo volume comprende contributi di vari Autori che direttamente o indirettamente toccano l'argomento in questione). Per quanto riguarda l'organizzazione degli istituti educativi e la diffusione dell'istruzione nell'Europa centro-orientale (Polonia e Russia), nonché i rapporti e le analogie con le esperienze dell'assolutismo illuminato nel resto dell'Europa, sono anche da vedere G. A. Novicki, *L'origine de l'enseignement supérieur en Russie et la fondation de l'Université de Moscou*, in *Les Universités européennes du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 160-8; e B. Leśnodorski, *Les Universités au siècle des lumières*, cit. Sull'organizzazione accademica e sui suoi caratteri in Italia ci si limita qui ad indicare, tra i vari studi, G. Ricuperati, *Giornali e società nell'Italia dell'Antico Régime (1668-1789)* (in V. Castronovo - G. Ricuperati - C. Capra, *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Bari 1976, pp. 67-372), che considera un aspetto per così dire indiretto, ma importante, dell'argomento in questione; AA. VV., *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, Firenze 1979; G. P. Brizzi, *La formazione della classe dirigente del Sei-Settecento*, Bologna 1976.

riori e nelle facoltà universitarie<sup>228</sup>, nella cultura accademica viene privilegiato il momento pedagogico, la trasmissione del sapere, coerentemente col ruolo pubblico del docente e con i suoi doveri di « servire lo Stato e illuminare la nazione », mediante l'istruzione dei giovani e l'insegnamento di « ciò che è già noto e scoperto nella sua materia »<sup>229</sup>. L'esigenza illuministica della libera indagine deve insomma conciliarsi con l'esigenza, altrettanto illuministica, di favorire la traduzione pratica delle idee, secondo il criterio direttivo della pubblica utilità. Orientamento comune del pensiero riformatore è che allo Stato debba spettare il compito di stabilire tale criterio e di conseguenza anche la funzione di controllo, diretto e severo, sulle nomine dei docenti, al fine di limitare e prevenire gli abusi delle corporazioni accademiche<sup>230</sup>, o comunque esiti non conformi agli scopi che lo Stato illuminato si prefigge. In effetti, dalla seconda metà del XVII secolo all'ultimo quarto del XVIII si assiste, in correlazione con la dinamica centralistica della statualità territoriale in Germania, ad un processo evolutivo da una concezione ancora per vari aspetti corporativa dell'Università (che giustifica la propria autonomia di potere particolare nel variegato quadro giurisdizionale dell'Impero) ad una concezione di essa come istituzione educativa destinata alla diffusione delle scienze e alla formazione dei « funzionari » dello Stato e della Chiesa: e in definitiva — secondo la definizione che ne dà Häberlin alla fine del Settecento — come « istituzione dello Stato » e « semplice affare di polizia territoriale »<sup>231</sup>.

L'autonomia della cultura deve insomma dispiegarsi, specie nell'ambito delle strutture istituzionali, all'interno di un disegno complessivo con il quale lo Stato assoluto investe la totalità del corpo sociale. I principi di riforma dell'*Aufklärung* e del movimento illuministico in gene-

<sup>228</sup> Su questo e sull'essenziale apporto di Leibniz, Thomasius e Wolff alla determinazione dei caratteri originari dell'*Aufklärung*, cfr. W. Schmidt-Biggemann, *Emancipation par infiltration. Institutions et personnes de la "Frühaufklärung" allemande*, in « Archives de Philosophie », 42 (1979), pp. 529-545.

<sup>229</sup> S. Turner, *Riformatori dell'università* ecc., cit., pp. 500-1: si fa riferimento alle ordinanze ministeriali che ribadiscono la netta distinzione tra i compiti dell'insegnamento e della trasmissione della scienza, spettanti all'Università, e il compito della libera ricerca scientifica, volta all'incremento delle conoscenze, spettante invece alle Accademie.

<sup>230</sup> Ivi, pp. 482-3.

<sup>231</sup> Cfr. B. Roeck, *La posizione giuridica delle Università nell'Impero dopo il 1648*, in *Università, Accademie e Società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, cit., pp. 339-354.

rale non mirano a modernizzare la cultura e a diffondere l'istruzione indipendentemente dal controllo dello Stato, ma servendosi del suo potere. A questo riguardo l'esperienza prussiana e tedesca non è da considerare un evento isolato; ovunque, nella realtà storica dell'assolutismo illuminato settecentesco, il rapporto fra cultura e potere assoluto viene in effetti concepito e praticato in modo diretto. Solo con Humboldt la natura stessa di questo rapporto verrà posta radicalmente in discussione, sulla base di una nuova concezione della *Bildung*, che tende a sostituire l'idea dell'autonomia della cultura rispetto al potere con l'idea — non più illuministica — dell'indipendenza della prima rispetto al secondo<sup>232</sup>. Il rapporto fra cultura e potere potrà così essere pensato solo in termini indiretti, anche perché nella visione humboldtiana dei limiti dell'attività e dell'intervento dello Stato non può più trovare giustificazione una politica della cultura tipica dell'assolutismo nell'età dell'illuminismo. Ma l'affermazione del modello humboldtiano segna appunto la fine di quella teoria civile della cultura che, elaborata inizialmente da Pufendorf negli ultimi decenni del XVII secolo, percorrerà e motiverà per molti aspetti l'esperienza storica dell'assolutismo illuminato sei-settecentesco.

Se Diderot prepara un *Piano di Università* per Caterina di Russia, un esponente del movimento fisiocratico in Francia, Le Mercier de la Rivière, redige un *Mémoire sur l'instruction publique*<sup>233</sup> per un altro sovrano illuminato, Gustavo III di Svezia, favorevole alla libertà di stampa, alla tolleranza religiosa e ad una politica economica fondata sui prin-

<sup>232</sup> La concezione humboldtiana della *Bildung* come idea della formazione unitaria dello spirito, e la sua non riducibilità al modello illuministico di cultura, di istruzione e di educazione, risulta anche dagli scritti *Sull'organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino* (1810), *Teoria sulla formazione culturale dell'umanità* (1793) e *Piano di un'antropologia comparata* (1795), compresi in W. von Humboldt, *Università e umanità*, trad. it. Napoli 1970, a cura di F. Tessitore, del quale va veduto il saggio introduttivo, *Il modello humboldtiano di Università*.

<sup>233</sup> *Mémoire sur l'instruction publique, où l'on développe la nécessité, les principaux objets qu'elle doit se proposer, les conditions qui doivent se réunir pour qu'elle puisse remplir ces objets*, pubblicato nelle *Nouvelles Ephémérides économiques, ou Bibliothèque raisonnée de l'histoire, de la morale et de la politique*, tomi IX (1775), s. p., pp. 131-188, e X (1775), s. p., pp. 104-148. Il *Mémoire* era già stato pubblicato col titolo *De l'instruction publique, ou considérations morales et politiques sur la nécessité, la nature et la source de cette instruction. Ouvrage demandé pour le Roi de Suède*, Stockholm - Paris 1775, con l'aggiunta di alcune note e lettere relative all'occasione per cui fu scritto.



cipi della fisiocrazia<sup>234</sup>. L'atteggiamento di Le Mercier nei confronti dell'istruzione e dell'educazione pubblica esprime adeguatamente l'interesse dell'intero movimento fisiocratico per i problemi relativi alla diffusione di un sapere illuminato dalla ragione, di una vera « scienza delle cose »<sup>235</sup>. L'interesse di Le Mercier per l'istruzione non è di carattere tecnico e organizzativo: in particolare non è rivolto a delineare un quadro organico e completo delle istituzioni educative, anche se è agevole riscontrare nel *Mémoire* un'attenzione, per questo aspetto, certo maggiore che non nell'opera principale, pubblicata otto anni prima. Ne *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* Le Mercier aveva sviluppato la teoria del « dispotismo legale » in correlazione con il principio della necessità dell'istruzione pubblica: « la pubblicità che deve accompagnare la conoscenza evidente dell'ordine — aveva affermato — ci porta alla necessità dell'istruzione pubblica »; « poiché è nell'ordine che tutti gli uomini conoscono l'ordine, è pure nell'ordine che tutti *imparano* a conoscerlo; e a ciò non possono giungere che per mezzo dell'istruzione. Nessuno ignora quanto l'intelligenza di un uomo abbia bisogno di essere aiutata da quella degli altri uomini: finché rimane completamente isolata essa è senza forza e vigore »<sup>236</sup>. Ma dopo aver affermato che le istituzioni educative « fanno parte della forma essenziale di una società », aveva anche dichiaratamente evitato di « entrare nei dettagli »<sup>237</sup>.

Maggiore attenzione è invece dedicata, nel *Mémoire*, alle istituzioni educative e culturali in generale, considerate strumenti essenziali alla diffusione delle conoscenze, al perfezionamento della ragione, al benessere e all'utilità della società<sup>238</sup>. Ciò che più interessa a Le Mercier sono comunque i criteri fondamentali del loro funzionamento, in base ai quali esse debbono svolgere la loro funzione in una società organizzata secondo le vere leggi dell'ordine naturale. Nelle Università, nelle Accademie, nei Collegi e negli altri istituti in cui si coltivano le lettere, le scienze e le arti, si deve rispettare il criterio del merito con ricono-

<sup>234</sup> Cfr. L. Gershoy, *L'Europe des princes éclairés, 1763-1789*, cit., pp. 125 sgg.; ed anche F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, cit., pp. 289 sgg.

<sup>235</sup> Sul problema dell'educazione pubblica nel movimento fisiocratico si veda M. Albertone, *Fisiocrati, istruzione e cultura* (pubbl. della Fondazione Luigi Einaudi), Torino 1979; per Le Mercier de la Rivière cfr. pp. 131 sgg.

<sup>236</sup> *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, ed. E. Depitre, Paris 1910, pp. 42-3.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Mémoire sur l'instruction publique*, cit., t. X, p. 143.

scimenti pubblici ad esso conformi, si deve favorire lo spirito di emulazione anche mediante premi, si deve provvedere alle necessità dei bisognosi<sup>239</sup>. Ma soprattutto lo Stato deve far sí che in ogni ordine di scuole vi sia chi assolve lo speciale incarico di istruire circa i primi principi della morale e dell'ordine sociale, di illustrare « le relazioni tra questi principi, il corrispondente ordinamento politico e la felicità di cui esso gode; di rendere in tal modo i cittadini affezionati a questa costituzione, dimostrando loro la saggezza di un tal governo; ispirando loro una grande venerazione per le leggi, un gran rispetto per l'ordine pubblico, un grande amore per il sovrano, divinità tutelare incaricata di vigilare in prima persona sulla conservazione di un così prezioso insieme »<sup>240</sup>. Qui è chiaro che le condizioni stesse che consentono all'istruzione pubblica di dar buon frutto si convertono nel fine medesimo a cui la libertà della cultura deve tendere sul piano educativo, rivelando l'interesse sociale e politico dell'atteggiamento di Le Mercier nei confronti della cultura e dell'istruzione. A ben vedere, l'apparente svalutazione degli istituti d'istruzione pubblica (« non è sufficiente istituire un gran numero di scuole pubbliche e gratuite ») non riguarda propriamente l'utilità o meno degli istituti in se stessi, ma la loro inadeguatezza ad assolvere il compito di educazione politica che le Mercier assegna direttamente allo Stato. In apertura del *Mémoire* si dice infatti: « l'istruzione pubblica, solo e unico mezzo per dissipare le tenebre dell'ignoranza, deve avere per fine di rendere gli uomini rispettosi dei loro reciproci doveri di cittadini, illuminandoli circa la necessità di tali doveri in rapporto ai veri interessi dei loro sensi, e principalmente liberandoli dalle false opinioni le quali, fuorviando l'amor proprio, impedirebbero di conseguenza ai loro interessi di essere perfettamente d'accordo con quelli dei loro sensi »<sup>241</sup>. L'educazione pubblica è dunque educazione civica e, congiuntamente, mezzo privilegiato per assicurare la felicità agli uomini: la vera felicità consiste infatti « in un accordo perfetto degli interessi dell'amor proprio con quelli dei sensi », ed il suo conseguimento è l'obbiettivo principale di ogni Governo<sup>242</sup>. Bisogna perciò « che tutte le istituzioni governative concor-

<sup>239</sup> Ivi, pp. 143-4; sulla necessità che le scuole pubbliche siano gratuite cfr. anche p. 129.

<sup>240</sup> Ivi, pp. 144-5.

<sup>241</sup> Ivi, t. IX, pp. 132-3.

<sup>242</sup> Ivi, per la definizione del *vrai bonheur*, pp. 152-4; per il dovere del Go-

rano secondo la loro prudenza a diffondere i lumi, e che lo Stato prenda misure adeguate per costringere i propri membri ad approfittare di questa istruzione, senza tuttavia ricorrere alla violenza, né ledere la loro libertà »<sup>243</sup>.

L'esaltazione della funzione civile dell'istruzione pubblica è talmente marcata, che Le Mercier giunge a distinguere le scuole aventi per fine di arricchire lo spirito, di coltivare e sviluppare le capacità intellettive, di fare cioè dei *savants* oppure — quando si tratti di acquisire conoscenze tecniche — dei *géomètres*, dagli istituti che hanno per essenziale compito di educare « soltanto dei cittadini », di « insegnare agli uomini ciò che nessuno di loro deve ignorare »<sup>244</sup>. Una volta posto il modello fisiocratico come autentica espressione dell'ordine naturale e come sua fedele traduzione in termini sociali e civili, si tratta solo di trarne le conseguenze: il fine primario dell'istruzione pubblica è quello di dare « le regole di condotta a cui ogni cittadino è tenuto a conformarsi »<sup>245</sup>. Ulteriore conseguenza è che chi è preposto al compito di insegnare tali regole di condotta come « verità immutabili », come criterio della virtù e del vizio, del giusto e dell'ingiusto, « deve avere gli stessi principi e parlare lo stesso linguaggio »; si tratta insomma di garantire « una certa uniformità nelle scuole » mediante la redazione di un « catechismo civile e politico che esponga con chiarezza e semplicità i principi naturali, i principi fondamentali dell'ordine sociale e della morale universale »<sup>246</sup>.

L'*uniformité* a cui Le Mercier allude si rivela come nulla di diverso dal principio — presente in varia misura e con diverse motivazioni in tutte le concezioni dell'assolutismo illuminato — secondo cui lo Stato ha il diritto-dovere di svolgere un'azione di controllo su ciò che viene pubblicamente insegnato, a tutela e a salvaguardia dell'interesse comune. Anche quando si afferma che nelle scuole « non debbono essere impartiti insegnamenti diversi da quelli prescritti dal Governo »<sup>247</sup>,

verno di rendere gli uomini felici, fermo restando che, per Le Mercier, « on n'est heureux que quand on croit l'être », cfr. p. 146.

<sup>243</sup> Ivi, t. IX, pp. 132-3.

<sup>244</sup> Ivi, t. X, p. 131.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> Ivi, pp. 130-1.

<sup>247</sup> *Ibidem*.

non va dimenticato che Le Mercier intende con ciò riferirsi ai rapporti che i membri di un corpo politico hanno tra loro non come *hommes privés*, ma come *hommes publiques* e pertanto come « soggetti a doveri senza i quali l'ordine pubblico non potrebbe essere mantenuto »<sup>248</sup>. In quanto partecipi di una medesima realtà generale che, come « individuo morale » (con terminologia di ascendenza pufendorfiana) trascende ogni entità particolare, i cittadini sono soggetti ai doveri sociali e politici che discendono dall'interesse comune<sup>249</sup>. L'obbiettivo di Le Mercier non è dunque di ottenere uniformità di comportamenti come effetto di un consenso forzato<sup>250</sup>, ma di evitare che l'istruzione pubblica venga meno alla sua funzione di essenziale strumento mediante il quale il potere politico può e deve rendere gli uomini felici; una volta lasciata all'arbitrio dell'opinione privata, l'istruzione pubblica diverrebbe paradossalmente (non diversamente dall'ignoranza) veicolo di disordine e di forze contrarie ai veri interessi di ciascuno<sup>251</sup>. Si tratta invece di persuadere i cittadini dell'evidenza delle leggi dell'ordine naturale e dei doveri che ne conseguono nell'ordine politico ad esso conforme: ciò si può ottenere non ricorrendo alla violenza e alla costrizione, ma semplicemente educando i cittadini a riconoscere i loro veri interessi, la propria utilità<sup>252</sup>. Del resto la stessa evidenza delle leggi dell'ordine naturale ha bisogno, per affermarsi e trionfare, di essere sottoposta alla verifica della ragione, e quindi alla discussione e alla contraddizione<sup>253</sup>. In questo senso il problema dell'istruzione pubblica e della sua funzione si collega a quello piú generale della libertà della cultura, variamente è vigorosamente affermata da Le Mercier come un diritto fondamentale degli individui. Questa stretta relazione è addirittura dichiarata laddove l'Autore del *Mémoire* sostiene che il Governo deve ben guardarsi dall'ostacolare la libertà di stampa (« libertà sempre favorevole alla verità »); semmai la censura dovrebbe risolversi, eventualmente, in autocensura come naturale conseguenza dell'esercizio di una libera critica da parte dell'opinione pubblica<sup>254</sup>.

<sup>248</sup> Ivi, pp. 116-7 e 119 sgg.

<sup>249</sup> Ivi, p. 123, nota.

<sup>250</sup> Diversamente interpreta M. Albertone, *Fisiocrati, istruzione e cultura*, cit., p. 140 e anche p. 142.

<sup>251</sup> *Mémoire sur l'instruction publique*, cit., t. IX, pp. 149-150.

<sup>252</sup> Ivi, t. X, pp. 133-4.

<sup>253</sup> Ivi, pp. 139-40.

<sup>254</sup> Ivi, pp. 140-3; il principio è affermato in relazione alla necessità di abolire l'anonimato nelle pubblicazioni a stampa.

La necessità dell'istruzione pubblica e la libertà di espressione degli individui che le è inseparabilmente congiunta, sono concepite da Le Mercier in un piano complessivo di educazione nazionale orientato ai principi dell'ordine fisiocratico e attuato da un potere assoluto. Già nella sua opera principale Le Mercier aveva sostenuto che educazione pubblica e *despotisme légal* non erano affatto in contraddizione e che semmai la libertà della cultura era da considerarsi come l'unico autentico contro-potere all'esercizio di un'autorità sovrana assoluta e non arbitraria. Nel *Mémoire* non si ricorre più alla formula del *despotisme légal* per designare il potere assoluto e benefico, ma ciò non significa che su questo punto l'orientamento di Le Mercier sia sostanzialmente mutato: egli infatti precisa che « non è meno necessario che la forma del Governo sia monarchica e che la monarchia sia ereditaria », e che questo « è l'unico modo per rendere gli interessi personali del sovrano inseparabilmente legati all'interesse comune »<sup>255</sup>. L'affermazione dei valori propri e caratteristici della cultura illuministica, come appunto l'istruzione pubblica e la libertà di espressione, non risulta dunque incompatibile, in Le Mercier de la Rivière come in altri esponenti del movimento fisiocratico, con l'organizzazione del potere tipica dell'assolutismo, e non postula necessariamente un modello politico alternativo.

Se Le Mercier raccomanda la redazione di un « catechismo civile e politico » che esponga con chiarezza e semplicità i principi dell'ordine sociale fisiocratico, anche d'Holbach auspica, dal canto suo, che il Governo si preoccupi di « preparare un catechismo morale o un codice sociale semplice, chiaro, adeguato all'età, alla capacità e all'intelligenza degli allievi »<sup>256</sup>. Le motivazioni di d'Holbach non differiscono da quelle adottate da Le Mercier: soprattutto la garanzia dell'uniformità nella formazione dei giovani secondo tutto ciò che esige la vita di una società ordinata. Poiché infatti « l'educazione pubblica esercita un'influenza immanicabile sul benessere e la tranquillità degli Stati, merita dunque l'attenzione e la vigilanza di ogni buon Governo »; perciò il sovrano, tramite un apposito ministero, deve « vigilare sulla condotta degli istitutori e obbligarli a non ispirare alla gioventù altri principi se non quelli conformi agli interessi della società »: principi, s'intende, « uniformi e non soggetti ai capricci degli istitutori »<sup>257</sup>. E in termini del tutto analoghi

<sup>255</sup> Ivi, p. 122, nota.

<sup>256</sup> [P. H. T. d'Holbach], *Ethocratie* ecc., ediz. cit., p. 191.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

si esprime il cameralista e illuminista austriaco Joseph von Sonnenfels, che sollecita l'istituzione di un « catechismo politico » (a fianco del « catechismo di religione ») affinché, in un quadro molto articolato di educazione pubblica e privata controllato dallo Stato assolutista, « la gioventù apprenda ciò che più importa ai doveri della vita civile »<sup>258</sup>. Né va dimenticato che a metà degli anni sessanta anche Genovesi auspica l'introduzione di un « catechismo di leggi civili »; poiché il fine dell'educazione pubblica è di rendere non « incerta l'obbedienza de' sudditi, e precario l'imperio del sovrano », « la religione e la legge civile debb'essere una disciplina comune, non una scienza di pochi »<sup>259</sup>.

Anche il collegamento operato da Le Mercier tra *despotisme légal* e libertà della cultura non rimane certo un'indicazione isolata. Il *vero despotismo* di cui parla Gorani è, ad esempio, il prodotto naturale e necessario del libero e garantito esercizio del pensiero critico. Né Gorani vede contraddizione alcuna tra l'auspicio che i popoli godano, in fatto di cultura, della « libertà di un governo repubblicano » e nel contempo siano guidati da un potere assoluto. Le limitazioni alla libertà della cultura « sono attentati atrocissimi contro la libertà naturale di ogni essere pensante »; e « in tutti i governi che permettono di esporre i propri pensieri senza pericolo, gli errori cessano di essere dannosi perché, potendo venir confutati, le verità alla fine galleggiano sopra la vasta estensione dell'ignoranza e della confusione »<sup>260</sup>. Non solo tale libertà di espressione — estesa anche a chi « si lagna delle politiche disposizioni » — è incoercibile perché discende da un insopprimibile diritto naturale di ogni individuo, ma in un regime assolutistico è anche di duplice utilità. Essa infatti, avendo natura ben diversa da quella che alimenta le adulazioni e gli « elogi dati da schiavi a tiranni », esprime invece i « sicuri tributi della riconoscenza » nei confronti dei sovrani illuminati; sicché la libertà di espressione favorisce un positivo sviluppo delle passioni che, in quanto « strumenti dell'umana felicità », una saggia legislazione potrà agevolmente dirigere al bene comune dello Stato<sup>261</sup>. Inoltre il *vero de-*

<sup>258</sup> J. von Sonnenfels, *Scienza del buon governo*, pp. 76-7 dell'ediz. it. qui usata (Milano, Silvestri, 1832).

<sup>259</sup> A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile*, ediz. cit., t. I, pp. 74-5.

<sup>260</sup> [G. Gorani], *Il vero despotismo*, cit., t. I, pp. 103-4.

<sup>261</sup> Ivi, p. 110.

*spota*, che lasci « libero sfogo alla lingua ed alle penne de' sudditi », potrà assai piú facilmente « penetrare i sentimenti de' particolari e del pubblico » e pertanto giovare di questo insostituibile — benché indiretto — sostegno nella propria azione di governo <sup>262</sup>.

<sup>262</sup> Ivi, pp. 105-6.

## CAPITOLO VI

### GIUSNATURALISMO E ASSOLUTISMO ILLUMINATO

#### 1. - LA FUNZIONE STORICA DEL GIUSNATURALISMO ASSOLUTISTICO.

Sullo scorcio del XVIII secolo, Paul Johann Anselm Feuerbach scriveva, spiegando le ragioni che lo avevano indotto a intitolare la sua opera *Anti-Hobbes*<sup>1</sup> anziché *Anti-Machiavel*, che « Machiavelli non è mai il nostro avversario, allorché polemizziamo contro l'obbedienza incondizionata e sosteniamo i limiti del potere supremo ... Il suo *Principe* non ha un oggetto giuridico, ma ha lo scopo di rispondere alla domanda: come deve comportarsi un despota, se vuole essere coerente? Viceversa ho potuto benissimo scegliere il celebre Thomas Hobbes come il mio principale avversario. Questi, in quanto giurista, è il difensore piú acuto e piú coerente del dispotismo e dell'obbedienza da schiavi ». Quell'« obbedienza da schiavi » era certo un'espressione d'effetto, e indubbiamente Feuerbach esagerava nell'impiegare i termini « despota » e « dispotismo ». Ma su un punto centrale egli (giusnaturalista illuminista e liberale) coglieva nel segno: nell'individuare, circa il problema dell'obbedienza, il proprio bersaglio polemico nella teoria assolutistica di Hobbes. Di Hobbes; ma, certo in misura non minore, anche della sua « scuola » giusnaturalistico-assolutistica ancora influente nel corso del Settecento.

Si è già accennato in precedenza alla rilevanza delle teorie politiche sei-settecentesche del diritto naturale nella cultura politica dell'età dei Lumi, e all'equivoco alimentato in varia maniera e misura dalla stori-

<sup>1</sup> P. J. A. Feuerbach, *Anti-Hobbes, ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo dei cittadini contro il sovrano* (pubblicato nel 1798), cit., p. 12.



grafia politica sull'illuminismo quand'essa tende ad assumere globalmente il significato e la funzione storica del giusnaturalismo politico nei termini caratteristici e peculiari delle dottrine liberali e democratiche del diritto naturale. Il quadro è in verità ben più complesso, tanto che ci si è potuti chiedere « se, alla resa dei conti, la storia del giusnaturalismo non richiami alla memoria in maggior numero esempi di assolutismo che non di liberalismo politico »<sup>2</sup>. L'interrogativo è del tutto plausibile, ma diventa anche proficuo per lo scopo che qui interessa se il concetto di assolutismo viene liberato da ogni connotazione propria dell'età contemporanea e ricondotto alle categorie concettuali e ai valori del suo presente storico.

Non è nemmeno il caso di ribadire qui — se non altro perché questo aspetto è già stato ampiamente sottolineato da tutta la storiografia del *despotisme éclairé* — l'importanza, per il pensiero riformatore e per la correzione « illuminata » dello stesso assolutismo, della filosofia politica inglese a partire da Locke, di quella di Rousseau, o delle idee politiche di Montesquieu o di Diderot, per rimanere agli esempi più autorevoli e alle dottrine liberali, democratiche e costituzionalistiche più diffuse e influenti nel corso del Settecento. Indubbiamente gli autori e le correnti di pensiero politico maggiormente irriducibili alla concezione assolutistica sollecitano comunque, se non altro per reazione provocata dal confronto, e dalla sua eco presso l'opinione pubblica, una pratica moderata dell'assolutismo continentale. Che quindi la linea di sviluppo in cui si esprime il giusnaturalismo liberale e democratico, così ricco e produttivo nei suoi esiti istituzionali, ideologici e concretamente applicativi, trovi un naturale incontro con il pensiero dei Lumi e lo fecondi di idee e di progetti, non è certo da porre in dubbio, specie quando si constati come la *philosophie* facilmente riesca a evidenziare — se non sempre a isolare — gli aspetti più radicalmente innovatori di quelle dottrine in funzione del grande progetto di contenimento del pensiero tradizionale, di critica dei suoi contenuti, come pure della sua ideologia e dei suoi istituti. Ma per quanto tutto ciò contribuisca in misura determinante a chiarire il significato e il carattere dell'« illuminismo politico » e a sostanziare la sua peculiare vocazione riformistica (quando non anche la sua volontà di mutamento radicale) in ogni campo dell'esperienza umana, tuttavia non altrettanto contribuisce a far luce sulla realtà — certo più complessa se non anche più fluttuante e ambigua — dei pensie-

<sup>2</sup> Cfr. G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna 1964, p. 193.

ro politico nell'età dei Lumi, di cui l'idea stessa di assolutismo illuminato è parte integrante e imprescindibile.

Sta di fatto che all'insospettabile disponibilità dei moduli giusnaturalistici si affidavano, sia pure in misura differente e con maggiore o minore attitudine eclettica o critica, tanto i ripetitori illuministi (giuristi, trattatisti, diplomatici, funzionari, scrittori politici, ecc.) delle teorie del diritto naturale sei-settecentesco quanto Rousseau<sup>3</sup>, tanto i d'Holbach (si pensi alla sua *Morale universelle*) quanto gli Helvétius<sup>4</sup>, tanto i principali esponenti del pensiero fisiocratico (si pensi al *Droit naturel* di Quesnay e all'opera maggiore di Le Mercier de la Rivière) quanto i critici della fisiocrazia come il Mably, tanto i cameralisti (specialmente tedeschi) quanto lo stesso Diderot. E nemmeno la complessità della riflessione montesquiviana, tra « sociologia » e « scienza politica », può dirsi che prescinda affatto dalla cultura del giusnaturalismo moderno<sup>5</sup>. Quando anche quegli illuministi che non sono né teorici del diritto, né propriamente teorici della politica, si impegnano in riflessioni che ri-

<sup>3</sup> Per Rousseau cfr. soprattutto R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit.

<sup>4</sup> Per Helvétius cfr. L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Milano 1979.

<sup>5</sup> Sulla complessità del metodo montesquiviano, che evolverebbe da un momento razionalistico, ad uno sociologico, ad uno storico (e nel quale la componente giusnaturalistica risulterebbe inessenziale) ci si limita qui a rinviare, per un primo approccio anche storiografico, all'Introduzione di S. Cotta a *Lo spirito delle leggi* (collana « Classici politici »), Torino 1965<sup>2</sup>, vol. I; e dello stesso A. cfr. anche *Montesquieu e la scienza della società*, Torino 1953. Sulla « sociologia » di Montesquieu si veda inoltre S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari 1972, pp. 394 sgg. Ma una forte persistenza in Montesquieu della tradizione intellettuale giusnaturalistica è sostenuta da M. H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague 1970. Sebbene circa la tesi di Waddicor siano da condividere sostanzialmente le osservazioni di E. De Mas (*Montesquieu e il diritto naturale*, in « Il pensiero politico », V (1972), n. 1, pp. 152-7), non è tuttavia possibile estraniare Montesquieu dalla cultura giusnaturalistica moderna in modo altrettanto perentorio di quanto faccia Waddicor nel sostenere la propria tesi. Si vedano comunque anche G. Tarello, *Per una interpretazione sistematica de "L'esprit des lois"*, cit.; e S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris 1973, pp. 94-112. In ogni caso risulta chiaro a Montesquieu che proprio il modello costituzionale inglese — che egli ritiene rispondente al principio per cui « il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (*Esprit des lois*, L. XI, cap. IV; p. 206 della cit. ediz. Masson) — rappresenta la più diretta conseguenza storico-istituzionale del giusnaturalismo lockiano. Ma per il significato assunto dal costituzionalismo inglese nel quadro della complessiva riflessione montesquiviana è ora da vedere L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova 1981.

chiedano non tanto riferimenti a situazioni e a problemi pratici, ma ad elementi di ordine concettuale, si deve constatare che non dichiarano mai la loro estraneità alla tradizione intellettuale giusnaturalistica; e anche quando sembra che ne prescindano, l'hanno in realtà assunta asistematicamente e selettivamente, in vista degli obbiettivi ideologici e pratici della battaglia illuminista. Né mancano comunque di riconoscere l'utilità dei trattati politici giusnaturalistici per scopi latamente pedagogico-civili; e se criticano le dottrine del diritto naturale, il loro obbiettivo polemico non sembra essere, il piú delle volte, il giusnaturalismo in quanto suscettibile di legittimare esiti anche di segno assolutistico, ma piuttosto l'estenuazione accademica dell'impianto dottrinale giusnaturalistico, il suo presentarsi secondo i canoni formali di una cultura tradizionale e di « scuola », e soprattutto il suo accreditarsi secondo gli schemi di una sistematica universalistica e aprioristica nella quale la persistenza dell'*esprit de système* entra in conflitto con l'illuministica e utilitaristica propensione alla concretezza e al pragmatismo.

Naturalmente è in un'accezione molto larga che va assunta sia la gamma espressiva del diritto naturale sia la molteplicità di motivazioni che inducono la riflessione politica a farvi riferimento: molteplici sono infatti i modelli di « ordine » (e le connesse ideologie) storicamente giustificati da una cultura giusnaturalistica intesa in senso lato. Che l'illuminismo favorisca nella pratica intellettuale una progressiva assimilazione e una relativa unificazione delle categorie e delle strutture concettuali non autorizza affatto a trascurare l'effettiva asincronia con cui si producono l'affermazione, lo sviluppo, l'influenza e la crisi dei vari modelli d'ordine giusnaturalistici. In Francia, ad esempio, il modo d'intendere la « legge naturale » e il « diritto naturale » è fortemente condizionato dalla filosofia del Malebranche, il cui modello di *ordre*, ideologicamente consonante con gli orientamenti féneloniani e oratoriani nel periodo della Reggenza, incide in modo piú o meno diretto, e per diverse vie, anche sulla riflessione etico-giuridico-politica settecentesca, fino almeno a Montesquieu e alla Fisiocrazia<sup>6</sup>. L'accezione malebranchiana della *loi naturelle*

<sup>6</sup> Su ciò cfr. Ch. J. Beyer, *Montesquieu et la philosophie de l'ordre*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LXXXVII (1972), pp. 145-166 (con riferimenti a J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit.), senza peraltro dimenticare che il rapporto Malebranche-Montesquieu non era sfuggito a Hume (cfr. D. Hume, *Ricerca sui princìpi della morale*, in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, cit., pp. 908-9). Per l'incidenza della filosofia malebranchiana sul pensiero fisiocratico si veda al cap. X. In generale, per l'influenza del Malebranche sul Secolo dei lumi si vedano

e degli altri concetti « giusnaturalistici » — indubbiamente responsabile di un loro diffuso impiego secondo criteri e contenuti morali, piú che direttamente politici, in gran parte del pensiero francese del Settecento — non si identifica con le accezioni di « diritto naturale » correnti nel giusnaturalismo inglese o tedesco.

Ma la complessità della filosofia giusnaturalistica è tale anche per i caratteri di articolazione e asincronia, di fluidità e talvolta intercomunicabilità che ne connotano lo sviluppo tra XVII e XVIII secolo; e certe distinzioni concettuali che appaiono plausibili e giustificate nella relativa astrazione in cui operano le categorie dell'odierna storiografia potevano essere recepite in modo meno consapevole e radicale dalla sensibilità dell'Europa settecentesca. In un progetto culturale di rinnovamento civile come l'*Encyclopédie* è sufficiente un esame comparativo delle « voci » *Droit de la nature*, *Loi naturelle*, *Droit naturel* di Boucher d'Argis, de Jaucourt e Diderot per misurare il grado di tensione — epperò anche, globalmente, di effettiva rappresentatività — di concezioni tradizionalistiche o innovative, teologico-metafisiche o razionalistiche del diritto naturale, contemporaneamente influenti nel corso del Settecento<sup>7</sup>. Il presente storico delle filosofie giusnaturalistiche porta a istituire distinzioni e separazioni, o, per altro verso, connessioni e conciliazioni, rispondenti a categorie, valori e obbiettivi storicamente determinati e non sempre conformi a rigide tipologie. Non deve perciò stupire che Pufendorf e Wolff, ad esempio, nelle ammodernate traduzioni settecentesche del Barbeyrac e del Formey, possano apparire ad una parte rilevante

soprattutto gli studi di A. Robinet, *La tradition malebranchiste au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in « Revue de l'Université de Bruxelles », 1972, nn. 2-3, pp. 166-187; Id., *Malebranchisme et Régence*, in *La Régence*, cit., pp. 263-275; Id., *L'attitude politique de Malebranche*, in « XVII<sup>e</sup> Siècle », 1958, n. 38, pp. 1-27; Id., *Gloire et simplicité dans l'utopie fénelonienne*, in « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », 61 (1977), I, pp. 69-82. Su Malebranche - Voltaire aveva espresso una precisa valutazione R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris 1969<sup>2</sup>, particolarmente p. 98. Su Malebranche - Rousseau cfr. E. Bréhier, *Les lectures malebranchistes de Rousseau*, in « Revue Internationale de Philosophie », I (1938), pp. 98-120; e I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 40 e 55 sgg. Per quanto riguarda infine la traducibilità della filosofia etico-politica di Malebranche nel linguaggio giusnaturalistico, non è senza rilievo l'origine giuridica di termini-concetti malebranchiani come quello di *obligation* in rapporto a quello di *ordre* (cfr. al proposito G. Gori, *Malebranche "avocat"?*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXXV, fasc. II, aprile-giugno 1980, pp. 127-152).

<sup>7</sup> Un sintetico esame comparativo anche in R. Grimsley, *Quelques aspects de la théorie du droit naturel au Siècle des lumières*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », XXV (1963), pp. 721-740.

della cultura francese ed europea punti di riferimento non meno importanti di Locke. Sicché v'è da chiedersi se una versione moderata e « illuminata » del giusnaturalismo assolutistico non trovi un terreno reso fertile anche dalla malebranchiana *philosophie de l'ordre*, dal forte carattere normativo implicito in questo stesso concetto di *ordre* e nella sua giustificabilità e traducibilità in termini di *loi naturelle*, di diritto naturale; e v'è da chiederselo senza trascurare la circostanza, quanto mai pertinente, che un assolutismo illuminato, « raisonnable » e rispettoso dei doveri imposti dalla legge morale, sembri rappresentare, con buona approssimazione, il modello politico privilegiato e ideologicamente più coerente con i presupposti filosofici del *malebranchisme*<sup>8</sup>.

Né è perciò sorprendente che i concetti della tradizione intellettuale giusnaturalistica ricorrono sia nei sostenitori dell'idea assolutistico-illuminata, sia in autori che di quell'idea possono ben essere definiti critici; quando pur non accada che quella stessa cultura alimenti e giustifichi, senza traumatiche contraddizioni e interni conflitti, un processo evolutivo dall'assolutismo illuminato al costituzionalismo liberale o alla democrazia; o non infrequentemente determini, viceversa, oscillazioni e irrigidimenti. Si potrà — e dovrà — osservare che la pretesa di comprendere l'atteggiamento di Diderot e Voltaire, di Helvétius e d'Holbach, di Condillac e Condorcet, ecc. esclusivamente alla luce della tradizionale sistematica giusnaturalistica è sicuramente destinata a non dare risultati utili, anche se con diversa accentuazione, e tenendo necessariamente conto della peculiarità delle posizioni individuali, per tutti questi autori si è potuta sostenere l'adesione ai programmi non solo di una monarchia moderata, ma anche dell'assolutismo illuminato<sup>9</sup>. È vero

<sup>8</sup> Cfr. N. Malebranche, *Traité de morale*, specialmente capp. IX e XI, in *Oeuvres complètes* (éd. par M. Adam), t. XI, Paris 1977<sup>3</sup>, pp. 220-7 e 241-9. Tutto ciò non viene sostanzialmente contraddetto da A. Robinet, che ripetutamente sottolinea la natura morale dell'austera concezione politica malebranchiana, secondo la quale l'onnipotenza sovrana non deve usurpare l'onnipotenza divina, della quale deve anzi essere la « transparence »: per cui l'assolutismo trova un limite invalicabile nei diritti di coscienza degli individui (cfr. anche *Malebranchisme et Régence*, cit., particolarmente pp. 264 sgg.; e ancora prima *L'attitude politique de Malebranche*, cit., specialmente pp. 1-11). Sulle implicazioni etico-politiche della concezione malebranchiana dell'« Ordre » si veda pure, della G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris 1963, cap. XI.

<sup>9</sup> In generale, per l'orientamento dei *philosophes* come non confliggente, almeno fino alla metà degli anni settanta, con le idee dell'assolutismo illuminato, si veda C. G. Stricklen, *The "philosophe"'s political mission: the creation of an idea, 1750-1789*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 86 (1971),

che, come è già stato sottolineato<sup>10</sup>, l'« assolutismo » di Voltaire (che va letto in chiave d'argensoniana) non è il risultato di una riflessione di carattere dottrinario, bensì di una scelta pragmatica costantemente accompagnata e motivata, anche nella storiografia del *Siècle de Louis XIV*, dai valori illuministici della sua radicale battaglia civile; e che il relativismo politico che lo accomuna a molti *philosophes* consente a lui, come a costoro, di puntare su obbiettivi concreti prescindendo da giustificazioni e mediazioni di ordine dottrinale. È vero, ancora, che sull'oscillazione politica di molti è influente ora la suggestione dei lumi del principe, ora la prospettiva montesquiviana, che di per sé non è un tra-

pp. 137-228. Per la concezione assolutistico-illuminata non solo di Voltaire, ma anche di Diderot almeno fino agli anni 1760-5 cfr. ad es. P. Alatri, *Voltaire, Diderot e il "partito filosofico"*, cit., pp. 326-8 e, in generale, pp. 372-3. Lo stesso Condorcet non è immune da ambivalenze e oscillazioni (cfr. al proposito M. Da Passano, *Un inedito di Condorcet: la "Lettre de Vienne"*, cit.), mentre il naturalismo e l'ateismo, come pure la critica delle teorie democratiche, repubblicane e del parlamentarismo di tipo britannico trovano una coerente conseguenza assolutistico-illuminata non nel solo d'Holbach dell'*Étocratie* (cfr. P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, trad. it. Milano 1976, pp. 334 sgg.). Sul carattere politicamente moderato dell'Holbach e dell'Helvétius — pur rilevandone le componenti contraddittorie — si è soffermato E. C. Ladd jr. (*Helvétius and d'Holbach. "La moralisation de la politique"*, in « Journal of the History of Ideas », XXIII (1962), n. 2, pp. 221-238), dopo che J. L. Talmon (*The Origins of totalitarian Democracy*, London 1952, p. 35) aveva ritenuto rilevanti, ancorché non di primo livello, le « totalitarian potentialities » della loro filosofia. Ma sulla « teoria dell'assolutismo illuminato » sviluppata da Helvétius come conseguenza della critica all'« alternativa democratica all'assolutismo » e della sua stessa teoria della morale, si veda G. A. Roggerone, *Controilluminismo. Saggi su La Mettrie ed Helvétius*, vol. II: *Il controilluminismo di Helvétius*, Lecce 1975, p. 421. La ricchezza di suggestioni che animano l'atteggiamento politico di Helvétius — e che però in nessun caso possono essere ricondotte ad una visione complessiva necessariamente confliggente con l'idea di un assolutismo illuminato e riformatore — è recentemente indagata, secondo prospettive differenti, da L. Gianformaggio (*Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit.) e da G. Imbruglia (*L'utopia "philosophique" di Helvétius*, in « Rivista storica italiana », XCII (1980), fasc. II, pp. 309-359). Ma è senz'altro da tener presente l'osservazione quanto mai pertinente della Gianformaggio (op. cit., pp. 199-200), secondo la quale considerare Helvétius fautore del dispotismo illuminato « non è scorretto », purché « nei limiti in cui quella di "dispotismo illuminato" è una categoria teoricamente solida e, soprattutto, efficacemente esplicativa di idee, atteggiamenti, dottrine del secolo XVIII ».

<sup>10</sup> Cfr. P. Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, Princeton 1959. Ma si vedano anche le considerazioni svolte da Th. Besterman (*Voltaire, absolute Monarchy, and the enlightened Monarch*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », XXXII (1965), pp. 7-21), che opportunamente richiama le letture — e le altrettanto significative mancate letture — di Voltaire in materia politica (cfr. specialmente pp. 10-11, 19-21 e nota 31).

mite diretto e “ forte ” delle dottrine giusnaturalistiche. E circa gli illuministi in generale, è vero infine che, per le circostanze in cui ebbero a muoversi non meno che per la peculiarità dei loro interessi, il problema della corrispondenza tra riflessione teorico-politica e atteggiamento pratico esige di essere impostato in modo meno categorico e rigido. Ma a fronte di tutto ciò va nondimeno osservato che le formule concettuali giusnaturalistiche sono spesso ricorrenti nei loro scritti; e che se queste risultano sciolte dai moduli sistematici tradizionali è perché per un verso vengono tradotte nei termini dell'utilitarismo illuministico (nel cui ambito il « diritto naturale » si articola nei concreti « diritti individuali »), e per l'altro cercano — e spesso trovano — una conciliazione con argomentazioni a carattere fondamentalmente storico. I temi su cui insistono gli scrittori illuministi nella loro battaglia per il rinnovamento civile trovano indubbiamente una diretta motivazione nella loro peculiare antropologia e nella teoria utilitaristica, empiristica e materialistica della morale. Ma molti di quei temi (il primato della legislazione civile con le connesse misure giurisdizionalistiche e la correzione dei difetti della giurisprudenza e dell'amministrazione; la subordinazione della morale privata ai compiti educativi ed eudemonistici di una morale pubblica determinata dalle leggi dello Stato; ecc.) risultano però anche coerentemente giustificati sulla base di argomentazioni tipicamente giusnaturalistiche, alle quali del resto bisogna ricorrere per spiegare, ad esempio, l'insistenza sul principio della tolleranza più che su quello — almeno in modo esplicito — della libertà religiosa, e soprattutto la persistente ambiguità circa il tema dell'obbedienza e della resistenza. La cultura giusnaturalistica rimane insomma il punto di riferimento magari presupposto, o non sempre dichiarato, che comunque interagisce con le teorie della morale, della giustizia e, in generale, della società civile prodotte dal nuovo clima intellettuale illuministico e dalla nuova realtà settecentesca. Ma interagisce — va sottolineato — in modo diverso a seconda della diversa influenza dei modelli teorico-politici giusnaturalistici, vengano o non vengano, questi, esplicitamente richiamati. Maggiore o minore che sia l'esemplarità dei casi, è certo comunque che l'atteggiamento degli illuministi risente della fluidità del rapporto fra cultura politica giusnaturalistica, entusiasmi intellettuali per i nuovi orizzonti a cui tende la missione civile della *philosophie*, e urgenza di compromessi suggeriti dalle circostanze di concreto impegno. Ma è altrettanto certo che, in questo quadro complesso, l'adesione o la critica all'assolutismo illuminato non è sempre e soltanto una questione di circostanze pratiche e occa-

sionali, bensí anche l'effetto piú o meno consistente del condizionamento esercitato da una cultura giusnaturalistica che persiste nel pieno XVIII secolo sia sul piano della teoria giuridico-politica, sia su quello dell'ideologia. Il quadro d'insieme è insomma cosí sfumato, cangiante e differenziato, da non giustificare una semplificazione schematica destinata a contrapporre, da una parte, le concezioni assolutistiche come « dispotiche » in quanto sarebbero radicalmente estranee al pensiero giusnaturalistico e, dall'altra parte, le concezioni costituzionalistiche liberali e democratiche come prodotto esclusivo di quella stessa tradizione di pensiero.

Bisognerà dunque convenire che da un unico, benché tormentatissimo ceppo, dall'unica radice culturale e storica del giusnaturalismo moderno e razionalistico si sono originate sia la teoria delle libertà politiche e del costituzionalismo liberale, sia la teoria dell'assolutismo illuminato; e che l'apparato concettuale e i supporti dottrinali cosí dell'una come dell'altra discendono direttamente o mediatamente dal giusnaturalismo, che ne rappresenta il modello comune di riferimento. Nelle sue valenze ideologiche questo complesso movimento esprime sostanzialmente, tra Seicento e Settecento, la cultura etico-giuridico-politica dei nuovi ceti e della borghesia nella sua affermazione economico-sociale. A partire dalla seconda metà del Seicento la cultura giusnaturalistica va rivelando sempre piú apertamente il significato di progettazione di un modello politico-statuale organizzato e operante in senso antifeudale, e quindi di giustificazione teorica dei rapporti dinamici in cui si riconoscono protagonisti tanto i nuovi ceti quanto le istituzioni del potere monarchico; sicché anche le dottrine riconducibili ad una concezione assolutistico-illuminata si rivelano essenzialmente come formulazioni di quel progetto storico. Ma una volta riconosciuto questo denominatore comune alle teorie politiche del diritto naturale moderno e razionalistico<sup>11</sup>, va però osservato che nel corso del suo complesso sviluppo il giusnaturalismo ha alimentato al proprio interno una pluralità di formulazioni e si è articolato in linee di elaborazione dottrinale che sono approdate a esiti effettivamente differenti perché, reagendo con la varietà del ter-

<sup>11</sup> Sul giusnaturalismo in rapporto alla storia della filosofia politica nei secoli XVII e XVIII si veda soprattutto N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, in N. Bobbio - M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979, Parte I (pubblicato anche, con il titolo *Il giusnaturalismo* e con ampia bibliografia selettiva, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, t. I, pp. 491-558).



reno storico, hanno innescato processi ideologici anche marcatamente diversificati. Non è qui in discussione, naturalmente, l'assai dibattuta questione del significato attuale che può venir suggerito dalla pluriscolare vicenda del giusnaturalismo<sup>12</sup>. Si tratta piuttosto di richiamare, nell'ambito complessivo della sua funzione storica, un quadro tipologico che consenta di evidenziare la consistenza di quelle teorie assolutistiche del diritto naturale nelle quali sono riconoscibili molti degli elementi distintivi del pensiero politico dell'assolutismo illuminato. Si sono potute in effetti individuare — per limitare l'indagine agli aspetti ideologici e politici di una tipologia — teorie tradizionalistiche e conservatrici, assolutistiche, liberali, democratiche e rivoluzionarie del diritto naturale<sup>13</sup>, che nel loro tradursi in forze vive della realtà storica non sempre si sono potute sottrarre a sovrapposizioni reciproche, a contaminazioni e a commistioni, con ciò perdendo non tanto la loro originaria identità di teoria, quanto invece la loro capacità di controllare, nello sviluppo concreto, l'impiego ideologico delle singole dottrine particolari, già elementi costitutivi della stessa teoria. Sicché le specifiche fisionomie ideologiche, che pur riconoscono la loro ascendenza in un'assai complessa matrice culturale le cui propaggini ancora persistono e operano nella piena età dei Lumi, sono il risultato di una ricezione della cultura giusnaturalistica mediata dall'ecllettismo metodologico del pensiero illuministico e, ad un tempo, della diversa reattività di tale cultura quando sia calata nel vivo del confronto politico-intellettuale e dell'esperienza storica, o venga « applicata » a determinate strutture della società civile e politica. Allora la differenza tra fautori e avversari dell'assolutismo illuminato si riconduce piuttosto a linee dottrinali diverse (benché sempre interne a un medesimo modello interpretativo della realtà storico-politica e alla medesima ermeneutica del diritto naturale moderno), che presuppongono un diverso modo di

<sup>12</sup> Su questo ci si limita a rinviare a C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia 1959; P. Piovan, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit.; G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., e i vari saggi ora inclusi nel volume *Società, legge e ragione*, Milano 1974; N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit.

<sup>13</sup> Si veda, tra gli altri, F. Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, cit., pp. 167 sgg.; N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., pp. 138-141; G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., *passim*. Già H. Kelsen distingue fra una « dottrina classica conservatrice del diritto naturale » e una « dottrina giusnaturalistica rivoluzionaria » (cfr. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, trad. it. Torino 1952; ediz. 1967, p. 59).

intendere il rapporto fra l'universo dei valori razionalistico-illuministici e l'organizzazione del potere.

Non deve perciò stupire che ancora in pieno Settecento un vero e proprio compito di pedagogia politica per intere generazioni di uomini di pensiero laici ed ecclesiastici, di funzionari e uomini di Stato appartenenti a ceti aristocratici e borghesi, sia stato svolto non dalle teorie giusnaturalistiche liberali e democratiche, bensí, in particolare, da talune teorie assolutistiche del diritto naturale. E se si osserva che molti esponenti di quelle generazioni giocarono un ruolo non insignificante nella politica delle riforme, allora il paradosso — ché tale in effetti può apparire — sembra sciogliersi nella piú adeguata considerazione che di diritti naturali inalienabili dell'individuo, come pure di diritti dell'uomo alla felicità, si argomentava anche nelle opere dei giusnaturalisti assolutisti. Solo che, in questi, il problema della realizzazione di quei diritti era affrontato e risolto non prescindendo dalla effettiva struttura assolutistica del potere che ancora si perpetuava nella realtà storica del continente europeo, ma tenendone conto in modo realistico mediante la conversione, in sede di teoria, dei diritti dei governati in doveri dei governanti.

Di per sé, le peculiarità etico-politiche di queste teorie e il loro approdo ideologico non ne escludono affatto l'appartenenza al giusnaturalismo moderno in quanto distinto e distinguibile da quello tradizionale<sup>14</sup>, né quindi ne escludono la potenziale assimilabilità ai moduli concettuali e ai valori che caratterizzano la cultura politica dal razionalismo all'illuminismo. Anche nel giusnaturalismo dei teorici assolutisti si coglie la medesima propensione a intendere la legge naturale come legge di ragione; a subordinare la legge civile positiva alla razionalità di un'etica laica; a costruire una metodologia che giustifichi scientificamente la funzione dello « stato di natura » come *factio*, come rappresentazione assiomatica della società, distinta dallo « stato civile »; a spiegare l'origine della società civile e il suo sviluppo secondo ipotesi non di ordine teologico bensí razionale e convenzionale che presuppongono l'autonomia e l'uguaglianza degli individui; a costruire modelli di società e a pensare il loro funzionamento sempre piú sulla base della moderna concezione scientifica e sempre meno secondo l'autorità della tradizione; a conside-

<sup>14</sup> La differenza tra il giusnaturalismo moderno e quello tradizionale circa il rapporto tra diritto di natura e ordine politico è sinteticamente ma lucidamente delineata da W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*, trad. it. Bari 1976, pp. 42 sgg.

rare con atteggiamento scettico i valori della tradizione scolastica, o addirittura a respingerli apertamente come irrazionali e inadeguati, nel proposito di sostituire ad essi valori piú rispondenti cosí all'autonomia degli individui come alle nuove istanze di ordine utilitaristico che investono i rapporti intersoggettivi e interstatali nel quadro della dinamica economico-commerciale dell'Europa tra Seicento e Settecento. Perciò, ancora, non è né paradossale né contraddittorio — se non nel senso di quella contraddizione dialettica senza cui hegelianamente non v'è storia — che linee di sviluppo del giusnaturalismo moderno ideologicamente diversificate potessero convivere, ancora in pieno Settecento, intrecciando e mescolando le loro specifiche influenze all'interno del pensiero politico dell'illuminismo, e trovando un comune punto di applicazione in una prospettiva credibile di controllata e moderata innovazione.

Tutto questo va tenuto presente quando venga posto il problema del rapporto tra giusnaturalismo e assolutismo illuminato; giacché se si accoglie il principio che esista un nucleo teorico originario a cui ricondurre (come ad ascendente legittimo) il pensiero politico dell'assolutismo illuminato fino alle sue complesse manifestazioni settecentesche, allora non v'è dubbio che tale nucleo consista, per l'appunto, nelle formulazioni originariamente sistematiche del giusnaturalismo razionalistico e assolutistico. Benché esse, da sole, non siano affatto sufficienti a dar conto globalmente del tessuto ideologico su cui si sostiene e opera praticamente l'idea settecentesca di riformismo illuminato, né della ricchezza e varietà degli atteggiamenti individuali, tuttavia non va affatto sottovalutata la loro enorme fortuna e capacità di irradiazione, e quindi l'influenza che queste teorie esercitarono per tutto il secolo dei Lumi (non soltanto nell'ambito della cultura politica tedesca). La teoria dell'assolutismo illuminato è legata alla progressiva riflessione della cultura giusnaturalistica moderna e continentale che, dalle prime caratteristiche sistemazioni del tardo Seicento approda ai piú asistematici sviluppi del Settecento europeo, in cui l'originaria identità della dottrina si scioglie e confonde in un variegato panorama di adattamenti, di scelte e di indicazioni pratiche. La fisionomia di questo sviluppo, teorico e pratico ad un tempo, diventa riconoscibile nella sua natura specifica, non meno che nella sua portata storica, quando venga ricercata in quell'orientamento che, dalla prima sistematica elaborazione di Pufendorf al consapevole riformismo thomasiano e al razionalistico-illuministico « Stato di benessere » di Wolff, investe poi, via via, le dottrine delle codificazioni come quelle cameralistiche, vari e importanti aspetti della conce-

zione politica fisiocratica come pure le propensioni giurisdizionalistico-illuministiche delle *élites* intellettuali, l'idea di governo propria di ministri e funzionari dell'Europa settecentesca, come pure la concezione dello Stato di *despotes éclairés* quali Federico II di Prussia e Giuseppe II d'Austria. Benché in gran parte di questa esperienza culturale, ricca e complessa ad un tempo, l'illuminismo tedesco celebri le proprie concezioni etico-politiche secondo una linea di sviluppo caratteristica e identificabile<sup>15</sup>; e benché, diversamente, nell'illuminismo francese la *philosophie* vada elaborando un'immagine critica della politica che in quel modello di cultura tende a riconoscere ascendenze sempre più mediate, asistematiche e talvolta addirittura marginali, è però vero che da ogni possibile considerazione circa la difficile assimilabilità di *lumières* e *Aufklärung*<sup>16</sup> — e la cui traduzione storiografica si è potuta esprimere anche nei termini di una difficile assimilabilità di *despotisme éclairé* e di *aufgeklärte Absolutismus* — non discende che l'assolutismo illuminato sia stato un prodotto esclusivamente tedesco. Sebbene proprio nei territori centro-orientali del continente questo fenomeno si sia soprattutto affermato per la sua pratica di governo e *lato sensu* amministrativa non meno che per alcune delle sue più convincenti formulazioni, e in definitiva per gran parte della sua storia reale, è però vero che tale concezione ha vissuto la stessa vita del modello intellettuale che l'ha espressa e che, ridisegnando la geografia d'Europa in materia di pensiero e di pratica politica, ha attecchito particolarmente là dove quella specifica linea di

<sup>15</sup> Sui vari aspetti dello sviluppo delle teorie politiche continentali e tedesche fra Seicento e Settecento, oltre al classico O. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, trad. e introd. di E. Barker, ed. in unico vol., Boston 1960<sup>2</sup>, pp. 142 sgg. e (ancor valido punto di riferimento) a W. Dilthey, *Das Allgemeine Landrecht, in Gesammelte Schriften*, XII. Band (« Zur Preussischen Geschichte »), Leipzig u. Berlin 1936, pp. 131-204, è ora da vedere l'ampio lavoro di C. Link, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit: Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre*, Wien - Köln - Graz 1979. Per il tardo Settecento si veda anche M. Stolleis, *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*, cit. Cfr. inoltre E. Bussi, *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero alla fine del secolo XVIII*, voll. I (Padova 1937) e II (Milano 1959); e N. Hammerstein, *Jus publicum romano-germanicum*, in *Diritto e potere nella storia europea*, cit., vol. II, pp. 717-753.

<sup>16</sup> Utili per un confronto anche gli studi raccolti da P. Brockmeier - R. Desné - J. Voss, *Voltaire und Deutschland. Quellen und Untersuchungen zur Rezeption der Französischen Aufklärung* (Internationales Kolloquium der Universität Mannheim zum 200. Todestag Voltaires), Stuttgart 1979. Per l'incidenza delle caratteristiche nazionali sul movimento illuministico cfr. F. Valjavec, *Storia dell'illuminismo*, cit., pp. 153 sgg.

sviluppo del giusnaturalismo moderno si è potuta accreditare come cultura dominante (o influente, o anche semplicemente significativa) rispetto a un determinato assetto della società e dell'economia.

Del resto sarebbe senz'altro produttivo indagare in modo approfondito se, per la sua funzione critica nei confronti del diritto naturale tradizionale e scolastico (inclusa la dottrina del *consensus gentium*), come pure delle dottrine tradizionali della « ragion di Stato » e del machiavellismo politico, la cultura del moderno giusnaturalismo assolutistico non si sia potuta far tramite, adombrando ricettività e disponibilità insospettabili sotto il manto d'un rigoroso criterio sistematico fondato sulla legge di natura come codice normativo razionale e universale, fra la psicologia assolutistica del pensiero libertino francese tra XVI e XVII secolo<sup>17</sup> e l'ottimistica fiducia delle *élites* illuministiche nella funzione utilitaristica dell'assolutismo riformatore; fra un « ordine manieristico » rispettoso della soggettività e dell'autonomia individuale, ed il progetto di « disciplina sociale » (non estraneo alle motivazioni utilitaristiche della tolleranza) sotteso all'etica legalistica dell'assolutismo illuminato<sup>18</sup>. È

<sup>17</sup> Sul libertinismo cfr. J. V. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, trad. it. Firenze 1975; A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano 1961, e *Morale 'privée' et utilitarisme politique en France au XVII<sup>e</sup> siècle* (in *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, hrsg. v. R. Schnur, cit., pp. 87-119); S. Bertelli (a cura di), *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli 1980; e l'ampio quadro di riferimento dato da V. I. Comparato, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, t. I, pp. 95-164. Ed ora si veda anche T. Gregory ed altri Autori, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* (Atti del Convegno di studio di Genova, 30 ottobre - 1 novembre 1980), Firenze 1981.

<sup>18</sup> Al proposito sono di grande interesse i saggi, pur di diverso taglio e differente prospettiva, di R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit.; di G. Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, trad. it. Bologna 1974; di R. Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, cit.; di A. M. Battista, *Come giudicano la "politica" libertini e moralisti nella Francia del Seicento* (in *Il libertinismo in Europa*, cit., pp. 25-80), e *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento* (in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, cit., pp. 321-351). L'effetto di « crisi » innescato dal pensiero critico degli intellettuali « apolitici » del Seicento e sviluppatosi poi, secondo una dinamica storica complessa, nella critica illuministica alle strutture assolutistiche nel corso del Settecento, poteva in realtà trovare un sensibile contenimento proprio nella funzione mediatrice della cultura giusnaturalistico-assolutistica, mirante a fare dello Stato assoluto non soltanto il garante della pace interna, della stabilità e della sicurezza, ma anche l'istitutore di un ordine politico capace di creare al suo interno nuovi spazi di autonomia

noto che, dal punto di vista della sua funzione storica, il movimento giusnaturalistico ha compiuto uno sforzo poderoso per contrapporre una moderna teoria scientifico-razionalistica dell'etica al relativismo scettico a cui approda la critica libertina dei valori tradizionali. E tuttavia non parrebbe legittimo sostenere, ad esempio, che l'interesse sociologico insito nell'antropologia politica di certe teorie moderne del diritto naturale abbia trascurato i risultati a cui perviene l'osservazione degli intellettuali libertini, scettici e « apolitici », circa i meccanismi psicologici che presiedono al comportamento degli individui nella società<sup>19</sup>. Sicché v'è da chiedersi, appunto, se anche per questa via — e a prescindere quindi dalla ricezione in chiave moderata di motivi tipici della pubblicistica assolutistica della prima metà del Seicento francese<sup>20</sup> — il modello assolutistico-illuminato sei-settecentesco non possa configurarsi pure come fase essenziale di un processo certamente non lineare (benché sicuramente rintracciabile, magari in modo intermittente e a livelli latenti), che collega le istanze del libertinismo scettico del XVII secolo alle esigenze di quell'etica politica illuministica che, ormai autonoma ed emancipata in senso borghese e antifeudale, esige senz'altro il proprio riconoscimento all' *interno* di un ordine garantito dal potere assoluto, e non sempre necessariamente all' *esterno* (e contro) di esso.

Ma per rimanere agli aspetti meno latenti del giusnaturalismo as-

alle istanze etiche e utilitaristiche degli individui e dell'intera società civile, riconoscendole come diritti naturali di una *raison privée*.

<sup>19</sup> Una proficua direzione d'indagine in tal senso viene indicata da A. M. Battista (*Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese*, cit.), che coglie nel « rapporto di congiunzione fra ricerca psicologica e ricerca politica », caratteristico della riflessione critica della cultura libertina, « un apporto non solo critico, ma anche costruttivo, e cioè la messa a punto di uno strumento nuovissimo di analisi politica che finirà per rinnovare totalmente i vecchi schemi concettuali ». Si tratta dell'interesse — innovativo sul piano metodologico come su quello dei risultati concreti — degli intellettuali libertini per le indagini « sulla psicologia individuale, sui processi mentali e passionali dell'uomo », posti in relazione alla stessa indagine politica e anzi « indicati come il suo primo fondamento » (cfr. p. 322). In effetti vi sarebbe da chiedersi come mai, ad esempio (e per la prospettiva d'indagine che qui interessa), nell'opera maggiore del giusnaturalista tedesco Samuel Pufendorf, il *De jure naturae et gentium* (1672), sia così frequente il rinvio alla *Sagesse* di Charron per ciò che attiene ai meccanismi psicologici del comportamento individuale e collettivo (al proposito, e per l'indicazione dei passi relativi, cfr. ancora A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit., p. 62 e nota 15).

<sup>20</sup> Cfr. in proposito E. Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, cit.; e R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, Marburg 1951, particolarmente pp. 175-195.

solutistico moderno, va in ogni caso osservato che esso sembra offrire una legittimazione etica piena e totale all'ufficio del sovrano, a condizione che la funzione del sovrano medesimo si adegui in modo pieno e totale alla razionalità dell'ordine naturale e umano. Al sovrano compete un'autorità assoluta perché assoluto è il fine che gli è assegnato: garantire e conservare un sistema di valori conforme a ragione. Da questo punto di vista l'assolutismo illuminato sembra configurarsi come un progetto filosofico-politico globale, nel senso che il problema politico dell'organizzazione civile e del suo funzionamento come un tutto integrato (come un universo macchinale) presenta un indubitabile rilievo morale. È da notare l'importante funzione storica svolta dal giusnaturalismo moderno che, proprio nel suo consistere in una teoria della morale<sup>21</sup>, si fa elemento di mediazione, a partire dagli originari assunti metodologico-razionalistici fino ai suoi approdi illuministici, di un duplice ordine di esigenze che esso stesso s'incarica di rendere compatibili e coerenti: da un lato l'esigenza di inscrivere la politica in un disegno globale di ordine filosofico e scientifico-sistematico, retto da un principio regolatore etico (e anche metafisico, benché non necessariamente teologico); dall'altra, l'esigenza di far consistere la politica in un intervento su obiettivi empiricamente determinati, secondo criteri pubblici e conformi a un sistema di valori in cui un'opinione pubblica guidata dalla ragione si riconosce. Che il giusnaturalismo assolva questa funzione di mediazione, non toglie che esso si faccia anche fattore propositivo di contenuti propri di una determinata morale sociale e civile, prospettando al proprio interno una gamma variamente praticabile, ossia variamente suscettibile di sviluppi e di soluzioni intermedie fra l'esigenza scientifica di assolutizzare il modello metodologico e l'esigenza pratica di assolutizzare il modello deontologico. Oltre a suggerire un'immagine sistematica e omogenea della realtà (la realtà come un « tutto » valutabile secondo i moduli di un'etica razionalistica), le teorie assolutistiche del diritto naturale mirano a giustificare determinate prescrizioni, valori, ideologie, come contenuti storici. Non per caso — e, anche qui, a differenza di quanto si verifica in altre linee di sviluppo della cultura politica giusnaturalistica — da Pufendorf a Wolff si assiste ad un progressivo incremento nel numero delle prescrizioni che vengono imposte al sovrano in nome del valore normativo della legge di natura, vale a dire dei contenuti in cui

<sup>21</sup> Cfr. su questo N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., pp. 187 sgg.

deve esprimersi (e, al limite, esaurirsi) la sua volontà politica, a cui insomma deve orientarsi il suo potere. L'influenza di questa corrente del giusnaturalismo sulla politica dei sovrani, non meno che su larga parte dell'opinione pubblica, si misura nel senso che il giusnaturalismo assolutistico (come teoria dell'assolutismo illuminato) non mira all'elaborazione scientifica di una dottrina liberale e costituzionalistica della limitazione dei poteri quale conseguenza di una deduzione rigorosa dagli assunti metodologico-razionalistici, né (come ideologia dell'assolutismo illuminato) mira ad accreditarne praticamente la necessità e l'inevitabilità. E tutto ciò è vero nonostante questa corrente di pensiero politico lavori a orientare le decisioni del potere sovrano verso obiettivi validi perché conformi ai principi di un'etica razionalistica, universali perché dimostrati (o dedotti) con metodo « scientifico », concreti perché rispondenti a bisogni, pratiche aspirazioni e valori storicamente emergenti. La funzione teorica e storica di questo giusnaturalismo consiste dunque nella produzione di un'immagine della politica in cui il ruolo del potere assoluto non sia lasciato all'arbitrio, ma venga precisato mediante l'indicazione e la prescrizione di contenuti sempre più specifici e determinati, nonché (esplicitamente o implicitamente) di mezzi eticamente conformi. Anche in questo senso dunque si è potuto dire, con espressione felice, che « si le droit naturel ne prend pas le pouvoir, il influence l'exercice du pouvoir dans la quasi-totalité des pays d'Europe »<sup>22</sup>.

Un aspetto peculiare della filosofia politica giusnaturalistica dell'assolutismo illuminato consiste in una formulazione rinnovata del rapporto etica-politica. Raggiunta già con Pufendorf la separazione fra diritto naturale e teologia morale, proseguito con Thomasius questo processo di separazione e acquisita la distinzione tra sfera del diritto (come azione dello Stato e, quindi, politica) e sfera della morale<sup>23</sup>, il problema del rapporto fra etica e politica si ripropone tuttavia all'interno di una concezione laica, razionalistica e viepiù illuministica del giusnaturalismo moderno. In altre parole il problema non riguarda più i possibili condizionamenti di una morale teologica sulla politica dello Stato, ma si presenta nei termini di una necessaria coerenza — illuministicamente dichiarata e perseguita — tra contenuti di un'etica razionale laica e contenuti

<sup>22</sup> G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., p. 533.

<sup>23</sup> Sul significato storico e politico di tale conquista del pensiero giusnaturalistico moderno si veda A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1962 (1<sup>a</sup> ediz., inglese, del 1951), pp. 117 sgg.



della volontà politica. In questo senso deve essere assunta come una costante, se non proprio come asse portante di tutta la filosofia politica dell'assolutismo illuminato, la convinzione che a questa morale razionale e laica debba venire riconosciuto il dovere e il potere di controllo sulle decisioni politiche, sia all'interno sia sul piano internazionale. Mentre l'etica diviene così una componente essenziale e imprescindibile di questo modello politico, la cultura del giusnaturalismo (mediante il carattere normativo-prescrittivo che sempre accompagna le sue formulazioni teoriche di « scienza politica ») si fa tramite, essenziale a sua volta, di un'ispirazione morale della politica: sicché « la politique se distingue-rait à peine de la pure morale. La vertu serait son principe et sa fin »<sup>24</sup>. Benché ormai estrapolato dalla configurazione sistematica caratteristica della metodologia giusnaturalistica seicentesca, il concetto di legge naturale come esplicazione razionale della sfera morale opera nelle sue varie accezioni anche nella cultura civile e politica del Settecento. Scrive d'Alembert nel « Discorso preliminare » dell'*Encyclopédie* che « la politica, che è una specie di morale di genere particolare, superiore, alla quale i princìpi della morale comune non possono talvolta adattarsi se non con molta sottigliezza », richiede uno « studio che è forse di tutti il più arduo ... soprattutto se il politico non vuol dimenticare che la legge naturale, anteriore a tutte le concezioni particolari, è anche la prima legge dei popoli, e anche pur essendo uomini di Stato non si deve cessare d'essere uomini »<sup>25</sup>. Il concetto di legge naturale (diritto naturale), pur nelle sue nuove incarnazioni necessariamente corrispondenti ad una mutata dimensione storico-sociale e ad un nuovo universo intellettuale, mantiene il proprio significato di criterio etico-razionale, conformemente al quale la legge positiva garantisce lo sviluppo pacifico dell'ordine civile. La « virtù » del potere civile sarà allora la sua capacità di adeguare armonicamente, secondo gli obbiettivi illuministici della felicità e del progresso umano, la molteplicità degli interessi individuali e collettivi alla razionalità di un ordine ispirato a un'etica mondana e laica.

Il concetto illuministico di *vertu*, contrapposto a quelli di *force* e di *mauvaise foi*, circola ad esempio con questo significato nelle pagine dell'*Anti-Machiavel* di Federico di Prussia (per tralasciare i riferimenti

<sup>24</sup> P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle. De Montesquieu à Lessing*, cit., vol. I, p. 235.

<sup>25</sup> Si veda il passo anche nella raccolta antologica D'Alembert-Diderot, *La filosofia dell'Encyclopédie*, a cura di P. Casini, Bari 1966, p. 73.

piú noti, come ad esempio d'Holbach), ossia in un'opera che, nell'immagine corrente, rappresenta il simbolo di un'ottimistica persuasione circa la destinazione razionale e morale della politica. Ciò ch'è semmai da notare è la sottile quanto significativa assimilazione, mediante l'etica politica giusnaturalistica (o comunque in piena consonanza con essa), del concetto di virtù all'idea assolutistico-illuminata: ossia di un concetto che si era costantemente accompagnato alla tradizione « repubblicana » e che aveva appunto trovato, nella tipologia montesquiviana delle forme di governo, definitiva consacrazione come principio motore dei regimi repubblicani. Progressivamente disancorato da questa tradizione e collegato piú intimamente all'« onore » (che Montesquieu aveva posto come *ressort* dei governi monarchici), il principio della virtù viene così, almeno parzialmente, riconvertito ad una funzione non critica e svalutativa delle qualità rappresentative della monarchia assoluta, ma anzi costruttiva di un'immagine rinnovata della sua funzione, del suo destino storico e politico. Già Montesquieu aveva precisato che riconoscere la *vertu* come *ressort* dei regimi repubblicani non portava necessariamente a concludere che senz'altro, nelle repubbliche, « on soit vertueux, mais qu'on devoit l'être »<sup>26</sup>, né ad escludere che la virtù agisse anche nei regimi monarchici<sup>27</sup>, né che le monarchie potessero essere governate — ciò « qu'il n'est pas rare » — da « princes vertueux »<sup>28</sup>. Tuttavia queste precisazioni non impedivano, ad esempio all'estensore dell'articolo « Honneur » dell'*Encyclopédie*, di criticare come eccessivamente rigida, nella tipologia montesquiviana, la separazione tra « onore » e « virtù » in rapporto alle forme di governo e di presentare l'*honneur* come sentimento proprio di ogni cittadino (indipendentemente dal regime), come « la coscienza del suo amore per i propri doveri, per i principi della virtù »<sup>29</sup>. La conseguenza era che in pieno accordo con la pedagogia

<sup>26</sup> Cfr. *Esprit des lois*, L. III, cap. XI (ediz. cit., p. 38).

<sup>27</sup> Ivi, L. III, cap. III (ediz. cit., p. 32). È da osservare che dallo stesso articolo « Vertu » dell'*Encyclopédie* non si deduce necessariamente un immediato collegamento con un particolare tipo di regime, ma solo l'esclusione dei regimi dispotici e del « noir système de Hobbes et de ses sectateurs » (cfr. *Encyclopédie*, ediz. cit., t. XVII (1775), pp. 170-6 e particolarmente pp. 172-3).

<sup>28</sup> *Esprit des lois*, L. III, cap. V (ediz. cit., pp. 31-2): che nelle monarchie i sovrani potessero essere virtuosi non era cosa rara, ma — Montesquieu aggiunge — « è assai difficile che il popolo lo sia ».

<sup>29</sup> Cfr. *Encyclopédie*, ediz. cit., t. VIII (1773), p. 263. L'estensore dell'articolo (Jean-François de Saint-Lambert) partiva dal presupposto che « l'amour de l'ordre est dans tous les hommes » e che « le president de Montesquieu se seroit expri-

etico-politica della cultura giusnaturalistico-assolutistica, l'onore veniva a consistere, per « l'homme qui pense », nel « remplir avec soin les devoirs de l'homme et du citoyen », nello svolgere insomma (anche in un regime assolutistico, purché moderato e illuminato) quella funzione che la virtù come coscienza civica e « amour de la patrie » svolgeva, secondo Montesquieu, nei regimi repubblicani costituendone l'essenziale prerogativa. Fosse per pura e semplice constatazione di un generale atteggiamento nell'Europa settecentesca, o percezione di un diffuso sentimento nella stessa opinione pubblica illuminata, oppure per denunciare un'ancor limitata coscienza critica dei popoli governati a causa dei condizionamenti della morale tradizionale, sta di fatto che il giudizio di Diderot sembrava cogliere bene questo nuovo e ambiguo significato di *vertu* quando scriveva che « per la massa generale dei sudditi la virtù è l'abitudine di conformare le proprie azioni alla legge, buona o cattiva »<sup>30</sup>.

Se da un lato si deve ribadire che la morale, a cui si chiede di esercitare un controllo sulla politica, è qui contraddistinta dai caratteri della razionalità e della laicità (come risulta anche dall'opera legislativa dei *souverains éclairés* e dalle motivazioni pubbliche che l'accompagnano), è d'altro lato da notare che il consenso alla politica dell'assolutismo illuminato risulta piú ampio di quanto si possa desumere dalle naturali consonanze ideologiche fra potere illuminato ed *élites* della cultura illuministica. Per l'ineliminabile ambiguità che in questo complesso fenomeno politico accompagna il rapporto fra modello e realtà storica, si assiste ad una partecipazione di consenso alla politica del principe illuminato anche in quei settori della cultura e della società che non rifiutano

mé avec plus de précision s'il avoit défini la vertu, l'amour de l'ordre politique et de la patrie»; tenendo conto che « dans une monarchie, celui de tous les gouvernemens qui réforme le plus aisément ses abus et ses moeurs sans changer de nature, le législateur voit le mal, tient le remède et en fait usage » (ivi, pp. 261-3). L'*honneur* diventava così un valore positivo in ogni regime moderato e illuminato, ispirato al principio dell'utilità (ivi, p. 262). « Lorsque le gouvernement aura ranimé l'honneur, il le dirigera, il l'épurera; il lui ôtera ce qu'il tenoit des tems de barbarie, il lui rendra ce que lui avoit ôté le regne du luxe et de la mollesse » (ivi, p. 263). Anche un governo assoluto, purché illuminato, avrebbe potuto in tal modo « ranimer l'honneur », facendone così un potente fattore di educazione e di coesione sociale e civile. Sul fatto che Saint-Lambert riassume qui l'intendimento dei *philosophes* di sostituire progressivamente al concetto di « valore aristocratico » quello di virtù come « coscienza sociale », si veda ultimamente J. Pappas, *La campagne des philosophes contre l'honneur*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 205 (1982), pp. 31-44.

<sup>30</sup> Cfr. in *Mémoires avec Catherine II*, trad. it. in D. Diderot, *Scritti politici*, cit., p. 295 (« Della morale dei re »).

in modo esplicito (o che addirittura ancora propugnano) una concezione teologica della legge naturale, in vario modo riconoscendosi nella precettistica della morale tradizionale. Ed è chiaro che l'ambiguità consiste propriamente nel fatto che, mentre la cultura illuministica riconosce sí, all'etica, l'autorità di condizionare la politica purché si tratti di un'etica civile e laica<sup>31</sup>, che trovi giustificazione nella propria intrinseca razionalità e il cui carattere universale (cosmopolitico) legittimi i contenuti ideologici dell'illuminismo politico, per parte sua la cultura tradizionalistica sottintende invece che la preminenza (e quindi il controllo) sulla politica debba pur sempre spettare alla morale teologica, secondo il principio sempre ricorrente della « politica alleata della religione ». Dopo l'Ottantanove, dopo la Rivoluzione e le sue ripercussioni in ogni campo e in tutta Europa, la divaricazione fra queste due diverse concezioni etico-politiche si sarebbe configurata in termini diversi. La forma di governo della monarchia assoluta e autoritaria — vale a dire l'« assolutismo » della Santa Alleanza, al quale i teorici romantici della Restaurazione daranno anche contenuti tradizionalistico-religiosi — avrebbe agito come struttura di un potere monocratico disponibile ad un disegno paternalistico e provvidenzialistico ormai estraneo alla connotazione « riformistica » propria della filosofia dell'illuminismo. Questo sarebbe stato il tratto etico-politico caratteristico delle monarchie in gran parte d'Europa nei primi decenni del secolo XIX, in chiave ideologicamente antagonista rispetto alle teorie del costituzionalismo liberale e alle aspirazioni della nuova società che di quelle stesse teorie si sarebbe fatta propugnatrice<sup>32</sup>.

Ma intanto, nella complessa realtà dell'assolutismo illuminato settecentesco, almeno due risultavano essere gli elementi su cui poteva concretamente realizzarsi una sia pur relativa convergenza fra queste due concezioni inassimilabili, benché storicamente conviventi: il concetto il-

<sup>31</sup> Sul fatto che « l'esclusione della 'morale' dalla politica fosse diretta non contro una morale mondana, ma contro una morale religiosa con pretese politiche », cfr. anche R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 23-4.

<sup>32</sup> Per rimanere nell'ambito delle teorie politiche continentali che poterono coagulare attorno a sé le reazioni antiilluministiche, bisognerebbe ricordare almeno quelle dei Baader, degli Haller, dei de Bonald, dei de Maistre, dei Lamennais. In queste, e in altre egualmente note, poteva riconoscersi in vario modo chi sentiva fortemente le suggestioni sia dell'autorità come continuità e tradizione, sia della forza provvidenzialisticamente giustificata: poteva insomma riconoscersi la società « tradizionale » animata da (per usare la formula del Croce di *Storia d'Europa nel secolo decimonono*) una fede religiosa opposta alle nuove concezioni etico-politiche e alla nuova prassi del costituzionalismo liberale.

luministico di politica come ragionevole pratica riformistica su obiettivi di « pubblica felicità »; e l'immagine paternalistico-providenzialistica dell'autorità sovrana come garanzia di moderata mediazione fra eredità del passato ed esigenze di rinnovamento. Il primo di questi due punti era in realtà la conseguenza di un elemento dinamico interno all'assolutismo illuminato in quanto profondamente radicato nello sviluppo della cultura politica dal razionalismo all'illuminismo. Si trattava della progressiva trasformazione del modo di affrontare il tema dell'organizzazione civile e politica della società, vale a dire del passaggio da una teoria filosofico-sistemica del *f i n e* del potere (come momento di giustificazione teorica dell'assetto esistente) a una riflessione sui *f i n i* (empirici, concreti) del *gouvernement*. Talvolta la cautela (quando non anche la rinuncia) da parte del potere assoluto a motivare pubblicamente le riforme con l'inderogabilità di un disegno globale suggerito dall'etica laica e radicale della *philosophie*, poteva in effetti — e poté ad esempio in gran parte dell'area cattolica al di qua e al di là delle Alpi — orientare il favore della cultura tradizionalistica alla politica riformatrice di un laico « dispotismo illuminato ».

## 2. - L'IDEOLOGIA DELL'OBEDIENZA.

Ma l'etica legalistica del giusnaturalismo assolutistico<sup>33</sup> e la morale confessionale del giusnaturalismo teologico potevano avere in comune un ulteriore elemento, che metteva in luce, dell'una concezione non meno che dell'altra, la riconoscibile fisionomia di teoria dell'obbligo politico come ideologia dell'obbedienza.

Nella sua *Science du gouvernement* il Réal de Curban sembra voler richiamare schematicamente i termini del problema dell'obbedienza: « l'obbedienza attiva consiste nel fare ciò che il sovrano comanda; essa rende responsabile dell'azione. L'obbedienza passiva consiste nel sopportare ciò che non si può impedire senza sconvolgere l'ordine; essa non rende responsabile dell'azione. L'obbedienza attiva non è sempre dovuta: non lo sarebbe, per esempio, se il principe comandasse contro la legge di Dio o contro la legge naturale; ma l'obbedienza passiva è comun-

<sup>33</sup> Che non solo quella del giusnaturalismo assolutistico, ma addirittura quella di tutta la tradizione giusnaturalistica sia un'etica legalistica, confliggente con l'idea moderna della libertà dell'individuo, è stato però sostenuto da P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit.

que indispensable ». Correlativamente, la disobbedienza « attiva consiste nell'*agire contro* gli ordini del sovrano, ed essa è un atto criminale; la passiva, invece, a *non agire*, ed essa è talvolta legittima »<sup>34</sup>. Naturalmente, e in conformità a tutta la trattatistica filoassolutistica, egli distingue tra ingiustizie commesse dai sovrani nei confronti dei cittadini « *pris collectivement* », e quelle invece nei confronti dei cittadini considerati come singoli individui<sup>35</sup>. Ma è soprattutto su un punto che il Réal de Curban sembra non avere dubbi, e cioè sul fatto che la dottrina dell'obbedienza passiva non è propria né dei sostenitori delle idee repubblicane, né degli apologeti dell'onnipotenza e dell'illimitato arbitrio dei monarchi, lamentando piuttosto che la maggior parte degli scrittori « *anti-royalistes* » si siano « *élevés contre les partisans de l'obéissance passive comme contre des écrivains qui autorisent les injustices des rois* »<sup>36</sup>.

La dottrina della cosiddetta « obbedienza passiva » si configura indubbiamente come una soluzione di compromesso tra l'esigenza di salvaguardare l'ordine politico (considerato comunque, nel suo complesso, come un valore) e la necessità di controllarne indirettamente il funzionamento secondo criteri di giustizia civile. In questo senso tale dottrina si presenta infatti come un tratto distintivo di tutto il pensiero politico dell'assolutismo moderato e illuminato; ma questa constatazione non deve autorizzare a concludere che tale dottrina, specialmente nelle sue implicazioni e negli atteggiamenti pratici che induce, sia patrimonio esclusivo di questo modello politico. La tesi secondo cui il comando del sovrano può essere ingiusto e che però, posta l'eventuale disubbidienza per ragioni utilitarie e di coscienza, il suddito è tenuto a sottoporsi alla punizione che necessariamente consegue all'atto della disubbidienza (senza agire contro il comando del sovrano, cioè senza ribellarsi), è in verità difficilmente distinguibile dall'altra, di più riconoscibile origine scolastica, secondo cui al sovrano bisogna comunque obbedire, anche se il suo comando può apparire ingiusto, perché la validità dell'ordine politico esprime anche la legittimità e giustizia morale delle sue norme. Storicamente tra queste due dottrine la commistione è ricorrente; e non v'è dubbio che tale circostanza contribuisca al carattere ambiguo delle soli-

<sup>34</sup> G. de Réal de Curban, *La science du gouvernement*, cit., t. IV, cap. II, sez. I, p. 107 (corsivi aggiunti).

<sup>35</sup> Ivi, cap. II, sez. XII, p. 309.

<sup>36</sup> Ivi, cap. II, sez. XII, pp. 308-9. Ma si veda, sull'argomento, tutta la sez. XII.

darietà sei-settecentesche all'idea e alla prassi assolutistico-illuminata. Ma benché storicamente conviventi lungo l'arco plurisecolare dell'età moderna, la prima delle due dottrine sopra ricordate va configurandosi sempre più nettamente come la secolarizzazione della seconda, dalle cui tradizionali radici teologico-scolastiche si distacca per sostanziarci, da un lato, delle forme della nuova realtà politica e sociale dell'Europa assolutista, e dall'altro, del nuovo ideale umano e mondano dei diritti naturali individuali. Pur presentandosi come un'ideologia assolutistica dell'obbedienza, la dottrina dell'obbedienza passiva tende a conciliare in un indubbio compromesso l'esigenza sovrana della salvaguardia dell'ordine politico con l'altrettanto profonda e insopprimibile esigenza di salvaguardare i valori umani della soggettività individuale sanciti dalla razionalità del diritto naturale moderno. Nella dottrina teologico-scolastica dell'obbedienza il comando ingiusto del sovrano può essere qualificato tale solo se contravviene ai precetti del diritto divino, assunto a unità di misura inattuabile all'individuo e al suo mondano giudizio, al punto da poter essere prescritta l'incondizionata obbedienza quando storicamente accada che la volontà sovrana si dichiari pubblicamente conforme a un preciso dettato religioso (è la tesi di Bossuet). Diversamente, la dottrina secolarizzata dell'obbedienza passiva mira a definire la natura e i limiti dell'obbedienza tenendo fermo il principio che esistano, e debbano essere difesi, inalienabili diritti di coscienza, come pure — sempre più nel corso del Settecento — diritti derivati da un'etica politica di tipo utilitario; e debba perciò venire riconosciuta una sfera di autonomia individuale insopprimibile, anche in un regime assolutista, rispetto alla quale l'autorità sovrana deve essere tollerante, o indifferente, o comunque rispettosa. Per quanto l'esperienza personale dei sostenitori della teoria dell'obbedienza passiva nel XVII secolo riveli riferimenti mediati o addirittura immediati al pensiero religioso della Riforma<sup>37</sup>, tuttavia il criterio della separazione della sfera privata e civile da quella pubblica e politica, faticosamente elaborato nel clima drammatico delle lotte civili di religione a partire dalla fine del XVI secolo, si afferma sempre più

<sup>37</sup> È interessante notare come questa dottrina compaia anche in Bodin, non solo quando egli è già pervenuto alla formulazione compiuta della teoria della sovranità (indissolubilmente legata al principio-dovere dell'obbedienza), ma anche quando la sua esperienza intellettuale (già nutrita della tradizione di pensiero umanistica, oltre che della tematica giuridica medioevale) ha potuto assimilare i risultati cui giunge, in proposito, la riflessione del pensiero protestante (cfr. J. Bodinus, *De republica libri sex*, Francofurti, H. Palthenius, 1622 (6<sup>a</sup> ediz.), L. III, cap. IV, pp. 464-6 e, in generale, tutta la casistica esposta nel capitolo).

come essenziale presupposto di un moderno spirito di convivenza sul piano interno e internazionale. Sottratto alle pretese di teologie politiche radicate nelle diverse e confliggenti confessioni religiose, l'imperativo della pace esige di essere posto su un piano necessariamente pubblico e politico che, per essere liberato dai condizionamenti delle « passioni » particolari, è unicamente configurabile in termini formali e convenzionali. In tal modo sempre più consapevolmente la teoria dell'obbedienza passiva viene assunta secondo i canoni di un'etica secolarizzata e laica che concepisce, pur in un regime assolutista, la tolleranza religiosa come pratica non incoerente, e oltre tutto non contrastante con le motivazioni utilitaristiche di una storica e concreta convergenza tra le esigenze di autonomia individuale e quelle di un'assolutistica « disciplina sociale ».

Negata da Hobbes (la circostanza non è senza rilievo) che le contrappone, benché su basi altrettanto consapevolmente antiteologiche, una concezione radicale e incondizionata dell'obbedienza — la legge va obbedita perché è legge, e non per il suo contenuto —, la dottrina laica dell'obbedienza passiva è, come si è già ricordato, patrimonio comune a tutte le teorie assolutistiche del diritto naturale, da Pufendorf, a Thomasius, a Wolff e all'intera cultura politica del giusnaturalismo illuministico di non immediata derivazione lockiana<sup>38</sup>; fino a trovare accoglimento in Kant, com'è dimostrato, fra altri suoi scritti, dal celebre saggio sull'*Illuminismo*<sup>39</sup>. Ma va notato che le sottili (e meno sottili) suggestioni di questa teoria sembrano pervadere anche le riflessioni politiche dei *philosophes*; e solo con quelle suggestioni sembrano comunque spiegarsi certe caratteristiche evoluzioni (e talvolta oscillazioni) di alcuni tra gli esponenti più noti della cultura dei Lumi. Fra i casi paradigmatici vi è certamente quello di Diderot. In uno dei *Mémoires avec Catherine II* egli scrive che « il diritto d'opposizione gli sembra, in una società d'uomini, un diritto naturale, inalienabile e sacro »<sup>40</sup>. Qui Diderot —

<sup>38</sup> Per questi autori e per tutta questa linea di sviluppo si veda ai capp. successivi. Ma in tema di dottrina dell'obbedienza, va notato qui parenteticamente che l'allontanamento dalla patria (l'esilio) come giusta sanzione nei confronti dell'oppositore a un potere sovrano « ingiusto » (ch'è tesi ricorrente in tutto il giusnaturalismo assolutistico) è contemplata da vari scrittori illuministi, come ad esempio dall'Holbach del 1770 (cfr. *Système de la nature*, ediz. Paris 1820, t. I, p. 426).

<sup>39</sup> Cfr. in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 143.

<sup>40</sup> Cfr. in *Mémoires avec Catherine II*, trad. it. cit., p. 250.



siamo ormai nel 1773 — si è già fatto esplicitamente banditore (peraltro in un testo di ispirazione costituzionalistica) della dottrina liberale della resistenza al sovrano dispotico e ingiusto, al cui arbitrio non si può che opporre l'inalienabile diritto naturale della resistenza attiva. Ma vent'anni prima, quando scriveva per l'*Encyclopédie* l'articolo « Autorité politique », egli appariva di ben diverso avviso, giacché non soltanto sembrava muoversi in tutt'altro ambito che in quello del giusnaturalismo lockiano — del resto ben distinguibile, per l'ideologia politica, dalla tradizione e dalla dottrina del giusnaturalismo assolutistico — ma sembrava addirittura procedere lungo una linea intermedia fra la dottrina laica dell'obbedienza passiva e la dottrina teologico-scolastica dell'obbedienza. Il passo è noto: se mai capitasse ai sudditi — egli scrive — di avere un re ingiusto, ambizioso e prepotente, « la prima legge che religione, ragione e natura impongono loro... [è] ... di opporre alla disgrazia un solo rimedio, quello di rabbonirlo con la loro sottomissione, e di piegare Dio con le loro preghiere; perché questo è il solo rimedio legittimo, conseguentemente al contratto di sottomissione...; e di considerare che tutti i motivi che si crede di avere per opporre resistenza, a esaminarli bene sono solo altrettanti pretesti di infedeltà finemente dissimulati »<sup>41</sup>. Con termini non diversi in tema di obbedienza e resistenza, in rapporto alle « basi su cui i popoli e chi li governa potrebbero fondare la loro reciproca felicità », si esprimeva la cultura cattolica ideologicamente solidale con le iniziative dell'assolutismo riformatore, e della quale il saggio muratoriano sulla *Pubblica felicità*, con la sua risonanza europea, è solo uno degli esempi più autorevoli.

Converrà notare che la teoria della resistenza attiva al sovrano prevaricatore, sviluppatasi nell'età moderna (ossia la formula dello *jus resistendae* quale compare, come secolarizzazione delle dottrine teologico-scolastiche della resistenza, nell'abbondantissima giuspubblicistica tra XVI e XVIII secolo), è senza dubbio caratterizzata, come è stato osservato<sup>42</sup>, da aspirazioni molto eterogenee che, mentre escludono una portata « rivoluzionaria » nel senso moderno-contemporaneo del concetto, si inquadrano piuttosto in modo sostanzialmente organico in una struttura giuridica comunque attenta a predisporre elementi regolatori a fron-

<sup>41</sup> Ivi, in *Scritti politici*, cit., p. 511 (anche per il passo successivo).

<sup>42</sup> Si veda in particolare K. Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, cit., pp. 2-3; ma anche R. von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus*, cit., pp. 84-92.

te di un esercizio tirannico dell'autorità. Ciò non toglie che sul piano dell'elaborazione dottrinale, come su quello delle implicazioni storico-pratiche, la teoria della resistenza attiva possa e debba venir distinta, per il suo stesso significato politico, dalla teoria laica dell'obbedienza passiva. D'altra parte, a conferire un carattere tutt'altro che unitario alle moderne dottrine giusnaturalistiche della resistenza è anche il diverso grado di sviluppo della società borghese in formazione nell'intero quadro europeo. Benché uno dei denominatori comuni ai diversi indirizzi del giusnaturalismo moderno sia l'interesse per i problemi dell'economia, tuttavia differente a questo riguardo è il condizionamento esercitato dalla struttura politica su quella sociale ed economica. E mentre, da un lato, la progressiva affermazione della sfera « privata » dei rapporti economici tenderà a contrapporre la società allo Stato assolutista contribuendo fortemente a motivare la concezione liberale del diritto di resistenza attiva (com'è ad esempio in Locke)<sup>43</sup>, dall'altro lato, ancora in gran parte dell'Europa del XVIII secolo la struttura assolutistica del potere statale non è di ostacolo allo sviluppo dell'economia e della società borghese, ma tende piuttosto a farsene condizione grazie alla sua interna funzione aggregatrice, equilibratrice e pacificatrice. In questo secondo caso il diritto di resistenza attiva subisce limitazioni in varia misura, dal momento che non soltanto gli viene sottratta una delle più concrete motivazioni, ma che anche per questo la pubblicistica di orientamento assolutista ha buon gioco nel presentarlo come espressione delle pretese private (teologico-ecclesiastiche, aristocratiche, tradizionali, ecc.) che si oppongono al disegno pubblico della modernizzazione assolutistica. Ne consegue, anche da questo angolo prospettico, che la divaricazione tra i differenti stadi di sviluppo della società e dell'economia (tra le diverse forme del processo produttivo) trova un significativo equivalente nella divaricazione tra i differenti modi di concepire il diritto di resistenza.

Rispetto alle teorie liberali, secondo cui il diritto di resistenza at-

<sup>43</sup> Su questo si veda soprattutto W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*, cit., pp. 234 sgg. Tuttavia, a rigore, di teoria del diritto di resistenza in senso specifico non si potrebbe parlare se non a partire dalla *Lettera sulla tolleranza*, o comunque dagli anni 1684-5. Accenni all'obbedienza passiva vi sono in verità anche in Locke, ma bisogna dire che il ricorso ad essa non discende logicamente dalla sua teoria del consenso (che giustifica invece la dottrina della resistenza attiva), bensì è un ripiego prudenziale e di pura e semplice opportunità (cfr. J. Locke, *Secondo trattato del governo civile*, cap. XVIII, soprattutto par. 208; trad. it. in *Due trattati del governo civile*, a cura di L. Pareyson, Torino 1948, p. 408).

tiva è giustificato come diritto naturale e tendenzialmente legittimato in termini di legge civile, la teoria laica dell'obbedienza passiva si presenta come una sorta di ideologia moderata della resistenza (così com'è anche un'ideologia moderata dell'obbedienza), che pretende di motivare il mancato consenso al comando del sovrano (ai contenuti della volontà sovrana) per ragioni di coscienza come pure — si è già detto — per ragioni proprie di un'etica utilitaristica<sup>44</sup>. Per tali sue caratteristiche questa dottrina si presenta storicamente, nel quadro assolutistico europeo fra XVII e XVIII secolo, come vero e proprio tramite fra una cultura politica di tipo tradizionale ed un'altra più avanzata e consona alle nuove idee del pensiero illuministico. Se si considera che essa molto contribuisce (benché in modo non esclusivo, come s'è detto) a identificare nel giusnaturalismo assolutistico l'originario nucleo teorico dell'assolutismo illuminato circa l'essenziale problema dell'obbligo politico, ci si rende conto dell'importanza rivestita da tale dottrina pur nella complessa varietà delle sue applicazioni. Dove però essa manifesta il proprio carattere moderno e laico, e quindi la propria disponibilità al pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo, è nella sua sistematica inserzione nel complesso delle teorie politiche giusnaturalistiche che risolvono il problema dell'origine e della giustificazione del potere mediante il ricorso alla dottrina contrattualistica. La teoria giusnaturalistica dell'assolutismo illuminato risulta insomma riconoscibile con maggiore evidenza soprattutto quando la dottrina dell'obbedienza passiva si trovi intimamente coniugata con quella dell'origine convenzionale e umana del potere civile.

Se è vero che, di per sé, il ricorso alla dottrina contrattualistica è storicamente servito a giustificare i più diversi regimi e atteggiamenti politici<sup>45</sup>, è tuttavia altrettanto vero che nel giusnaturalismo assolutistico, da Pufendorf fino a tutto il Settecento, essa ha consentito di motivare, non contro gli individui, ma con il loro consenso, la prassi assolutistica di un'autorità centrale con forti poteri coercitivi. Questo aspetto

<sup>44</sup> In questo senso è significativo il caso di Helvétius, che quantunque non teorizzi il diritto di resistenza attiva nel senso del giusnaturalismo liberale, motiva tuttavia la resistenza per ragioni utilitarie. Un riferimento alla mancata teorizzazione del diritto di resistenza nel senso del giusnaturalismo liberale, in L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., pp. 101-2.

<sup>45</sup> Un ampio quadro informativo è offerto da J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, cit.; cfr. inoltre N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, cit., cap. VI; e l'agile sintesi di P. Casini, *Il patto sociale*, Firenze 1975.

convenzionalistico del fondamento del potere consente di misurare il differente orientamento del giusnaturalismo assolutistico laico (e la sua disponibilità, mediante il ricorso al metodo razionalistico, al nuovo pensiero dei Lumi) rispetto alla linea di sviluppo dell'assolutismo tradizionale che riconosce un esclusivo fondamento teologico all'illimitata autorità dei monarchi. Indipendentemente dalle origini storiche del « diritto divino dei re » (diritto che giustificava persino il potere « taumaturgico » dei sovrani) e dalla sua rilevante importanza nel pensiero politico inglese e francese<sup>46</sup>, la vicenda teorica e pratica dell'autorità politica per investitura divina fra età medioevale ed età moderna si lega, mediante un'infinità di connessioni e d'implicazioni, e fino alla sua sostanziale consunzione e definitiva conversione mondano-simbolica in mito, all'intero sviluppo dell'assolutismo europeo<sup>47</sup>: la concezione sacrale dell'istituto monarchico porta necessariamente con sé la conseguenza del suo funzionamento con caratteri assolutistici. Ad autorizzare, nella teoria, un esercizio personale e patriarcale-patrimoniale del potere assoluto provvedevano del resto le dottrine tradizionali del diritto naturale teologico, e

<sup>46</sup> *The Divine Right of Kings* è il titolo del classico lavoro di J. N. Figgis (Cambridge 1914<sup>2</sup>), che studia lo sviluppo di questa dottrina in Inghilterra, anche in rapporto alle teorie dell'obbedienza passiva (cfr. capp. VIII e IX, pp. 177-255). Si veda inoltre G. A. Ritter, *Diritto divino e prerogativa dei re inglesi, 1603-1640*, trad. it. in *Lo Stato moderno*, III. *Accentramento e rivolte*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, cit., pp. 69-106. Inoltre L. D'Avack, *La ragione dei re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano 1974. Sulla figura del « principe cristiano per investitura divina » tipicamente simboleggiata, nel XVII secolo, da Ferdinando II d'Austria, si veda H. Sturmberger, *L'imperatore Ferdinando II e il problema dell'assolutismo*, nel cit. vol. III de *Lo Stato moderno*, particolarmente pp. 178-184. Sul problema del valore teorico di questa dottrina (dall'idea patriarcalistica di Filmer, a Bossuet, a Pascal) in relazione agli argomenti dei suoi critici e al modello assolutistico, si sofferma anche J. Plamenatz, *Man and Society*, vol. I, London 1963, pp. 155-208. Sull'autorità magico-sacrale dell'istituto monarchico e sulla sua influenza si veda l'altrettanto classico lavoro di M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere soprannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, trad. it. Torino 1973.

<sup>47</sup> Su tutto questo è importante O. Brunner, *Dall'investitura per grazia di Dio al principio monarchico*, trad. it. in *Per una storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 165-9 (qui cfr. p. 184). È inoltre da richiamare R. Mousnier, *Les concepts d' "ordres", d' "états", de "fidélité" et de "monarchie absolue" en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup>*, in « *Revue historique* », 502 (1972), pp. 289-312. Sulla *communio naturae* come fondamento del rapporto di « fedeltà » tra autorità assoluta e sudditi nella tradizione di pensiero cattolica, si veda R. Daricau, *Princes et peuples dans leur réciproque fidélité chez les docteurs catholiques de Bellarmín à Muratori*, in *Hommage à Roland Mousnier. Clientèles et fidélités* ecc., cit., pp. 25-55.

un'idea filosofica di « natura » suscettibile anche di una giustificazione divina dell'autorità<sup>48</sup>. È vero che, limitatamente agli aspetti politico-pratici, e soprattutto nell'ultima fase dell'*Ancien Régime*, il principio dell'investitura monarchica per diritto divino non risulta necessariamente in conflitto con la concezione dello « Stato-macchina » nella sua dinamica europea, cioè con una stabile organizzazione burocratico-amministrativa, militare e di « polizia », con cui l'assolutismo moderno si fa interprete dell'esigenza generale di ordine e di pace. Ma, in sé, l'idea di governo del Re-Sole (per il quale « on ne poursuit, on n'attend, on ne fait rien que par lui seul; on regarde sa bonne grâce comme la seule source de tous les biens; on ne croit s'élever qu'à mesure qu'on s'approche de sa personne ou de son estime »<sup>49</sup>) rivela non un fondamento convenzionale, bensì teologico del potere. Il principio secondo cui l'unica, esclusiva e insindacabile guida dell'azione politica, sia interna che esterna, debba spettare al sovrano senza alcuna traslazione effettiva di poteri a ministri o a istituti (e salvo sempre il diritto del re di chiedere loro consiglio e di servirsi della loro competenza)<sup>50</sup>, adombra una visione non artificiale, ma naturale dell'origine dell'autorità politica. Coniugandosi infatti con il governo personale del sovrano, il carattere divino della monarchia istituisce un rapporto diretto di legittimazione dell'assoluta responsabilità di chi governa rispetto a ciò che è giusto per decreto divino, cioè conforme alla « natura » come espressione concreta della volontà di Dio<sup>51</sup>. Sicché l'assoluta impotenza del sovrano come uomo (semplice creatura-di-Dio) si converte, per motivi di nascita, dinastico-ereditari, di « unzione »<sup>52</sup>, in assoluta potenza nel guidare il comporta-

<sup>48</sup> Sul complesso significativo del concetto di natura nel Seicento (e sulle sue implicazioni politiche) si veda la vasta ricerca di B. Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1978 (specialm. capp. II-IV e VI della seconda parte), che si aggiunge a quella, ormai molto nota, di J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit.

<sup>49</sup> Cfr. *Supplément aux Mémoires de 1666*, ed. Dreys, t. II, p. 14 (cit. in H. Sée, *Les idées politiques en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 133).

<sup>50</sup> H. Sée, *Les idées politiques* ecc., cit., pp. 132 sgg.

<sup>51</sup> Sull'idea di governo di Luigi XIV si veda F. Hartung, *L'Etat c'est moi*, in « *Historische Zeitschrift* », 169 (1949), pp. 1-30.

<sup>52</sup> O. Brunner, *Dall'investitura per grazia di Dio al principio monarchico*, cit., pp. 172 sgg.; J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, cit., pp. 8 sgg. « Le titre de *christ* est donné aux rois; et on les voit partout appelés les *christs* ou les *oints* du Seigneur », come dice Bossuet nella *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, L. III, art. II (cfr. nella raccolta antologica *Politique de Bossuet*, a cura di J. Truchet, cit., pp. 80-1).

mento degli individui, nel dirigerne l'esperienza mondana secondo un principio di legittimazione che prescinde dal loro consenso.

Un supporto assai influente al modello politico di quell'assolutismo continentale « di diritto divino » che aveva trovato il suo simbolo coronato in Luigi XIV doveva venire, com'è noto, dal vescovo cattolico Bossuet, precettore per dieci anni, dal 1670 al 1680, del Delfino di Francia. Il fondamento teocratico del potere è fortemente evidenziato nella sua concezione etico-politica e, con ciò, anche il carattere sacro della regalità: « Dio istituisce i re come suoi ministri e tramite loro regna sui popoli », sicché « la persona del re è sacra e ... attentare ad essa è un sacrilegio »<sup>53</sup>. Non solo: una volta qualificati i sovrani come « luogotenenti » di Dio sulla terra, e il loro trono « non il trono di un uomo, ma il trono di Dio stesso », si afferma per conseguenza anche il carattere sacro della continuità della regalità: « l'esprit de royauté passe tout entier » ai naturali successori dei monarchi « et imprime partout la même crainte, le même respect, la même vénération »<sup>54</sup>. I caratteri della divinità, assolutezza, ereditarietà ed irresistibilità della monarchia<sup>55</sup> si fondono nell'idea teocratica dell'autorità propria di Bossuet, inscritta nel disegno universale della provvidenza divina, secondo il quale l'ordine politico (ogni ordine politico, purché tale) risulta subordinato all'ordine teologico<sup>56</sup>.

Non v'è dubbio che il problema dell'obbedienza da parte dei governati sia al centro della riflessione etico-politica di Bossuet, dei seguaci delle dottrine del « diritto divino dei re », come anche di Fénelon e, non diversamente, dei teorici dell'assolutismo del XVII secolo, sia riferor-

<sup>53</sup> *Politique tirée* ecc., L. III, art. II (cfr. in *Politique de Bossuet*, cit., pp. 79-80).

<sup>54</sup> *Sermon sur les devoirs des rois* (1662) (cfr. in *Politique de Bossuet*, cit., p. 82).

<sup>55</sup> Quanto alla monarchia come potere assoluto cfr. *Politique tirée* ecc., L. IV, art. I (« sans cette autorité absolue, il [sovrano] ne peut faire le bien, ni réprimer le mal: il faut que sa puissance soit telle que personne ne puisse espérer de lui échapper, et enfin la seule défense des particuliers contre la puissance publique doit être leur innocence », posto che « les jugements souverains sont attribués à Dieu même » (op. cit., pp. 109 sgg.). Quanto all'irresistibilità della monarchia assoluta, Bossuet nega in ogni caso il diritto di resistenza attiva e accoglie invece la dottrina della resistenza passiva: cfr. *Cinquième avertissement aux protestants* (1690), in op. cit., pp. 90 sgg.

<sup>56</sup> « Les empires du monde ont servi à la religion et à la conservation du peuple de Dieu » e « tous les grands empires que nous avons vus sur la terre ont concouru par divers moyens au bien de la religion et à la gloire de Dieu »: cfr. *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), in op. cit., pp. 55 sgg.

mati che cattolici; e costituisca inoltre la preoccupazione costante dei sovrani europei nell'organizzazione e nella pratica politica delle realtà territoriali (e non sempre, va aggiunto, senza complicazioni internazionali). Ma tutto ciò non impedisce di rilevare che gli assertori della monarchia assolutista « per grazia divina » potevano sostenere le loro argomentazioni non soltanto direttamente sui testi dell'« *Écriture sainte* », bensì anche sull'idea di un diritto naturale teologico che, mediante un concetto di natura come oggetto della volontà divina, poteva garantire, così per validità come per contenuto, l'adeguamento delle regole positive dell'azione politica, emanate dal sovrano, ai principi del diritto divino positivo. Solo grazie a ciò Bossuet si sente autorizzato ad incrinare il suo stesso grandioso edificio di obbedienza politica (a cui anche l'idea di tolleranza viene sacrificata<sup>57</sup>) consentendo un'eccezione: « non vi è che un'eccezione all'obbedienza dovuta al principe, ed è quand'egli comanda contro Dio »<sup>58</sup>.

Le dottrine del « diritto divino dei re » possono a loro volta presentarsi, fra il XVII e il XVIII secolo, nelle forme di una struttura sistematica fondata sul concetto di « diritto di natura »<sup>59</sup>; e nelle formulazioni di questo tipo che assumono la legge naturale come contenuto morale positivo conforme a un criterio universale di ragione, non è difficile scorgere punti di contatto e linee di reciproca influenza con il giusnaturalismo laico moderno. Tuttavia importa osservare nuovamente che, al di là del comune denominatore dell'obbedienza a un ordinamento assolutistico, il confronto fra le dottrine del « diritto divino dei re » e il

<sup>57</sup> *Sixième avertissement aux protestants* (1691), in op. cit., pp. 185 sgg.

<sup>58</sup> *Politique tirée ecc.*, L. VI, art. II (in op. cit., p. 89). E cfr. ivi, L. I, art. IV: « toutes les lois sont fondées sur la première de toutes les lois, qui est celle de la nature, c'est-à-dire sur la droite raison et sur l'équité naturelle. Les lois doivent régler les choses divines et humaines, publiques et particulières, et sont commencées par la nature »; e ancora: « les lois doivent établir le droit sacré et profane, le droit public et particulier, en un mot la droite observance des choses divines et humaines parmi les citoyens, avec les châtimens et les récompenses » (in op. cit., pp. 154-5).

<sup>59</sup> Si tratta di una tradizione di pensiero etico-politico-giuridico (risalente al XVI secolo) che, riassorbita e potenziata da Bossuet, prosegue ancora nel corso del XVIII secolo. Si veda ad esempio (anche per il problema dell'ubbidienza) L. Charondas le Caron, autore di *Pandectes ou Digestes du droit français*, pubblicati a Lione vent'anni dopo la *République* di Bodin: su ciò cfr. M. Foisil, *La loi et le monarque absolu selon les "Pandectes ou Digestes du droit français" de Louis Charondas le Caron (XVI<sup>e</sup> siècle)*, in *La formazione storica del diritto moderno in Europa* (Atti del III Congresso internazionale della Società italiana di Storia del diritto), Firenze 1977, vol. I, pp. 221-36.

giusnaturalismo moderno e laico rivela un profondo motivo di divergenza circa il problema dell'origine del potere. Mentre le prime tendono a negare il valore autonomo degli individui come soggetti di volontà politica, il secondo parte dal riconoscimento di questi ultimi come protagonisti della realtà sociale, conformemente ad una concezione puramente mondana della società non più sostenuta su fondamenti filosofico-teologici<sup>60</sup>. La teoria contrattualistica — per richiamare quanto si è detto precedentemente — misura significativamente quella divergenza: posta da Hobbes non meno che da Pufendorf come necessaria giustificazione teorica dell'obbedienza dei sudditi a un regime assoluto, risulta invece inesistente (quando non viene addirittura respinta) dalle dottrine assolutistiche del « diritto divino dei re ». È significativo infatti che Bossuet, polemizzando con il *réfugié* protestante Pierre Jurieu, neghi espressamente che la *doctrine des pactes* (« astratta » rispetto alla storia come tradizione) possa legittimare la sovranità; e sostenga che, al contrario, tale dottrina porta a « confondere la sovranità con l'indipendenza di ogni uomo in una situazione di anarchia »<sup>61</sup>.

Tutte queste considerazioni non tolgono che, esaurendosi progressivamente la sostanziale pregnanza dei suoi assunti originari e operando sempre più attraverso il suo carattere di simbolo e di mito<sup>62</sup>, il principio dell'investitura « per grazia di Dio » dell'assolutismo monarchico abbia anche contribuito a determinare un atteggiamento di solidarietà e di consenso (benché ambiguo e certo non programmatico) all'ideologia pratica delle riforme dell'assolutismo illuminato: cioè all'assolutismo illuminato come *p r a t i c a* riformistica e non ad esso come *t e o r i a* giusnaturalistico-illuministica dell'ordinamento politico. D'altra parte, affievolendosi sempre più la consistenza teorico-sistematica dell'idea di un'origine contrattuale e convenzionale dell'autorità politica, di questa concezione mondana del potere rimaneva operante, nel corso di tutto il XVIII secolo e specialmente nell'area cattolica, l'immagine di un ragionevole e « buon governo paterno », di un sovrano responsabile *a n c h e* di fronte a Dio di una cura politico-amministrativa delle concrete cose dei sudditi, della loro felicità materiale. E così, alle conseguenze pratiche del giusnaturalismo moderno e laico, come vera origine dell'assolutismo il-

<sup>60</sup> Sulla rilevanza di questo diverso orientamento cfr. anche O. Brunner, *Dal'investitura per grazia di Dio al principio monarchico*, cit., pp. 187 sgg.

<sup>61</sup> *Cinquième avertissement aux protestants*, cit., pp. 83 sgg., particolarmente p. 85.

<sup>62</sup> Cfr. M. Bloch, *I re taumaturghi* ecc., cit., specialmente pp. 296 sgg.



luminato, potevano in tal modo collegarsi e mescolarsi le preoccupazioni per un'amministrazione ragionevole e giusta, caritatevole e *bienfaisante*, proprie di coloro che nel corso del Settecento, per fede se non sempre per dottrina, si riconoscevano comunque ancora in certi passi della *Politique* di Bossuet<sup>63</sup>, ma ben piú volentieri nella lezione antidispotica di Fénelon.

Benché infatti Fénelon sicuramente autorizzi un'ideologia dell'obbedienza compatibile con un ordinamento assolutistico, tuttavia — come si è veduto precedentemente — egli marca fortemente la distinzione, in tema di dovere di obbedienza, tra un governo ragionevole e moderato ed un esercizio arbitrario e dispotico del potere; benché non sia meno avverso di Bossuet a giustificare in termini esclusivamente contrattualistici l'origine dell'autorità politica, tuttavia da parte sua è indubbiamente esaltato il rispetto dei diritti degli individui, imposto da una legge morale fondamentale conforme a ragione; benché non sia molto piú propenso di Bossuet alla tolleranza religiosa, tuttavia è autenticamente convinto che nell'opera di conversione si debba ricorrere alla moderazione e alla persuasione, anziché alla coercizione. Sicché si comprende perché la giustificazione morale dell'obbedienza ad una monarchia ragionevole, moderata e bene amministrata, ancorché assoluta, trovi un solido fondamento piú nel *Télémaque* di Fénelon che non nella *Politique* di Bossuet; e, ancora, perché la correzione féneloniana del modello monarchico (di diritto divino) del « Grand Roi » costituisca il piú persuasivo punto di riferimento etico-politico nella prima educazione di un'intera generazione di principi illuminati, fin dall'inizio del Settecento.

Del resto, proprio quella concezione dell'onnipotenza monarchica « per diritto divino » che aveva significativamente celebrato i suoi maggiori fasti, simbolicamente solari, nel modello statuale della Francia di Luigi XIV, esercita notoriamente un'enorme influenza sulle Corti dell'Europa sei-settecentesca; influenza che si produce per imitazione e che giunge a lambire persino l'immagine pubblica della settecentesca monarchia illuminata. Certamente la nuova cultura illuministica impedisce che tale imitazione riguardi acriticamente e incondizionatamente la filosofia teologico-politica che ispira il modello assolutistico di Luigi XIV,

<sup>63</sup> Cfr. *Politique tirée* ecc., cit., L. III, art. II: « les rois doivent respecter leur propre puissance, et ne l'employer qu'au bien public ... ils doivent s'en servir avec crainte et retenue, comme d'une chose qui leur vient de Dieu et dont Dieu leur demandera compte » (in op. cit., pp. 150-1; e cfr. anche pp. 140-1, per la conformità al dettato divino di una « politique raisonnable »).

come pure le motivazioni del suo pratico esercizio che piú direttamente ne discendono. Infatti l'elemento di continuità è costituito semmai dall'architettura assolutista centralistico-gerarchica, non già dallo specifico tipo di risposta al problema dell'obbligo politico e dell'obbedienza, alla quale tra l'altro la critica illuministica e l'opinione pubblica *éclairée* sono particolarmente sensibili. Anche chi, come Le Gendre de Saint-Aubin (nel primo trentennio del Settecento), si richiama esplicitamente all'idea della monarchia di diritto divino, lo fa in realtà per fornire un fondamento aggiuntivo all'ideologia assolutistica dell'obbedienza: « le titre de roi par la grace de Dieu n'est point un vain titre, et il ne conviendrait pas réellement à un prince sur lequel aucun seigneur particulier, ou aucune assemblée d'hommes en nom collectif, auroit quelque supériorité »<sup>64</sup>. La convinzione di Le Gendre — e in ciò si misura la sua distanza da Bossuet e dalla tradizione dell'assolutismo per grazia divina — è che un'autorità « irrévocable, héréditaire et absolue » possa legittimamente ottenersi anche « par la grace du peuple »; ma che questo titolo è « moins digne de la majesté d'un souverain », e soltanto « par la grace de Dieu » l'autorità assoluta può costituire una garanzia di tutela morale, di governo ordinato e di una politica veramente « bienfaisante ».

Comunque è vero che, in effetti, l'incidenza ideologica della filosofia morale sulla riflessione politica consente, in certa misura, l'assorbimento e la persistenza di schemi paternalistico-provvizionalistici nello stesso pensiero settecentesco dell'assolutismo illuminato. Non sorprendentemente se ne ha un esempio anche nell'immagine del *despotisme légal* teorizzato da un esponente di massimo rilievo della Fisiocrazia, Le Mercier de la Rivière, e nella quale, unitamente all'idea del « dispotismo dell'evidenza » come razionalità della stessa legge naturale, non è difficile cogliere lo stile impressionistico e la fraseologia evocativa della moralistica politica che si irradia nelle varie correnti del pensiero francese e cattolico fra Seicento e Settecento, da Malebranche a Fénelon, a Nicole, ecc.<sup>65</sup>. Non mancano in Le Mercier de la Rivière pagine significative nel senso anzidetto; ma non si può fare a meno di notare come,

<sup>64</sup> G.-Ch. Le Gendre de S. Aubin, *Traité historique et critique de l'opinion*, cit., t. IV (*De la politique*), pp. 283-4; e cfr. pp. 278 sgg. per la sua dura critica del diritto di resistenza attiva e per l'esposizione della dottrina dell'obbedienza passiva.

<sup>65</sup> A questo proposito, sul rapporto fra ordine teologico, ordine naturale e ordine politico, si veda B. Tocanne, *L'idée de nature en France* ecc., cit., tutta la parte seconda.

avulso dal contesto di un'opera la cui architettura concettuale ricalca per vari aspetti i moduli classici delle teorie assolutistiche e laiche del diritto naturale (compreso l'elemento convenzionalistico), il passo che si legge in chiusura del capitolo XXIV de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (e che converrà riportare per intero a titolo esemplificativo) sia indicativo di certe persistenze e di indubitabili ambiguità circa l'immagine dell'autorità e l'ideologia assolutistica dell'obbedienza. « Felici le nazioni — scrive Le Mercier — che godono del dispotismo dell'evidenza: la pace, la giustizia, l'abbondanza, la felicità piú pura vi dimorano ininterrottamente; piú felici ancora i sovrani a cui si può dire senza offenderli: " potenti signori della terra, il vostro potere viene da Dio; da lui deriva la vostra autorità assoluta, quella dell'evidenza di cui Dio è l'istitutore. Guardatevi dal sostituire questa sacra autorità con un potere ch'è tanto arbitrario in voi quanto lo è nel suo principio: il vostro potere naturale, assoluto, indipendente, non sarebbe altro che un potere fittizio, incerto, dipendente da quelle stesse forze che deve governare. Siete re, ma siete uomini: come uomini potete arbitrariamente fare leggi; come re non potete che dettare le leggi già formulate dalla divinità di cui siete gli strumenti; come uomini avete libertà di scelta tra il bene e il male, e l'umana ignoranza può ingannarvi; come re il male e l'errore non possono albergare in voi perché non possono albergare in Dio che, dopo avervi scelti come ministri della sua volontà, ve la manifesta con l'evidenza. Il dispotismo personale e legale che essa vi assicura per sempre è il medesimo dispotismo del re dei re; come lui voi siete despoti; come lui lo sarete sempre, perché non è nella natura dell'evidenza che essa e voi cessiate di essere tali; e il vostro dispotismo vi ricolmerà di ogni genere di gloria e di prosperità, perché solo nell'ordine, la cui evidenza vi illumina, avviene che il migliore stato possibile per i popoli sia anche il migliore possibile per i sovrani " »<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Cfr. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, ediz. cit., pp. 144-5.

CAPITOLO VII  
ALLE ORIGINI DELLA TEORIA  
DELL'ASSOLUTISMO ILLUMINATO:  
HOBBES O PUFENDORF?

1. - IL MODELLO HOBBIANO DELLO STATO COME « MACCHINA RAZIONALE ».

Le piú significative espressioni teoriche della concezione assolutistico-illuminata, come quelle di Thomasius, di Wolff, di Federico di Prussia, di vari esponenti della Fisiocrazia, di molti cameralisti, rappresentano un prodotto maturo e consapevole del pensiero giusnaturalistico, approdato alla cultura illuministica e in essa rigenerato. Ma le premesse di tale concezione vanno ricercate in Samuel Pufendorf, la cui sistemazione giusnaturalistica dell'etica, del diritto e della politica, e contrattualistica dello Stato, costituisce un sensibile temperamento della teoria assolutistica di Hobbes: rispetto a quest'ultima introduce infatti prospettive nuove, suscettibili di piú facile adattamento al sistema di valori che il pensiero illuministico andrà sempre piú accreditando e diffondendo.

Veramente anche in Hobbes si è voluto vedere « il filosofo dell'assolutismo illuminato »<sup>1</sup>, soprattutto sulla base di taluni aspetti del suo pensiero giuridico. Va osservato che questo tipo di lettura della filosofia politica hobbesiana si colloca all'interno di un rinnovamento, ormai da tempo avviato, degli studi sul filosofo di Malmesbury<sup>2</sup>, nel senso che nel

<sup>1</sup> M. A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, cit., p. 21; e anche *Hobbes théoricien de l'absolutisme éclairé*, in *Hobbes-Forschungen* (hrsg. v. R. Koselleck u. R. Schnur), Berlin 1969, pp. 199-210.

<sup>2</sup> Fra gli studi hobbesiani che riguardano il pensiero politico si segnalano, oltre alle piú note monografie, le seguenti raccolte di saggi: il fasc. n. 4, a. XVII

disegno complessivo della sua teoria assolutistica sempre piú si sono venuti scoprendo significativi elementi anticipatori delle teorie dei diritti individuali, del pensiero liberale e democratico moderno<sup>3</sup>.

Posta come condizione preliminare l'acquisita consapevolezza di un'impossibile identificazione di assolutismo e totalitarismo, un'analisi attenta a cogliere significati meno tradizionali in vari passi delle opere politiche del filosofo inglese ha consentito di sottolineare l'incidenza in esse di elementi e dottrine (come quella del diritto di resistenza) incompatibili con le interpretazioni « totalitarie » dello Stato hobbesiano<sup>4</sup>. È appena il caso di notare che, nonostante alcuni punti di tangenza oggettivamente rilevanti e la relativa convergenza delle conclusioni, le interpretazioni « liberali » di Hobbes assumono una fisionomia ed un significato tali da distinguerle da quelle che mirano a identificare, come fondamento del modello politico hobbesiano, l'ideologia della società borghese e capitalistica in una fase caratteristica e cruciale della sua affermazione. Nella seconda di queste due linee interpretative, che individua nella costruzione hobbesiana « una teoria che ha per oggetto esclusivamente società mercantili possessive »<sup>5</sup>, il problema centrale è quello del rapporto — e

(1962), della « Rivista critica di storia della filosofia », dedicato a Hobbes; *Hobbes Studies*, ed. by K. C. Brown, Oxford 1965; *Hobbes-Forschungen*, cit.

<sup>3</sup> Cfr. ad es., da noi, M. A. Cattaneo, *Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XVII (1962), fasc. 4, pp. 486-513. Sugli elementi « che giustificano l'interpretazione della dottrina hobbesiana come precorritrice, se non addirittura come introduttrice del liberalismo » si veda anche G. M. Chiodi, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Milano 1970, pp. 141 sgg. Ma già A. Passerin d'Entrèves (*La dottrina dello Stato*, Torino 1962, pp. 281-2) aveva annoverato « anche Hobbes fra gli scrittori liberali » per la concezione della « libertà negativa » che si può ritrovare nel teorico dell'assolutismo. E ancor prima L. Strauss, in un saggio del 1950 poi incluso in *Diritto naturale e storia* (trad. it. Venezia 1957, cfr. p. 182) aveva concluso che « se noi possiamo chiamare liberalismo la dottrina politica che considera i diritti naturali dell'uomo, in quanto distinti dai doveri, come il fatto politico fondamentale e che identifica la funzione dello Stato con la protezione e la salvaguardia di quelli, noi possiamo dire che il fondatore del liberalismo fu Hobbes ».

<sup>4</sup> Sul diritto di resistenza in Hobbes cfr. soprattutto P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965. Ma in generale andrebbe verificata l'influenza che sulle letture « liberali » di Hobbes hanno avuto, pur su differenti versanti, l'interpretazione straussiana come anche quella, piú recente, di H. Warrender (*Il pensiero politico di Hobbes*, trad. it. Bari 1974). La circostanza che quest'ultima venga da piú parti vigorosamente combattuta, non esclude affatto una sua ricezione da parte dei critici (sia pure inconsapevolmente e parzialmente) attraverso sottili suggestioni.

della congruenza — tra la filosofia politica di Hobbes e la struttura economico-sociale in una determinata fase del suo sviluppo storico. Ma è chiaro che l'identificazione di tale rapporto e l'analisi della sua natura non consentono, di per sé, di far molta luce su ciò che differenzia, in modo specifico, il carattere liberale o democratico da quello assolutistico o assolutistico-illuminato di una teoria politica, posta la sostanziale compatibilità, tra Seicento e Settecento, del modello borghese e capitalistico con ciascuna di queste linee dottrinali.

Il problema di tale differenziazione diventa invece ineludibile per l'altra delle due linee interpretive sopra accennate. La tesi di un Hobbes precorritore dell'ideologia liberale e dei diritti dell'uomo, quando non porti all'ovvia constatazione che ogni elaborazione teorica non è stata senza peso per l'esperienza storica e intellettuale delle età successive, sta necessariamente a significare che nell'opera del filosofo inglese sono reperibili elementi dottrinali consapevolmente formulati in modo tale da non potersi escludere una loro ricomposizione omogenea in — e coerente con — un modello etico-politico diverso da quello assolutistico (senza aggettivi), o comunque prodotto da una diversa esperienza culturale. Se l'immagine di un Hobbes pensatore « totalitario » non è più proponibile, almeno nei termini ideologici tradizionali<sup>6</sup>, e se quella di un Hobbes tenace difensore della monarchia assoluta non è più convincente quando venga presentata con rigidità ed eccessivo schema-

<sup>5</sup> C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, trad. it. Milano 1973 (p. 125 e pp. 25 sgg. della rist. 1978); e anche *Hobbes's Bourgeois Man*, in *Hobbes Studies*, cit., pp. 169 sgg. Tuttavia non si può non tener conto, a questo riguardo, della complessità della posizione di Hobbes e dell'ambiguità di taluni aspetti del suo pensiero: si veda ad es. K. Thomas, *The Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in *Hobbes Studies*, cit., pp. 185 sgg. L'interpretazione di Macpherson ha suscitato consensi, ma anche forti riserve: cfr. pure N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, cit., p. 105, nota 52. In termini ancor più marcati che in Macpherson, il carattere borghese della filosofia politica di Hobbes costituisce l'assunto portante dell'interpretazione di C. Hill, *Hobbes e il pensiero politico inglese*, in *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, trad. it. Milano 1976, pp. 351-375.

<sup>6</sup> Già J. L. Talmon (*The Origins of Totalitarian Democracy*, cit., p. 263), aveva concluso che quella di Hobbes « is a theory of despotic dictatorship, but not of a totalitarian system ». Ma una riconsiderazione di Hobbes come « precursore dell'uomo totalitario e dello Stato totalitario, non già in ragione delle sue teorie politiche e sociali, ma per il suo modo caratteristico di affrontare il problema morale », si ha in F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Milano 1979 (cfr. p. 6).

tismo<sup>7</sup>, tuttavia anche l'immagine di un Hobbes pensatore « liberale » non può che sollecitare adeguate verifiche e comunque essere proposta con molta cautela<sup>8</sup>.

Non è certo questa la sede in cui possano essere affrontati in modo compiuto i temi connessi con tali prospettive, anche per la rilevante complessità che, com'è stato più volte osservato, si cela sotto l'apparente levigatezza e linearità del quadro teorico hobbesiano, nel quale del resto la politica costituisce solo una parte del sistema filosofico. Ciò che qui interessa è un problema più limitato e specifico: se, ed eventualmente in quale misura, si possa sostenere che la formulazione più tipica dell'assolutismo illuminato debba riconoscersi nella teoria politica di Hobbes; se insomma in questo autore, più e prima che in altri, debba essere veduto « il teorico dell'assolutismo illuminato »<sup>9</sup>.

In Hobbes si trova, certo, una compiuta razionalizzazione dell'assolutismo. La sua teoria dello Stato presenta caratteristiche che hanno consentito di sottolinearne la differenza rispetto alla concezione machiavelliana dello Stato-forza, posto che in quella del filosofo inglese lo Stato è, non meno che ordinamento di forza, ordinamento giuridico<sup>10</sup>. Si è insistito particolarmente sulla dottrina giuridica di Hobbes e sui suoi orientamenti in materia di diritto penale per sottolineare il carattere illuminato dell'assolutismo hobbesiano<sup>11</sup>. Inoltre si sono posti in evidenza quei passi del *De cive* e del *Leviatano* in cui l'autore indica quali criteri dovrebbero guidare il funzionamento dell'ordinamento giuridico e quali caratteri dovrebbero avere le leggi dello Stato: il *corpus* legislativo non dovrebbe essere inutilmente appesantito e invadente; la formulazione delle leggi dovrebbe essere chiara e precisa<sup>12</sup>; la libertà del cittadino dovrebbe venire garantita in misura « tanto maggiore, quanto più ampie

<sup>7</sup> Ma per una discussione del problema cfr. P. King, *The Ideology of Order. A comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, cit., pp. 241-252, specialm. pp. 249 sgg.

<sup>8</sup> Si veda del resto ciò che scrive, con molta misura, M. A. Cattaneo, *Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese*, cit., p. 513.

<sup>9</sup> M. A. Cattaneo, *Hobbes théoricien de l'absolutisme éclairé*, cit.

<sup>10</sup> A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, cit., pp. 154-5.

<sup>11</sup> Su tutto questo cfr. M. A. Cattaneo, *Hobbes théoricien de l'absolutisme éclairé*, cit.

<sup>12</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, ediz. it. a cura di G. Micheli, Firenze 1976 (da cui d'ora in poi si citerà), pp. 340 sgg.; e Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, ediz. it. cit. (da cui d'ora in poi si citerà indicando *De cive*), pp. 259 sgg.

saranno le materie non regolate dalle leggi »<sup>13</sup>. Anche a proposito della legislazione penale si sono potute cogliere importanti anticipazioni « liberali »: da una parte l'affermazione che i sovrani non debbono aver di mira, nell'attribuzione delle pene, il « male passato », ma il « bene futuro », e che essi « sono colpevoli se adottano, con pene arbitrarie, una misura che non sia l'utilità pubblica »<sup>14</sup>; dall'altra la convinzione che in un sistema politico bene ordinato, volto a conservare la pace e la tranquillità pubblica, « non vi siano da temere pene imprevedibili e inaspettate »<sup>15</sup>. È già stato opportunamente osservato, circa quest'ultimo punto, che il principio *nulla poena sine lege* non può in ogni caso venir considerato come un elemento originale della teoria di Hobbes<sup>16</sup>; ma non v'è dubbio che esso, congiuntamente all'altro principio, *nullum crimen sine lege*, acquisti nel contesto della concezione giuridica hobbesiana un significato innovatore rispetto alla tradizione e apra la strada a prospettive in cui il dominio della ragione appare meno precario. In un passo del *De cive*, trattando dei doveri dei sovrani, Hobbes scrive: « è pure consono a una innocua e necessaria libertà che ciascuno possa godere senza timore dei diritti che le leggi gli concedono »<sup>17</sup>; è insomma affermata in modo compiuto la teoria del moderno Stato assoluto, in cui il carattere razionale del potere si è sostituito al carattere arbitrario del suo esercizio.

Si potrebbe osservare che quando Hobbes parla della libertà dei sudditi e delle sue garanzie ha di mira più l'economia che la politica; più le condizioni necessarie a tutelare l'attività imprenditoriale e commerciale, che non un sistema di formale garanzia dei diritti individuali in quanto tali; più l'affermazione di valori come il lavoro, il risparmio e la promozione dell'intrapresa mercantile, che non altre forme di espressione della libertà individuale. Ma anche qui occorre qualche precisazione. « Le leggi — egli scrive — non sono state inventate per reprimere l'iniziativa individuale, ma per disciplinarla »; e subito dopo aggiunge: « la misura di questa libertà deve essere tratta dal vantaggio dei citta-

<sup>13</sup> *De cive*, p. 260; e *Leviatano*, p. 215.

<sup>14</sup> *De cive*, p. 261: « esigere una pena maggiore di quella stabilita è contro la legge di natura » (p. 262).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. N. Bobbio nella ediz. cit. del *De cive*, p. 261, nota 10. Cfr. *Leviatano*, pp. 286 sgg.

<sup>17</sup> *De cive*, p. 262.



dini e dello Stato »<sup>18</sup>. È certo che l'elemento utilitaristico gioca un ruolo determinante nella valutazione del vantaggio che una disciplinata libertà di iniziativa individuale garantisce ai cittadini; ma si tratta di un criterio di utilità che agisce nella limitata sfera dell'individuale e che in nessun caso può trasformarsi in un'unità di misura oggettiva. Se ogni cittadino ha la possibilità di valutare il proprio individuale vantaggio, non ha però la possibilità di valutare quale sia il vantaggio dello Stato, cioè della totalità dei singoli. In definitiva viene a mancare la possibilità, giuridicamente garantita, di commisurare il vantaggio privato con quello pubblico; tanto più che in Hobbes viene teorizzata la negazione del diritto assoluto individuale di proprietà e che anzi, com'è noto, la tesi contraria è annoverata fra le dottrine sediziose<sup>19</sup>. L'edificio assolutistico (senza aggettivi), benché razionalizzato e cioè sottratto all'arbitrio, non è minimamente incrinato.

È da notare che circa la teoria della proprietà privata individuale la posizione dei principali sostenitori dell'assolutismo illuminato tende a differire in modo più o meno marcato da quella di Hobbes. Ma vi è un secondo punto su cui la posizione del filosofo inglese non è assimilabile a quella dei teorici dell'assolutismo illuminato: si tratta della distinzione tra re e tiranno, accolta e difesa dai secondi e negata dal primo<sup>20</sup>. Tale negazione discende dall'applicazione di un metodo rigoroso e dalla logica intrinseca all'impianto teorico hobbesiano, e produce un ulteriore motivo di distacco dalla tradizione risalente ad Aristotele e dalle distinzioni delle dottrine scolastiche; ma quel che importa notare è che, diversamente, la distinzione fra tiranno (despota) e sovrano legittimo e giusto sarà costante in tutte le teorie assolutistico-illuminate. Occorre tener presente la posizione hobbesiana su questo punto, quando si affrontano i temi importanti del fine dell'organizzazione statale e dei doveri dei sovrani.

Circa i fini dello Stato Hobbes non si esprime nei medesimi termini in tutte le sue opere. Questo era già stato notato e la circostanza aveva indotto a ritenere che, almeno là dove ai motivi della pace interna e della difesa esterna veniva aggiunto anche quello del benessere dei

<sup>18</sup> Ivi, p. 260.

<sup>19</sup> *Leviatano*, pp. 319-320; *De cive*, pp. 240-1. Sulla proprietà come « concessione » è significativa l'analogia fra società convenzionale e società naturale servile (*De cive*, p. 196).

<sup>20</sup> *De cive*, pp. 178-9.

cittadini, la concezione hobbesiana dello Stato potesse essere assimilata ad « una delle tante teorie dell'assolutismo cosiddetto illuminato »<sup>21</sup>. L'ambiguità della posizione hobbesiana è in verità solo apparente. Quando parla dei fini dello Stato, sia nel *De cive* sia nel *Leviatano*, Hobbes è chiaro: l'organizzazione statale nasce per assicurare la pace e la comune difesa<sup>22</sup>. Anche là dove sembra che venga introdotta qualche ulteriore finalità, ci si accorge che si tratta di espressioni chiarificatrici, impiegate per far meglio intendere il significato della definizione di Stato politico rispetto allo stato naturale. È il caso di un passo del *Leviatano*, in cui si legge che il fine dello Stato è « la previsione di ottenere ... la propria conservazione e una vita piú soddisfacente »: dove per « vita piú soddisfacente » si deve intendere, come del resto è precisato subito dopo, l'uscita dallo stato di natura che è « miserabile condizione di guerra »<sup>23</sup>. In un altro passo del *Leviatano* si legge che l'organizzazione statale sorge « per difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche, e con ciò di assicurarli in modo tale che con la propria industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfatti »<sup>24</sup>. Ora, le soddisfazioni della vita e quindi il benessere dei cittadini non rientrano fra gli scopi immediati dello Stato, ma sono una prevedibile conseguenza della pace e della sicurezza ottenute mediante il patto. La pace interna e la difesa esterna si pongono cioè come condizioni essenziali e imprescindibili perché una qualunque iniziativa dei singoli, liberamente assunta da ciascuno per il proprio benessere, abbia sufficiente garanzia ed efficacia. Hobbes intende dire che il fine dello Stato non è solo quello di garantire la vita come mera sopravvivenza fisica, perché quest'ultima è già la condizione del « servo fidato », descritta in una delle accezioni di società « naturale »<sup>25</sup>.

Soltanto in un'opera precedente, negli *Elementi di legge naturale e politica*, è espressamente nominato, tra i fini dello Stato, anche il « co-

<sup>21</sup> Cfr. N. Bobbio nella ediz. cit. del *De cive*, p. 250, nota 2.

<sup>22</sup> *De cive*, p. 150; *Leviatano*, p. 168 e anche p. 167: « questa è la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con piú riverenza) di quel *dio mortale* al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa ».

<sup>23</sup> *Leviatano*, p. 163.

<sup>24</sup> Ivi, p. 167.

<sup>25</sup> *De cive*, cap. VIII, par. 3; *Leviatano*, pp. 197-8. Ma sul carattere in realtà intermedio (naturale e convenzionale) della società che si istituisce fra il signore e il servo « fidato », cfr. N. Bobbio, in *De cive*, p. 192, nota 2.

mune beneficio », cioè il benessere dei cittadini<sup>26</sup>. In questo — e precisamente nella distinzione tra motivazioni genetiche dell'organizzazione statale e motivazioni giustificative della sua esistenza — è stata veduta una traccia, successivamente perduta, di iniziale aristotelismo<sup>27</sup>. Non pare vi siano specifiche ragioni per ritenere che non sia così; tanto più che i riferimenti a motivi della cultura classica e della tradizione sono certamente più ricorrenti negli *Elementi* che non nelle opere politiche successive: è il caso del ciceroniano *salus populi suprema lex*, nel quale Hobbes riassume il complesso dei doveri di chi detiene la sovranità<sup>28</sup>. Ma anche a non voler accogliere la tesi di una non ancora estinta influenza dell'aristotelismo, bisogna dire che l'effettiva portata di quel terzo elemento (il « comune beneficio » dei cittadini) risulta, nelle pagine stesse degli *Elementi*, fortemente ridimensionata. Per « beneficio » (« ciò per cui il corpo politico fu istituito ») Hobbes intende espressamente, oltre alla pace, il « mantenimento di ogni singolo uomo », e propriamente la « sufficienza dei mezzi di sostentamento »<sup>29</sup>. Da ciò vengono nettamente distinti « gli altri benefici » che si riferiscono « al benessere e al vivere piacevolmente, come sono le ricchezze superflue » e che, quando vi sono, « appartengono in modo tale al sovrano, che debbono trovarsi anche nel suddito; ed al suddito, che debbono anche trovarsi nel sovrano »<sup>30</sup>. Con quest'ultima osservazione Hobbes intende affermare che il profitto del sovrano e quello dei sudditi sono indistinguibili, e chiaramente negare la distinzione aristotelica tra « bene di colui che governa », cui corrisponderebbe la forma di governo dispotica, e « bene di coloro che sono governati », cui corrisponderebbe la forma di « governo di uomini liberi ». Interessa notare come il « comune beneficio » annoverato tra i fini del corpo politico non assuma ancora il significato ampio e impegnativo che al « benessere » e alla « felicità » dei sudditi daranno le dottrine dell'assolutismo illuminato, ma abbia semplicemente quello

<sup>26</sup> T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, ediz. it. a cura di A. Pacchi, Firenze 1968 (da cui d'ora in poi si citerà indicando *Elementi*), p. 160.

<sup>27</sup> Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis* (Oxford 1936), ora in trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino 1977, p. 175.

<sup>28</sup> Il riferimento al noto motivo ciceroniano è espressamente dichiarato negli *Elementi* (p. 250), accennato nel *De cive* (p. 249), pressoché scomparso nel *Leviatano*.

<sup>29</sup> *Elementi*, pp. 201-2.

<sup>30</sup> *Ibidem* (corsivo aggiunto).

di far intendere che il fine dello Stato non è — con parole di Hobbes — « la mera conservazione della vita dei cittadini »<sup>31</sup>. In ciò è da vedere, appunto, l'effetto di una concezione fortemente razionalistica dell'assolutismo, costantemente evidenziata in tutte le opere politiche del filosofo inglese, senza soluzione di continuità.

Dai fini della società politica, quali vengono espressamente indicati nelle definizioni di Stato, vanno distinte le argomentazioni che Hobbes svolge intorno a due temi: quello del mantenimento dello Stato medesimo, e quello, al primo strettamente connesso, dei doveri di chi detiene la sovranità. C'è differenza tra i doveri dei sovrani in quanto derivati direttamente dal contratto istitutivo della società civile, e i doveri dei sovrani in quanto suggeriti, consigliati dall'utilità, dalla ragione e dalle leggi naturali<sup>32</sup>. La distinzione va rispettata non solo perché tale risulta dalle stesse pagine di Hobbes, ma soprattutto perché assume un peso rilevante dal punto di vista della logica intrinseca alla struttura teorico-politica hobbesiana. Là dove tratta dei doveri dei sovrani, alla pace interna e alla difesa esterna Hobbes aggiunge anche l'« arricchimento compatibile con la sicurezza pubblica » e il « godimento di una libertà innocua »<sup>33</sup>. In questi quattro elementi consiste il bene dei cittadini relativo alla vita terrena, con il quale si misura anche il dovere di chi governa. A stretto rigore, il diritto di resistenza dei sudditi contro il sovrano è legittimato solo quando non venga assicurato ciò che è stato fatto oggetto del contratto istitutivo della società civile, vale a dire di quanto è espressamente indicato nelle definizioni che Hobbes dà dello Stato politico: la pace interna e la sicurezza esterna<sup>34</sup>. Per il resto i doveri del sovrano non discendono direttamente dal patto, ma dall'obbligazione derivante dalle leggi di natura, oltre che dall'elemento utilitaristico<sup>35</sup>. Il che significa, nella logica dello Stato-potere, che qualora chi governa venga meno ai doveri connessi con l'arricchimento dei cittadini

<sup>31</sup> Ivi, p. 250.

<sup>32</sup> Lo stesso H. Warrender, che non distingue, è poi costretto ad ammettere « che questi ulteriori valori o obbiettivi [cioè quelli che vanno oltre la pura e semplice conservazione fisica] non trovano affatto nel pensiero di Hobbes lo stesso fondamento teorico su cui poggia il discorso della conservazione fisica » (cfr. *Il pensiero politico di Hobbes*, cit., p. 191).

<sup>33</sup> *De cive*, p. 251; *Elementi*, pp. 249 sgg.

<sup>34</sup> Una più ampia sfera giustificativa del diritto di resistenza è delineata da P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, cit.

<sup>35</sup> *De cive*, p. 250; *Elementi*, p. 250.

(magari per motivi di sicurezza pubblica) e con il godimento di certe libertà (magari perché ritenute non innocue), i cittadini medesimi non possono legittimamente ribellarsi. A procurare questi beni, insomma, i sovrani sarebbero tenuti, nello stesso modo in cui sono tenuti a garantire la pace interna e la difesa esterna, soltanto nel caso di intendere — come qui non si intende — il giusnaturalismo hobbesiano dello stesso tipo di quello lockiano, o comunque di intendere che le leggi naturali determinino il contenuto delle norme giuridiche di cui il diritto positivo garantirebbe l'obbligatorietà e l'efficacia <sup>36</sup>.

Nel *Leviatano*, del resto, il quadro risulta ancora piú chiaro. Ribadito che il dovere del sovrano « consiste nel fine per il quale gli è stato affidato il potere », quello cioè « di procurare la *sicurezza del popolo* »; ammesso che con « sicurezza » non si vuole intendere « una nuda preservazione, ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita »; si precisa però che queste « soddisfazioni della vita » saranno acquisite, purché legittimamente e senza pericolo o nocumento per lo Stato, solo per iniziativa dei singoli, per la loro capacità e volontà; giacché per quanto attiene ai doveri di chi governa — si aggiunge — « il prendersi cura degli individui », ad esempio con l'istruzione pubblica <sup>37</sup> e con le buone leggi, non andrà « piú in là di quanto richieda la loro protezione dalle ingiurie » <sup>38</sup>.

Il fatto che il « benessere dei sudditi » non possa comparire che come fine indiretto dello Stato hobbesiano, non significa che nell'immagine razionalizzata dell'ordinamento politico esso non giochi un ruolo importante. Ciò che risulta accessorio secondo la logica rigorosa del modello hobbesiano diviene necessario dal punto di vista del mantenimento, del razionale funzionamento e dell'applicazione di questo modello.

<sup>36</sup> Su questo punto, importante per la comprensione della teoria giuridico-politica di Hobbes, resta fondamentale il saggio di N. Bobbio, *Hobbes e il giusnaturalismo* (1962), ora in *Da Hobbes a Marx*, cit., pp. 51 sgg. Per una diversa interpretazione cfr. ad es. H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, cit.

<sup>37</sup> È peraltro da notare che con « istruzione pubblica » Hobbes intende soprattutto l'istruzione dei cittadini circa i diritti della sovranità o, ciò ch'è lo stesso, circa i doveri dei sudditi: cfr., sulla funzione delle Università, *Elementi*, pp. 254-5; *De cive*, pp. 254-5; *Leviatano*, pp. 336-8 e 660-1; e anche *Behemoth* (ediz. it. a cura di O. Nicastro, Bari 1979, da cui si citerà d'ora in poi), pp. 47-50, 65-8, ecc.

<sup>38</sup> *Leviatano*, p. 329; ma si veda tutto il cap. XXX (« Dell'ufficio del rappresentante sovrano »).

In tale prospettiva l'unità di misura di ciò che il sovrano deve fare è la convenienza propria ricavata dalla convenienza dei sudditi: le scelte di chi governa vengono guidate dal fattore utilitario; i doveri del sovrano secondo la legge di natura assumono una configurazione nuova e produttiva nella prospettiva dell'etica dell'interesse. Ma il fine dello Stato è solo la garanzia della pace e della sicurezza. Che la pace venga affermata come valore fondamentale ben si comprende in una concezione politica radicata in una realtà storica dominata dalle guerre civili e di religione e dalla crisi dei valori tradizionali. Il benessere dei cittadini appare dunque come non più che un fine indiretto, giacché solo in una condizione di pace e di assicurata tranquillità pubblica è possibile lo sviluppo della società e dell'economia, cioè della « società » in quanto distinta dallo « Stato ».

Tale distinzione, appena accennata in Hobbes, risulterà chiaramente presente nelle teorie dell'assolutismo illuminato, anche se con caratteristiche sensibilmente diverse da quelle delle teorie liberali. Pur senza voler insistere sull'immediato riflesso che i caratteri del nuovo quadro europeo avranno sugli orientamenti e sulle dottrine politiche dopo la metà del XVII secolo, si comprende come, anche a questo riguardo, gli obbiettivi dell'assolutismo hobbesiano e quelli dell'assolutismo illuminato sei-settecentesco potranno risultare non facilmente assimilabili. Gli stessi beni e valori prodotti da una concezione autonoma della cultura rispetto alla politica, accolti senz'altro nelle teorie dell'assolutismo illuminato (anche senza che in esse l'autonomia della cultura rispetto alla politica divenga priorità della cultura sulla politica), non trovano spazio nel sistema statale hobbesiano, anche per effetto della radicale sfiducia di Hobbes nei confronti dell'opinione « privata ».

Nondimeno l'esperienza teorico-politica del filosofo inglese rappresenta la necessaria premessa perché la concezione assolutistico-illuminata possa essere pensata e sviluppata; ma a questa tuttavia non può comunque essere assimilata perché, al di là della valutazione — o sopravvalutazione — di taluni suoi aspetti ed elementi anche importanti, ne costituisce soltanto la condizione necessaria, non anche la condizione sufficiente. Insomma l'affascinante costruzione razionale dello Stato hobbesiano si differenzia da quella assolutistico-illuminata — certamente meno lucida e conseguente, più eclettica nei suoi stessi presupposti teorici e più complessa nel suo sviluppo storico — non « s o l o » nel senso che nel-

la seconda vi è un piú consapevole significato riformatore »<sup>39</sup>, ma perché fondamentalmente esprime un diverso sistema di valori. Infatti all'antropologia radicalmente pessimistica di Hobbes si va sostituendo una concezione positiva e moderatamente ottimistica del ruolo sociale dell'individuo (sia pur costruita talvolta su un'analisi pessimistica della psicologia umana), posto che il modello politico dell'assolutismo illuminato presuppone la possibilità di migliorare progressivamente la condizione degli individui mediante l'intervento riformatore dell'autorità, e non mediante mutamenti radicali dell'assetto sociale e politico<sup>40</sup>. E, ancora, in Hobbes non vi è spazio alcuno per un'« etica della coscienza », la cui potenzialità civile e politica è assorbita dalla legge dello Stato e in essa annullata<sup>41</sup>: con la duplice conseguenza di negare liceità sia all'ideologia dell'« obbedienza passiva » al sovrano<sup>42</sup>, che è invece un tratto imprescindibile delle teorie assolutistico-illuminate, sia all'ideologia della tolleranza religiosa e civile, che è tanta parte della legislazione e della prassi del potere illuminato, in accordo con un'opinione pubblica sempre piú sensibile all'emancipazione individuale in una prospettiva di ordinata e « illuminata » convivenza civile. Nella teoria politica di Hobbes asso-

<sup>39</sup> M. A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, cit., pp. 20-1.

<sup>40</sup> Che di rivoluzione politica nel senso moderno del termine non si possa parlare fino all'ultimo quarto del secolo XVIII risulta piuttosto chiaramente dalla ricostruzione storica di K. Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, cit.

<sup>41</sup> *Leviatano*, pp. 317-8: « la coscienza di un uomo e il suo giudizio sono la stessa cosa e, come il giudizio, così anche la coscienza può essere erronea »; e per chi vive in uno Stato « la legge è la coscienza pubblica »; perciò la dottrina secondo cui « tutto ciò che un uomo fa contro la sua coscienza è peccato » è « ripugnante alla società civile ». Restano difficilmente controvertibili le considerazioni già svolte da N. Bobbio circa la reale portata della « libertà di disobbedire » nella concezione hobbesiana del potere e dello Stato (cfr. *Hobbes e il giusnaturalismo*, cit., pp. 71 sgg.).

<sup>42</sup> *De cive*, pp. 282 sgg. e pp. 374 sgg. (sulla dottrina dell'obbedienza e sull'equivalenza di obbedienza e pentimento); *Behemoth*, pp. 58-61. Riferimenti ad altri passi hobbesiani si vedano in J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, cit., pp. 208-210, che già aveva osservato come in Hobbes « passive obedience was little better than active resistance » e che « its supporters might be branded as advocates of rebellion » (p. 209). Va naturalmente osservato che i « diritti della coscienza » contro cui si muove Hobbes sono quelli di un'etica confessionale, sono i contenuti di una precettistica teologica con pretese politiche, mentre la dottrina dell'obbedienza passiva (o condizionata) non si sottrae essa stessa, tra Seicento e Settecento, al processo di secolarizzazione della società e, almeno da Pufendorf in poi, tende a legarsi sempre piú ai principi di un'etica laica e civile.

lutismo e razionalismo si implicano l'un l'altro necessariamente, e necessariamente trovano l'uno nell'altro l'elemento fondamentale di sostegno, di giustificazione, di legittimazione, di esplicazione. Ma, come è stato notato, Hobbes non ha intuito, né poteva intuire, la possibilità della ragione di emanciparsi in senso illuministico<sup>43</sup>.

Le stesse esigenze soggettivistico-manieristiche, messe drammaticamente in luce dal disordine provocato in Europa dalle guerre civili di religione<sup>44</sup>, potevano venire recuperate ad una prospettiva di ordine politico non piú ritessuta su schemi e valori di natura tradizionale, bensí sorretta da una nuova logica mondana e convenzionale. Grazie a questa diventava allora possibile far convivere, ed eventualmente integrare, l'autonomia individuale con le decisioni realistiche della ragion di Stato (non soltanto barocca), purché queste ultime non trascurassero ogni riferimento al piano dell'etica. In questa prospettiva, caratterizzata da una peculiare dialettica e determinata da una situazione storica di compromesso che investiva gran parte dell'Europa sei-settecentesca, potevano apparire compatibili due diversi processi di riferimento ai valori di un'etica laica e pacifica: da parte dell'autorità politica, come esigenza di legittimazione delle sue funzioni di controllo sui comportamenti collettivi; e, contemporaneamente, da parte degli stessi individui in funzione rivendicativa dei loro diritti soggettivi. In questa prospettiva, suscettibile di vari quanto profondi collegamenti con le idee politiche settecentesche e illuministiche, sarà la concezione pufendorfiana, piú che quella hobbesiana, a muoversi in modo piú conveniente e produttivo.

## 2. - LA NUOVA ANTROPOLOGIA CIVILE E LA PRIMA FORMULAZIONE DEL MODELLO ASSOLUTISTICO-ILLUMINATO IN PUFENDORF.

Diversamente da Hobbes, la cui costruzione filosofico-politica pur ammira, Samuel Pufendorf<sup>45</sup> introduce sensibili elementi limitativi alla

<sup>43</sup> Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 34.

<sup>44</sup> Su tutto questo, ed in particolare sui caratteri del cosiddetto « manierismo politico » del Seicento, è importante il saggio di R. Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, cit.

<sup>45</sup> Sull'interessante figura di questo giusnaturalista sassone (1632-1694) ci si



volontà assoluta del sovrano, in parte derivati, per la dottrina, dal contrattualismo d'impronta groziana e, per la pratica, dalla constatazione della realtà politica e sociale dei territori germanici dopo i trattati di Westfalia.

Distinta nettamente la teologia morale dal diritto naturale<sup>46</sup>, quest'ultimo diviene, nell'autore tedesco, un sistema di etica civile e politica assai meno staccato dalla realtà storica di quanto lo « spirito di sistema » e il « modello matematico » lascino trasparire<sup>47</sup>. In un periodo della storia europea in cui politica e religione sono indissolubilmente compenstrate, Pufendorf accredita un'immagine laica della società e dello Stato che non corrisponde né alla hobbesiana *machina machinarum* (secondo la nota espressione schmittiana), né alla lockiana monarchia costituzionale. In sostanza egli traccia in modo inequivocabile le linee essenziali della concezione assolutistico-illuminata nei suoi caratteri etico-politici e giuridici. Nel pensiero pufendorfiano, ispirato a un'ottimistica fiducia nella compatibilità di libertà e ordine, è adombrata una complessa realtà in cui l'affermazione storica dello Stato assoluto si salda necessariamente agli elementi dinamici della libertà civile generati dal nuovo

limita qui a indicare, tra gli studi più recenti, H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1954; E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, cit., pp. 311-370; L. Krieger, *The Politics of Discretion. Pufendorf and the acceptance of natural law*, Chicago-London 1965; J. Brufau-Prats, *La actitud metodica de S. Pufendorf y la configuración de la "Disciplina juris naturalis"*, Madrid 1968; H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, München 1972; il breve profilo di N. Hammerstein, *Samuel Pufendorf, in Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, a cura di M. Stolleis, cit., pp. 174-197; e anche A. Dufour, *Tradition et modernité de la conception pufendorfienne de l'Etat*, in « Archives de philosophie du droit », XXI (1976), pp. 55-74, oltre a *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1972, pp. 103-137. Si veda inoltre l'ottima antologia (e unica in italiano su questo autore) S. Pufendorf, *Principi di diritto naturale*, con introduzione e note di N. Bobbio (Torino 1952); G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, *L'età moderna*, cit., pp. 173-185; e G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I: *Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., pp. 106-113.

<sup>46</sup> Così appare in tutta evidenza nella Prefazione al *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, Londoni Scanorum 1673 (d'ora in poi cit. con *De officio*).

<sup>47</sup> Sulla concezione matematica del diritto nel giusnaturalismo moderno e in rapporto al concetto di « sistema » in Pufendorf (e non solo in questo autore), cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., pp. 330-1. Ma è da vedere anche W. Rödel, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, cit., pp. 81-99.

e autonomo ruolo dell'individuo come protagonista sociale; e tutto ciò senza che il rapporto dialettico che così s'instaura fra assolutismo e diritto naturale degli individui risulti, nella logica del sistema giusnaturalistico, un'insanabile e improduttiva contraddizione.

È da considerare una felice ambiguità quella che consente di associare, nel diritto naturale di Pufendorf, un'indubitabile persistenza di elementi tradizionali (teoria normativa della giustizia naturale) a un altrettanto indubitabile e deciso orientamento utilitaristico, moderno e innovativo (modello teorico giustificativo di una nuova realtà istituzionale e sociale). Né è da qualificare come improduttiva e inefficace — specialmente a tener conto delle implicazioni etiche, giuridiche e politiche — la tendenza del giusnaturalista tedesco ad approdare, nel suo sistema, a soluzioni di compromesso che, come è stato osservato<sup>48</sup>, investono il piano dell'etica, con la conseguente relativizzazione dei valori, non meno che quello della metafisica e della metodologia. Va detto, piuttosto, che la complessità del modello elaborato da Pufendorf è la complessità stessa della realtà storica di cui egli si fa interprete e i cui aspetti tenta di comporre in una sintesi originale, che sul piano del pensiero politico si rivela intermedia fra assolutismo e costituzionalismo liberale.

La natura e la portata dei vincoli « costituzionali » (nel significato che a questo termine viene generalmente attribuito dalla storiografia tedesca sul XVII e XVIII secolo) imposti alla libera volontà del sovrano<sup>49</sup> erano già state richiamate da una storiografia che non mancava di notare che « la dottrina della sovranità di Pufendorf, in parte consona all'assolutismo illuminato e moderato, ebbe un enorme successo »<sup>50</sup>. Veramente il giuspubblicista tedesco è preoccupato quasi quanto Hobbes di salvaguardare le prerogative dello Stato assoluto, ma con un'evidente accentuazione degli aspetti unitari relativi all'assetto e alla struttura statale come condizione di ordinato sviluppo di una realtà sociale in movimento, più che dei diritti e dei poteri del monarca come individuo particolare. Lo testimoniano l'interesse che nelle sue due più note opere sistematiche — il *De jure naturae et gentium* (1672) e il *De officio hominis et civis* (1673) — viene manifestato nei confronti dei vari aspetti

<sup>48</sup> Cfr. A. Dufour, *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne* ecc., cit., p. 135 riassuntiv.

<sup>49</sup> Cfr. ad es. *De officio*, L. II, cap. IX, par. 6.

<sup>50</sup> O. von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, cit., pp. 145-6 e anche pp. 74 e 236.

e problemi della « società borghese » in formazione; ed anche le critiche alla costituzione tedesca sulla base di una concezione della sovranità mediata dalla realistica percezione della situazione politica del suo tempo. Se, come è stato osservato<sup>51</sup>, all'indomani della pace di Westfalia « la situazione intermedia fra diritto statale e diritto internazionale era ... il simbolo esatto della condizione politica dell'Impero », si comprende allora come la celebre definizione contenuta nel *De statu Imperii Germanici* di Pufendorf, secondo la quale l'Impero sarebbe un « irregolare aliquod corpus et monstro simile », derivasse proprio dalla consapevole percezione della duplice prospettiva dello *Staatsrecht* e del *Völkerrecht*, nella quale si andava originando la moderna esperienza assolutistica prussiana in rapporto al sistema delle relazioni internazionali<sup>52</sup>.

Soltanto una valutazione equilibrata della realtà storica tedesca nella seconda metà del Seicento, dominata dalla progressiva affermazione degli Stati territoriali, può consentire a Pufendorf di affrontare con metodo scientifico, e con categorie di analisi rinnovate rispetto alla tradizione aristotelica<sup>53</sup>, il problema della crisi politica dell'Impero come entità

<sup>51</sup> E. W. Böckenförde, *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero*, trad. it. in *Lo Stato moderno*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, cit., vol. III, p. 362.

<sup>52</sup> [S. Pufendorf], *De statu Imperii Germanici ad Laelium fratrem, dominum Trezolani, liber unus* (1667), pubblicato con lo pseudonimo di Severinus de Monzambano, cap. VI (« De forma Imperii Germanici »), par. IX (cfr. l'« editio novissima, additionibus necessariis aucta atque emendata », s.l. 1684, pp. 237-8: « Nihil ergo aliud restat, quam ut dicamus Germaniam esse irregulare aliquod corpus, et tantum non monstro simile, siquidem ad regulas scientiae civilis exigatur; quod lapsu temporum per socordem facilitatem Caesarum, ambitionem Principum, turbulentiam Sacerdotum ex regno regulari in tam male concinnatam formam est provolutum, ut neque regnum, etiam limitatum, amplius sit, licet exteriora simulacra tale quid prae se ferant, neque exacte corpus aliquod aut systema plurimum civitatum foedere nexarum, sed potius aliquid inter haec duo fluctuans »). Al proposito si veda F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit., pp. 227 sgg. Per l'importanza di Pufendorf nello sviluppo del diritto pubblico e del costituzionalismo territoriale tedesco dai trattati di Westfalia a tutto il Settecento, anche in relazione al quadro europeo, si veda l'Introduzione di B. Auerbach al *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, t. XVIII (« Diète germanique »), Paris 1912, specialmente pp. xiv sgg. È senz'altro esatta l'osservazione di L. Krieger (*The Politics of Discretion* ecc., cit., p. 163), che la teoria costituzionale di Pufendorf perde ogni ambiguità quando dall'ambito dei rapporti di politica interna viene applicata alla prospettiva delle relazioni internazionali.

<sup>53</sup> Si veda la distinzione, da lui introdotta, tra forme di governo « regolari »

unitaria e organica. Il concetto di « *systemata civitatum* », con cui egli spiega l'« irregolarità » di quel particolare « Stato composto » che è l'Impero tedesco, trae forza infatti dal principio confederativo, più che federativo<sup>54</sup>; principio che rivela, sotto il manto giuridico, la propria vera natura politica, quale si conferma del resto nel metodo con cui Pufendorf affronta la storiografia delle relazioni internazionali. Egli offre così, per l'aspetto teorico, un contributo originale e al di sopra delle controversie di parte, ma anche, per l'aspetto storico-politico, un punto di partenza per ogni possibile mediazione che sancisca la supremazia dell'assolutistico Stato territoriale, nel relativo rispetto dei valori della declinante tradizione universalistica. Comunque, uno degli aspetti più originali della riflessione pufendorfiana sul problema delle forme di governo consiste nell'attitudine ad osservare la situazione politica non solo in riferimento alla Germania, ma all'intero contesto europeo; e a cogliere in questa situazione la logica di sviluppo, nel concetto e nella pratica, della sovranità dello Stato moderno secondo una prospettiva rinnovata.

Il nuovo orientamento che il giusnaturalismo moderno manifesta con Pufendorf è determinato, tra l'altro, dal carattere empirico dell'antropologia di questo autore e dal deliberato proposito di implicare nel sistema del diritto naturale una teoria storico-sistematica della società borghese di commercio e di scambio (nel significato e nella portata che questi termini possono avere nell'Europa centro-settentrionale della seconda metà del Seicento). È da notare che nel luterano Pufendorf risulta indiretto e sostanzialmente inessenziale ogni rinvio ad elementi teologici o trascendenti di legittimazione dell'attività umana. La stessa dottrina delle « realtà morali » (*entia moralia*) — che compare in apertura della sua opera maggiore e che verrà largamente assimilata anche dalla cultura settecentesca<sup>55</sup> — si propone come una conferma di questo atteggiamento. A differenza delle realtà del mondo fisico (*entia physica*) create da Dio, le « realtà morali » istituiscono una dimensione dell'agire

(in cui la sovranità è indivisa) e « irregolari » (in cui la sovranità è divisa); in proposito cfr. anche *De officio*, L. II, cap. VIII.

<sup>54</sup> Il concetto di « *systemata civitatum* » è espresso particolarmente nel cap. VI del *De statu Imperii Germanici*, cit. Circa la distinzione tra principio federativo e principio confederativo nel dibattito sei-settecento, cfr. ancora O. von Gierke, *Giovanni Althusius* ecc., cit., pp. 189 sgg.

<sup>55</sup> Qualche richiamo all'interesse, ma anche alle critiche, della cultura illuministica alla dottrina pufendorfiana degli « *entia moralia* » si ha pure in L. G. Crocker, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, trad. it. Bologna 1975, pp. 47 e 125.

esclusivamente umana, aperta al libero intervento creativo e valutativo dell'individuo (*impositio*), orientata al conseguimento della perfezione, dell'armonia e dell'ordine nella vita degli uomini<sup>56</sup>. La dottrina degli *entia moralia* dimostra che valori e istituzioni, etica, politica, diritto e insomma tutto ciò che è stato istituito « ad conciliandum ordinem vitae mortalium », sono costruzioni regolative, prodotto dell'uomo nel suo essere necessariamente in relazione con gli altri uomini<sup>57</sup>.

L'importanza della teoria pufendorfiana degli *entia moralia* è stata giustamente sottolineata, non solo perché questa teoria è il risultato di una costante riflessione metodologica ed epistemologica in tutto l'itinerario filosofico dell'autore tedesco (a partire dalla sua prima opera sistematica del 1660, gli *Elementa jurisprudentiae universalis*), né soltanto perché rappresenta un punto di riferimento di grande rilievo nella storia e nella teoria delle « scienze dell'uomo »<sup>58</sup>, ma anche perché mediante le nuove categorie da essa fornite Pufendorf può criticamente ripensare e rinnovare la dottrina tradizionale e scolastica del diritto naturale, reimpostandola su basi nuove e suscettibili di significati ideologici più adeguati alla nuova realtà storica. Le implicazioni logiche di questa metodologia conducono all'esaltazione delle possibilità umane di dominare (valutandole) le cose naturali e di volgerle al proprio utile con un libero atto della volontà. La stessa fiducia nei poteri della ragione (*recta ratio*), presente e perfetta nell'uomo già nello stato di natura, fornisce una garanzia metafisica — ma non teologica — all'attività creativa della vita sociale e al recupero in senso produttivo delle passioni e delle po-

<sup>56</sup> *De jure naturae et gentium libri octo*, ed. Mascovius, Francofurti et Lipsiae, Knochii, 1759, tomi I-II (rist. anast. Frankfurt a. M., 1967, priva dell'*Eris scandica*, compresa nell'ediz. origin.), L. I, cap. I, par. 3 (d'ora in poi cit. con *De jure*).

<sup>57</sup> *De jure*, L. I, cap. I.

<sup>58</sup> Il carattere originale della dottrina pufendorfiana degli *entia moralia* era già stato posto in rilievo, in particolare, da H. Welzel (*Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, cit., pp. 19-30), che vi aveva colto un primo e importante momento del processo di fondazione delle « scienze umane », o « scienze della cultura » in quanto distinte dalle (e irriducibili alle) « scienze della natura » (*entia physica*). Ma su questo si veda, ultimamente, anche A. Dufour (*Le mariage dans l'école allemande* ecc., cit., pp. 111 e 135-6), secondo il quale, come « grandioso tentativo di razionalizzare l'insieme dei precetti reggenti la vita umana, il pensiero di Pufendorf rappresenta ... un primo abbozzo di antropologia culturale e sociale di tipo strutturalista », grazie a cui spetterebbe in realtà all'autore tedesco il titolo di « fondatore delle scienze dell'uomo » che C. Lévi-Strauss aveva invece creduto di poter assegnare a Rousseau.

tenzialità naturali. Nel *De officio* si afferma chiaramente che la legge naturale come legge di ragione non impone all'uomo contenuti innati e prescrizioni di comportamento definitive e costanti<sup>59</sup>; e infatti con la ragione viene data all'uomo una capacità di conoscere che deve necessariamente applicarsi ai dati dell'esperienza materiale (*observationes*) e delle relazioni interindividuali. Benché orientata dalla ragione, la stessa naturale inclinazione alla felicità richiede all'uomo di intervenire, con libere scelte della volontà, al fine di determinare i contenuti individuali e sociali della felicità. C'è un passo, nel *De jure*, in cui si afferma che la felicità dell'uomo va ricercata « in virtute, non in voluptate »<sup>60</sup>; ma l'ispirazione è baconiana, e la virtù non è più intesa come espressione di una spiritualità ascetica, bensì di quell'etica civile che sostanzia il fondamentale concetto di *socialitas*, come valore che guida l'uomo a dominare le passioni individuali e ad applicare le sue capacità razionali alla produzione di legittime soddisfazioni materiali. Già a proposito della natura della felicità si nota come la posizione di Pufendorf, benché teoreticamente eclettica, sia però significativa della duttilità dei valori che ispirano la cultura politica giusnaturalistica di fine Seicento, nonché della sua disponibilità ad assimilare quelle istanze utilitaristiche che innoveranno la politica illuministica<sup>61</sup>.

Il carattere dell'antropologia pufendoriana chiarisce le implicazioni del concetto di *socialitas* che, posto a norma fondamentale della legge di natura<sup>62</sup>, non è propriamente né una ripetizione dell'*appetitus societatis* di Grozio, né comunque la riedizione di un motivo della tarda Scolastica. Mediante tale concetto si pongono le premesse per un'organica integrazione del diritto naturale dell'individuo in quello della società e dello Stato: con la conseguenza di affermare il primato del bene pubblico sul bene individuale, della società sul singolo, ma presentando la necessaria risoluzione del « vero » bene individuale nel bene pubblico (ossia dello Stato) in una prospettiva più temperata e accettabile di quella accreditata nella cultura europea dalla filosofia politica del *Leviatano*. Risulta chiaramente che la socievolezza dell'uomo non è un dato *a priori*,

<sup>59</sup> *De officio*, I, III, 12.

<sup>60</sup> *De jure*, II, III, 15.

<sup>61</sup> Sui nuovi caratteri dell'idea di felicità, sul suo essere il risultato di un equilibrato contemperamento fra i valori contemplativi della coscienza individuale e le esigenze della comunità civile e della vita sociale, è fondamentale lo studio di R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit.

una « naturale » propensione alla società, ma è il frutto di una libera determinazione della volontà razionale motivata dall'interesse<sup>63</sup>, che a sua volta si esprime soprattutto in rapporto a elementi materiali o comunque empiricamente riconoscibili (« ad mutua commoda promovenda »). La socializzazione dell'individuo, in quanto processo pacifico dallo stato di natura alla società civile (non ancora allo Stato politico), è concepita da Pufendorf come risposta alla radicale antinomia hobbesiana, per la quale l'uscita dalla condizione naturale di bisogno e di paura postulava, anche per effetto del peculiare meccanismo contrattuale, l'immediato ingresso nella società politica. Il concetto di *imbecillitas*, con cui Pufendorf designa la condizione di costituzionale debolezza dell'uomo naturale, assume infatti un significato caratteristico: essa costituisce sí l'impulso elementare al bisogno di socializzazione degli individui attraverso l'istinto di conservazione (*amor sui*), ma implica anche, in costoro, la coscienza della propria naturale debolezza, sia pure in diverso grado. A determinare nell'individuo tale consapevolezza e a guidare l'istinto di conservazione a condizioni di vita piú soddisfacenti è infatti qui, oltre che un calcolo utilitaristico, una ragione illuminata e dotata di universale validità, presente (diversamente da Hobbes) già nell'uomo naturale<sup>64</sup>.

Nella concezione antropologica di Pufendorf occupa una posizione centrale il concetto di cultura (nella sua duplice accezione descrittiva e valutativa), formulato in modo originale e impiegato a sostegno della sua teoria della socializzazione. Per cultura egli intende tutto ciò in cui si esprime l'intervento umano (*industria humana*) volto a dominare, modificare e migliorare la natura. Mentre lo stato naturale rappresenta la condizione negativa dell'esistenza umana, la cultura rappresenta invece il momento positivo, un « abito » acquisito grazie all'attività del singolo nella realtà storica, sociale, materiale e spirituale. La distinzione tra « natura » e « cultura » risulta chiaramente in piú luoghi sia del *De jure* sia del *De officio*<sup>65</sup>, anche se Pufendorf non condivide la tesi hobbesiana della radicale negatività della condizione naturale. Questa specie di seconda natura, quale la cultura si rivela, capace di volgere in positivo gli elementi originari della natura umana, implica un continuo processo di

<sup>62</sup> *De jure*, II, III, 15.

<sup>63</sup> *De jure*, II, II, 18; *De officio*, II, V, 2 e 4.

<sup>64</sup> *De officio*, II, I, 8; *De jure*, II, II, 9. Sul rapporto socialità-interesse si veda in particolare N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., pp. 33-4.

<sup>65</sup> Cfr. ad es. *De jure*, II, II, 2 e IV, IV, 6; *De officio*, II, I, 4.

perfezionamento, e però anche di invenzione, che si svolge in correlazione — nel senso che lo determina e ne è determinato — con il processo di socializzazione; e raggiunge il momento della sua affermazione storicamente e logicamente più alto nella società civile e nell'organizzazione politica<sup>66</sup>. Non è semplice erudizione quella che induce Pufendorf a dichiarare tra le sue fonti (oltre a Cicerone e ai classici) soprattutto Francesco Bacone. Della concezione scientifica baconiana torna in Pufendorf non soltanto il grande disegno di affermazione delle potenzialità e attività umane, ma anche quella caratteristica ambiguità — ancorché significativa e non improduttiva — nel rapporto fra la natura, da un lato, e le arti, le scienze, l'*industria humana* dall'altro: rapporto ad un tempo di continuità-perfezionamento e di separazione-invenzione. Per questa via (e relativamente a taluni aspetti) l'autore tedesco si conferma così come uno dei tramiti meno ingenui di una complessa linea problematica che porterà il sapere illuministico dell'*Encyclopédie* ad interrogarsi sul significato del metodo baconiano in rapporto alla filosofia del Rinascimento<sup>67</sup>.

Comunque c'è, in Pufendorf, un'integrazione e però anche un superamento dei concetti di *cultura animi* e di *cultus vitae* accolti dalla tradizione umanistica<sup>68</sup>. Egli si pone chiaramente il problema di una più moderna formulazione (destinata ad avere fortuna presso gli illuministi); e ad un rinnovato concetto di cultura perviene infatti attraverso una continua riflessione (certamente stimolata anche dall'analisi psicologica dello scetticismo libertino<sup>69</sup>) le cui progressive acquisizioni si rivelano ad un'attenta analisi filologica delle sue opere<sup>70</sup>. Per Pufendorf dunque sono *cultura* le scoperte, le invenzioni, le arti, le scienze, ma anche il lavoro, le abilità e capacità tecniche, le competenze (che migliorano le condizioni materiali della vita), le istituzioni sociali e civili (che

<sup>66</sup> *De officio*, II, V, 7.

<sup>67</sup> Sull'ammirazione di Diderot per Bacone e su « Bacone illuminista » nell'*Encyclopédie* cfr. soprattutto F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, cit., cap. IV.

<sup>68</sup> Questi concetti sono sviluppati nel *De jure*, II, IV.

<sup>69</sup> Circa l'influenza di Charron su Pufendorf aveva richiamato l'attenzione A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit., p. 62.

<sup>70</sup> Cfr. J. Niedermann, *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* (Firenze 1941, pp. 132-170), a cui si rinvia anche per il significato che in Pufendorf assumono i concetti di « cultura animi » e di « cultus vitae » rispetto alla tradizione umanistica.



a loro volta producono istruzione ed educazione)<sup>71</sup>. Ma condizione essenziale per lo sviluppo della cultura è la possibilità di vivere e comunicare con gli altri, di intervenire in vicendevolesse aiuto per trasmettere ed accrescere la propria esperienza<sup>72</sup>, giacché l'uomo isolato (*sibi soli relictus*) nello stato di natura non soffre solo di carenze materiali (*indigentia*), ma anche di costituzionale e strutturale incapacità (*imbecillitas*) di realizzare se stesso pienamente e di perfezionarsi. In tal modo i concetti di cultura e di socievolezza risultano strettamente connessi: tra cultura e socializzazione (organizzazione civile) sussiste un rapporto di vicendevolesse implicazione, di reciproco condizionamento.

Come si è accennato, oltre che descrittivo il concetto pufendorfiano di cultura è anche valutativo<sup>73</sup>. La cultura è elemento positivo: è fattore di civiltà e ne è insieme criterio distintivo; i popoli civilizzati sono contrapposti ai non civilizzati, ai « selvaggi »<sup>74</sup>. Benché dalla definizione del concetto di cultura Pufendorf non escluda il fattore soprannaturale (*divina monita*)<sup>75</sup>, tuttavia la sua formulazione prescinde da ogni condizionamento teologico e comunque si pone in contrasto con il significato di cultura accreditato dalla tradizione aristotelico-scolastica<sup>76</sup>. È anzi significativo che, criticando la *scientia* degli scola-

<sup>71</sup> *Specimen controversiarum circa jus naturale ipsi nuper motarum*, cap. III (« De statu hominum naturali »), par. 3 (cfr. in *Eris scandica, quae adversus libros de jure naturae et gentium objecta diluuntur*, pubblicata la prima volta a Francoforte nel 1686, e aggiunta all'originale dell'ediz. cit. del *De jure*).

<sup>72</sup> Ivi, parr. 4 e 6; *De jure*, II, I, 8; II, III, 14-18; *De officio*, II, V, 2.

<sup>73</sup> È indubbio che per vari aspetti (ad es. la propensione a identificare un modello « civile » in contrapposizione a condizioni di vita « non civili » e « incivili »; a intendere la cultura sia come progressivo affrancamento dai pregiudizi, sia come processo verso un ordine umano e mondano contraddistinto da regole formali tanto private quanto pubbliche; ecc.) le riflessioni di Pufendorf sul concetto di cultura si pongano alle origini della storia così della *police*, come della *civilisation*, come della *Kultur*. Non vi è tuttavia nessun riferimento a questo Autore né in L. Febvre, « *Civilisatio* ». *Evolution d'un mot et d'un group d'idées*, né in E. Tonnelat, « *Kultur* ». *Histoire du mot, évolution du sens* (entrambi in *Civilisation. Le mot et l'idée*, « Centre international de Synthèse », Paris 1930, rispettiv. pp. 1-55 e 61-73).

<sup>74</sup> Per questo si veda la ricchissima indagine di S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, cit. (per Pufendorf cfr. pp. 336-7 e altrove).

<sup>75</sup> *Specimen controversiarum* ecc., cit., cap. III par. 3 (cfr. in *Eris scandica* ecc., cit.).

<sup>76</sup> Ivi, cap. II (« De novitatibus philosophicis »), par. 5. Su questi temi, una propensione ad accentuare i debiti di Pufendorf nei confronti della tradizione aristotelico-tomistica si ha in H. Denzer, *Moralphilosophie* ecc., cit., p. 98.

stici come astratta e improduttiva (« *scientiae proficue inanem ... ad otiosa ingenia distinenda* »), Pufendorf lamenta che il potere politico mantenga, con liberalità e contro il proprio interesse, i produttori e i diffusori di questo falso sapere<sup>77</sup>. Egli nega la tesi di chi sostiene che l'applicazione intellettuale renda estranei ai concreti problemi della vita; le *literae inanes* sono semmai quelle di un sapere tradizionale e scolastico, « sterile » e « inutile » (in cui si sono impegnati e segnalati soprattutto i seguaci della « monarchia papale »), simboleggiato dai *dogmata* che « per superiora saecula barbara scholae personabant », e che abitano ad affidarsi alla « nuda auctoritas », riducendo così la cultura a meccanica ripetizione<sup>78</sup>. La cultura è dunque un fatto umano e terreno, una costruzione dell'uomo che trova nello Stato il suo massimo compimento, rivelando così la propria funzione di disciplina sociale. L'idea della funzione sociale della cultura — ben presente in Pufendorf — trova nel potere politico un punto di riferimento essenziale e un criterio direttivo. Se infatti la cultura determina il processo di socializzazione e civilizzazione, nell'organizzazione politica tende a produrre consenso a quelle istituzioni che essa stessa ha creato, mediante le quali si consolida l'ordine e viene alimentato il processo di integrazione. Qui dunque la teoria della cultura svolge anche una funzione ideologica di giustificazione del potere, che per Pufendorf è potere illuminato dalla ragione, comunque non arbitrario.

Per altro aspetto l'etica sociale pufendorfiana è centrata sulle capacità dell'individuo, sulla sua affermazione e sul prestigio che ne deriva, nel quadro dei doveri sociali ispirati al fine della legge naturale e parimenti delle società civili. Alla coscienza del proprio valore (*existimatio*) e del proprio ruolo, deve corrispondere l'onore (*honor*) e il vantaggio (*praestantia*), cioè il riconoscimento, la considerazione e la stima degli altri. Gli stessi onori vanno commisurati a un criterio razionale e all'utilità della società<sup>79</sup>. Il prestigio sociale è alimentato dalle azioni gloriose, dai doni naturali (*bona fortunae*) come la bellezza e la destrezza del corpo, l'eloquenza, l'ingegno; così pure dalle doti di carattere e dalle abilità acquisite mediante una severa disciplina educativa individuale (imperniata sulla *cultura animi* e sul *cultus vitae*), mirante

<sup>77</sup> *Specimen controversiarum* ecc., cit., cap. II, par. 5 (cfr. in *Eris scandica* ecc., cit.).

<sup>78</sup> *De jure*, II, IV, 13.

<sup>79</sup> *Ivi*, II, IV, 9.

a fortificare l'uomo di fronte alle false lusinghe e alle circostanze avverse della vita<sup>80</sup>. Ma a tutto questo si aggiungono pure le abilità pratiche acquisite con l'applicazione alle arti, alle scienze e alla gestione degli affari<sup>81</sup>. In questa logica degli interessi mondani sono esaltate le capacità e le attività dell'individuo, di cui è onorato il lavoro, che non deve essere prestato oltre il limite naturale e ragionevole delle forze di ciascuno, e che deve essere volto a un fine legittimo. La coscienza dei doveri sociali dell'individuo è ricondotta entro i limiti dei rapporti mondani e commisurata a ciò che è nell'effettivo potere dell'uomo, il quale non deve immaginare e perseguire (*fingere*) una felicità che trascenda (o contrasti con) quella procurata dall'uso prudente delle sue facoltà razionali<sup>82</sup>. L'uomo insomma non deve preoccuparsi di ciò che non dipende dalla sua volontà e dal suo potere; deve semmai preoccuparsi delle condizioni della propria tranquillità e sicurezza materiale, sia mediante una moderata accumulazione di beni (ritenuta infatti opportuna) ed una saggia amministrazione dei medesimi, sia mediante il contenimento delle spese (ritenuto altrettanto opportuno) a ciò che è necessario per vivere dignitosamente, evitando gli eccessi e le dissipazioni<sup>83</sup>.

L'immagine antropologica offerta da Pufendorf rivela la fusione di elementi derivati dalla tradizione umanistica, non meno che dalla nuova cultura del razionalismo moderno e dalla stessa concezione luterana. Ma anche l'antropologia pessimistica, originata da quest'ultima, trova efficaci risorse per convertirsi in una vera e propria teoria del progresso « borghese », che senza contraddizione mira a risolvere la radicale, originaria negatività e infelicità dell'individuo singolo nella positività e felicità dell'individuo sociale, parte integrante di una realtà civile organizzata. In questa infatti è da vedersi il momento logico e storico di un'equilibrata compenetrazione di esigenze originariamente antagonistiche, destinate a risolversi — per effetto delle regole artificiali della società civile, non meno che per un disegno provvidenziale — nel

<sup>80</sup> Ivi, VIII, IV, 12; *De officio*, II, XIV, 13.

<sup>81</sup> Ivi, VIII, IV, 12. Del resto la « mercatura » non ha certo nulla di « inonestum et sordidum », nemmeno per i ceti nobiliari: tanto è vero che, allargando lo sguardo alla situazione europea e riferendosi a vari esempi, egli fa osservare che in molti Stati « nobiles citra diminutionem dignitatis mercaturae dant operam » (*De jure*, VIII, IV, 30).

<sup>82</sup> *De jure*, II, IV, 8.

<sup>83</sup> Ivi, par. 10.

riconoscimento del carattere necessariamente propedeutico delle norme dell'etica civile ad una piena e compiuta realizzazione morale dell'uomo. Perciò l'antropologia pufendorfiana rivela anche la propensione a cogliere gli aspetti tipici di una realtà sociale in movimento, mirante a giustificare la propria autonomia secondo rapporti di « diritto naturale sociale »<sup>84</sup>, in un quadro empirico e storico che si riconosce nelle articolazioni della *vita civilis* in quanto distinta dalla *societas civilis*.

Accanto ai fattori della « natura », eventualmente corretti e perfezionati, trovano luogo quelli della « cultura », della disciplina sociale e delle attività pratiche in cui si traducono i doveri mondani degli individui. La posizione che il singolo si costruisce nella società e grazie alla società — che è poi il weberiano *Beruf*<sup>85</sup> — e di cui esige il riconoscimento in un contesto civile ordinato secondo precise gerarchie di ruoli, funzioni e *praecedentiae*, non è soggetto al caso e all'arbitrio. La razionalizzazione del ruolo sociale dell'individuo trova un preciso riscontro nel sistema pufendorfiano dei diritti naturali, sia pure come « diritto imperfetto » (*jus imperfectum*) che viene perfezionato solo nella « società politica » mediante accordi e convenzioni<sup>86</sup>. Va senz'altro rilevata l'importanza che Pufendorf annette a un siffatto modello antropologico-sociale, dal momento che — in questo senso si è detto che il ruolo dell'individuo nella società non è soggetto all'arbitrio e al caso — il sovrano non può alterare l'ordine sociale basato sul *gradus dignitatis*<sup>87</sup> realizzatosi per naturale e storico processo (secondo le forme corporative tipiche degli Stati tedeschi nella seconda metà del XVII secolo), nel rispetto delle leggi naturali e civili; né l'utilità dello Stato può motivare il misconoscimento dell'onore che il singolo si è guadagnato con la stima degli altri e con il proprio prestigio<sup>88</sup>.

L'attenzione ai problemi della società borghese nel suo primo sviluppo è ben rilevabile nelle opere di Pufendorf. In esse, ben diversamente da quelle di Grozio e di Hobbes, largo spazio è riservato al-

<sup>84</sup> Il significato e la funzione del « diritto naturale sociale » nel modello giusnaturalistico in generale sono lucidamente riassunti da N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, cit., pp. 57-8.

<sup>85</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. Firenze 1965.

<sup>86</sup> *De officio*, II, XIV, 14; *De jure*, VIII, IV, 14. Sulla distinzione tra diritti « perfetti » e « imperfetti » cfr. *De jure*, I, VII, 7.

<sup>87</sup> *De officio*, II, XIV, 16 e 10; *De jure*, VIII, IV, 23 e 9.

<sup>88</sup> *De officio*, II, XIV, 10; *De jure*, VIII, IV, 9.

l'economia<sup>89</sup>, i cui aspetti sono affrontati con impegno teorico<sup>90</sup> e con accorta percezione dei problemi reali della dinamica produttiva, in sintonia con i peculiari interessi dei ceti mercantili e borghesi degli Stati germanici<sup>91</sup>. L'attenzione per i rapporti economici di produzione e di scambio è rivelatrice della corrispondenza fra la teoria e un quadro sociale non piú condizionato e reso precario da una situazione di conflitto. Dopo la cessazione delle guerre civili di religione e a seguito dei trattati di Westfalia, l'interesse per i problemi dell'economia è motivato dalla consapevolezza di poter operare in una prospettiva garantita dalla pace, ma anche dalla necessità di rispondere in modo adeguato allo stato di crisi economica e demografica dei territori dell'Impero<sup>92</sup>. Diversamente da Hobbes, per il quale la pace assurge a valore dominante e condizionante nelle finalità dello Stato, in Pufendorf essa permane sí un valore essenziale e imprescindibile, ma la sua istituzione non richiede piú il diretto intervento umano in chiave convenzionale e contrattuale<sup>93</sup>. Se la sua salvaguardia consiglia agli individui un'attenzione vigilante<sup>94</sup>, tuttavia la pace è, potenzialmente, una condizione universale sancita dalla natura stessa, indipendentemente dalla manifestazione esplicita della volontà umana. Ciò che in modo diretto determina il passaggio allo stato civile e politico non è dunque la pace in se stessa, ma l'interesse e l'utilità, pur in un necessario quadro di rapporti pacifici.

L'inserzione dell'economia fra le parti costitutive del sistema dei doveri e dei diritti dei sudditi, non meno che dei sovrani, è indicativa della polivalenza del giusnaturalismo pufendorfiano; e rivela l'intenzione di questo autore di riservare un ruolo essenziale alle funzioni produttive

<sup>89</sup> *De jure*, L. I, capp. I-VII (soprattutto cap. I); *De officio*, L. I, cap. XIV.

<sup>90</sup> Su questo si veda J. A. Schumpeter (*Storia dell'analisi economica*, trad. it. Torino 1959, vol. I, pp. 143 sgg.), che parla della sezione 'economica' del *De jure* come di una « Ricchezza delle nazioni in embrione »; e che tra l'altro nota nelle argomentazioni di Pufendorf « buon senso, moderazione e senso storico », e ancora, che « l'aspetto del benessere è sempre tenuto presente » (p. 149).

<sup>91</sup> In questo senso anche S. Skalweit, *Il pensiero politico*, in *Storia del mondo moderno* (Cambridge), vol. V (*La supremazia della Francia, 1648-1688*), trad. it. Milano 1978, p. 142.

<sup>92</sup> Un quadro generale della situazione economica e sociale è dato da F. L. Carsten, *L'Impero dopo la guerra dei Trent'anni*, in *Storia del mondo moderno*, vol. cit., pp. 549-582. Ma sui nuovi equilibri economici dell'Europa del Seicento e sul problema della « crisi » si vedano le osservazioni di C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1980<sup>3</sup>, pp. 250-1.

<sup>93</sup> *De jure*, II, II, 11.

<sup>94</sup> Ivi, par. 12.

della ricchezza e all'accrescimento del benessere (anche se nella concezione pufendorfiana della felicità materiale è meno sottolineata la preoccupazione, tipica della visione illuministica, dell'incremento della popolazione). Ancora, è importante notare la sua convinzione che i problemi relativi all'economia e al benessere non possano venire affrontati con interventi di una volontà arbitraria, ma nel rispetto di precise leggi e con tecniche specifiche. Il disegno di uno Stato assoluto che solo con la razionalità del proprio funzionamento è in grado di volgere produttivamente le passioni naturali a un fine di benessere in una pace assicurata — ciò insomma in cui consiste uno degli assunti originari dell'assolutismo illuminato — si affaccia ormai in modo chiaro.

Anche il concetto di proprietà è formulato in termini rivelatori della teoria pufendorfiana dell'economia e della società. Diversamente da Hobbes (per il quale la proprietà è un istituto di diritto positivo, che nasce con il contratto da cui si origina lo Stato e la cui titolarità primaria spetta al sovrano), e però anche diversamente da Locke (per il quale la proprietà privata individuale è senz'altro un diritto naturale che lo Stato deve comunque tutelare), per Pufendorf la proprietà è un istituto di « diritto naturale convenzionale », originato dal consenso della società prima ancora che sorga lo Stato, e solo successivamente garantito dalla legge positiva dello Stato medesimo<sup>95</sup>. Ciò che importa notare è che qui la proprietà privata è concepita esclusivamente come fatto umano (dovuto a una convenzione tacita o espressa), non come concessione divina<sup>96</sup>, e che la titolarità del diritto assoluto di proprietà è pienamente riconosciuta all'individuo proprietario.

Il carattere peculiare dell'antropologia e della metodologia, oltre all'incidenza determinante del fattore utilitario, fanno sí che in questo giunaturalista sia impostata una teoria laica dell'origine e dello sviluppo della società borghese. Sono infatti presenti nel diritto naturale di Pufendorf i primi ed essenziali elementi di sistemazione e spiegazione razionale della realtà economico-sociale del mondo germanico in quel periodo

<sup>95</sup> Sul concetto di proprietà in Pufendorf cfr. *De jure*, L. IV, capp. IV-VI (soprattutto IV); *De officio*, L. I, cap. XII. Per confronti con Grozio e Locke si veda K. Olivecrona, *Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property*, in « Journal of the History of Ideas », XXXV (April-June 1974), n. 2, pp. 211-230; e H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlich Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei S. Pufendorf, J. Locke und A. Smith*, Göttingen 1973, pp. 77 sgg.

<sup>96</sup> *De jure*, IV, IV, 4.

storico. La presenza di un'indagine embrionale sulla struttura delle relazioni sociali e sulle prime forme moderne di divisione del lavoro, giustifica la qualificazione di questo autore come di interprete della domanda dei nuovi ceti borghesi, la cui espansione commerciale e manifatturiera trova le necessarie premesse nelle garanzie della costituzione formale e politica di uno Stato assoluto di orientamento illuminato<sup>97</sup>. Se il campo di osservazione e il punto di partenza empirico vengono offerti dal mondo dell'embrionale borghesia germanica del tardo Seicento, tuttavia l'impegno teorico alla costruzione di una sorta di « fisica della socializzazione », di una sistematica descrittiva dei rapporti sociali e della loro dinamica, costituisce un approdo importante e originale della speculazione pufendorfiana. A questo interessante risultato l'autore tedesco era pervenuto attraverso una riflessione sempre più impegnata (di cui v'è scarsa traccia nei suoi primi scritti, come ad esempio negli *Elementa jurisprudentiae universalis*) del rapporto fra « stato naturale » e « stato civile », alla luce dei contributi della filosofia di Grozio e dei risultati del metodo storico-genetico di Hobbes. In particolare, l'analisi della sua concezione dello stato di natura, nell'interna e articolata problematica, dimostra come Pufendorf si proponga specificamente di delineare una teoria scientifica dello sviluppo sociale, mediante l'assunzione del concetto di stato di natura come figura teorica e come principio logico<sup>98</sup> di spiegazione scientifica dei fatti sociali, come modello normativo razionale di ogni esperienza concreta<sup>99</sup>.

Il positivo apprezzamento di Locke alle due maggiori opere pufendorfiane di diritto naturale<sup>100</sup> si comprende in special modo consideran-

<sup>97</sup> Si vedano anche le considerazioni svolte da H. Kamen (*Il secolo di ferro, 1550-1660*, trad. it. Bari 1975, pp. 570 sgg.) sull'intervento dello Stato assolutista nel controllo dell'economia.

<sup>98</sup> *De officio*, II, I, 4; *De jure*, I, I, 7.

<sup>99</sup> Su questo è da vedere H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, cit., specialmente pp. 40-63. Medick identifica nel diritto naturale razionale di Pufendorf e di Locke, sulla base delle acquisizioni della logica genetica introdotta da Hobbes nella filosofia sociale, « il modello decisivo delle nuove scienze sociali del XVIII secolo » (p. 21) e, in sostanza, la condizione necessaria per le formulazioni sistematiche della scienza sociale poi date da Adam Smith. È nel senso in cui Medick impiega il termine-concetto di *bürgerliche Gesellschaft* che si parla qui, a proposito di Pufendorf, di « società borghese » come « società civile », ferme restando le avvertenze date da N. Bobbio, *Sulla nozione di "società civile"*, in « *De homine* », 1968, n. 24-25, pp. 19-36.

<sup>100</sup> Cfr. J. Locke, *Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman* (in *Works*, London 1832, vol. III, p. 296) e soprattutto *Some Thoughts*

do che entrambi gli autori trattano in sostanza forme storiche di una medesima realtà, quale si presenta, pur con caratteri diversi, nell'Europa del tardo Seicento; e che si propongono di costruire una teoria scientifica di spiegazione della società entro il modello architettonico del giusnaturalismo moderno e razionalistico. Gli innegabili motivi di consonanza sul piano concettuale e metodologico non tolgono però che questi autori aspirino a modelli politici diversi: assolutistico l'uno e liberale l'altro. Tuttavia questa circostanza, di per sé, non consente di concludere che in Pufendorf « i criteri teorici e metodologici entrino spesso in conflitto con i suoi scopi politico-pratici e si svalutino a favore di questi ultimi », e che, per questo, « il modello teorico e il programma politico-pratico contraggano un compromesso significativo »<sup>101</sup>. Si deve osservare che in realtà non esiste contraddizione tra le premesse individualistiche del sistema giusnaturalistico di Pufendorf e l'opzione politico-pratica connessa alla sua teoria assolutistica. Nell'universo culturale del Seicento, in modo particolare, non si dà un rapporto univoco tra modelli politici e teoria filosofica dell'uomo e della società; tanto più che le suggestioni di schemi interpretativi elaborati successivamente — e miranti a far emergere la peculiarità di un modello omogeneo sulla riduzione, parzializzazione o svalutazione delle riflessioni teoriche di diverso orientamento — vanno commisurate ai complessi aspetti della realtà storica.

La teoria della socializzazione approda in questo autore ad una conclusione assolutistica per effetto di una singolare conversione da un'originaria antropologia pessimistica ad una valutazione ottimistica delle funzioni proprie di una struttura assolutistica del potere, che non esclude, di per sé, vantaggiosi equilibri fra diritti individuali e doveri sociali originati dall'organizzazione politica. Ciò che viene valutato positivamente è, in definitiva, quella forma politica storicamente dominante nei territori dell'Europa centro-settentrionale i cui caratteri, organizzazione e

*concerning Education* (ivi, vol. IX, p. 176). La lusinghiera valutazione qui espressa contrasta alquanto con il ben più noto, e più duro, giudizio dato da Leibniz e che si legge in *Epistola ad Henricum Kestnerum* (1709), in *Opera omnia*, cit., t. IV, 3, p. 261. Per le critiche di Leibniz a Pufendorf cfr. anche *Monita quaedam ad principia Pufendorfiani operis De officio hominis et civis* (1706), in *Opera omnia*, cit., pp. 275-283 (trad. it. in G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., pp. 247-260). Ma su tutto questo è da vedere N. Bobbio, *Leibniz e Pufendorf*, ora in *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, cit., pp. 129-145.

<sup>101</sup> Cfr. H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, cit., pp. 43-4 e anche 62-3.



funzionamento Pufendorf ha modo di osservare facendosene uno dei teorici ed interpreti piú autorevoli<sup>102</sup>. Egli ha di mira soprattutto la difesa e la conservazione dei vantaggi acquisiti nella società civile, la sicurezza dei rapporti interpersonali ed economici, l'incremento del benessere; per questo la forma politica assolutistica gli sembra offrire le maggiori garanzie di sicurezza e di piú diffuso godimento dei vantaggi<sup>103</sup>. Il potere assoluto dei sovrani non gli appare dunque come elemento anomalo da assorbire in qualche modo nella sistemazione teorica del diritto naturale in quanto dottrina dello Stato: non risulta cioè un elemento contingente e contrastante rispetto al naturale sviluppo della società e alle capacità creative degli individui guidati e illuminati dalla ragione; si rivela bensí come l'unica struttura politica — in quella determinata situazione storica — in grado di tutelare efficacemente il benessere collettivo e le forze reali che lo producono. Lo stesso esercizio pratico della politica, pur legato al complesso e variabile quadro delle circostanze, trova nella tendenziale invariabilità e continuità della struttura assolutistica un punto di riferimento certo e un fattore di razionalizzazione della politica. Sicché anche la « ragion di Stato », come criterio pratico di esercizio della sovranità, tende a tradursi nella ragione utilitaria di un'autorità strutturata politicamente e socialmente, mirante a contenere, da un lato, l'arbitrio e l'aleatorietà delle circostanze nei termini della maggiore prevedibilità possibile, e, dall'altro, l'eventuale arbitrio del sovrano (come individuo particolare) nei termini di una riconosciuta e preveduta eccezionalità.

Naturalmente questa ottimistica fiducia nel modello assolutistico si fonda sulla convinzione che, in linea di principio, chi detiene la sovranità non possa non operare in modo giusto e illuminato. In un passo del *De jure* in cui si tratta dell'importante concetto di obbligazione, si legge che se il potere del sovrano di imporre un'obbligazione può derivare dalla sola forza, il diritto di imporla deriva dai « giusti motivi » (*iustae causae*) che guidano la decisione del principe, ossia da valutazioni

<sup>102</sup> Certamente lo storiografo piú autorevole. Si vedano, tra le sue opere storiche, *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so itziger Zeit in Europa sich befinden* (1682), *Commentariorum de rebus Sueciis libri XXVI* (1686), *De rebus a Carolo Gustavo Sueciae rege gestis commentariorum libri VII* (1696), *Commentariorum de rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni Electoris Brandenburgici libri XIX* (1695), *De rebus gestis Friderici III Electoris Brandenburgici, post primi Borussiae regis* (1692).

<sup>103</sup> *De officio*, II, VIII, 4-8.

« consigliate » dalla ragione illuminata<sup>104</sup>. Se dunque l'obbedienza ai comandi del sovrano può essere, sia pure temporaneamente, determinata dalla sola forza e dalla *praestantia naturae*, il vero consenso alla volontà di chi governa si manifesta soltanto nel rispetto (*reverentia*) originato dalla retta ragione di cui gli uomini sono forniti<sup>105</sup>. Occorre notare che già in altro luogo Pufendorf aveva preso posizione contro Hobbes, criticandone la dottrina dello *jus in omnia* dell'individuo nello stato di natura<sup>106</sup>. A fondamento di quella critica Pufendorf poneva un concetto di ragione diverso da quello di Hobbes: quest'ultimo aveva concepito la ragione come operazione di calcolo, soggettivo e individuale, mentre il primo la assume — come si è precedentemente ricordato — anche come facoltà universale e infallibile, presente a illuminare l'uomo già nello stato di natura<sup>107</sup>. Il senso della critica pufendorfiana a Hobbes su questo punto è che, per effetto della legge naturale e della retta ragione, anche nello stato di natura il diritto dell'individuo non si estende fino alla violazione del diritto altrui e, ancora, che l'arbitrio illimitato (*licentia*) come mezzo idoneo alla propria conservazione è « sconsigliato » dalla ragione stessa; inoltre che alla propria difesa e conservazione concorrono sia il giudizio sia l'iniziativa pratica, guidati dalla legge naturale come legge di ragione<sup>108</sup>. Ora, poiché nella società politica il sovrano assoluto è l'unico a conservare le prerogative della società naturale, ne risulta che nell'esprimere i propri comandi egli non si abbandonerà, secondo Pufendorf, all'irragionevole arbitrio, ma si affiderà al consiglio della legge naturale rispettando i diritti naturali degli individui. I « giusti motivi » che debbono ispirare l'azione del principe non sono un elemento retorico, ma trovano invece un saldo fondamento nella peculiare concezione razionalistica pufendorfiana.

Insomma, a chi detiene il potere politico non basta la sola forza per obbligare all'obbedienza, benché la forza sia necessaria a dare efficacia (*firmitas*) all'obbligazione<sup>109</sup>; bisogna che vi sia anche una piena conformità al comando della ragione. A ben vedere, i presupposti indivi-

<sup>104</sup> *De jure*, I, VI, 9.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *De jure*, II, II, 3-9.

<sup>107</sup> Su questo cfr. anche I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau ecc.*, cit. (Appendice III: *Lo stato "naturale" della società e l'idea dell'uomo in Hobbes, Pufendorf, Cumberland e Rousseau*), pp. 274 sgg.

<sup>108</sup> *De Jure*, II, II, 3.

<sup>109</sup> *Ivi*, I, VI, 12.

dualistici del giusnaturalismo pufendorfiano non vengono meno, pur conciliandosi senz'altro con il modello assolutistico; e fondano anzi la giustificazione del diritto di resistenza al sovrano. Un tale diritto è ammesso in un preciso contesto: quando appunto il sovrano imponga la propria volontà mediante la sola forza; in tal caso « nulla impedisce di tentare ogni via » per riguadagnare la libertà quando ciò favorisca gli « interessi » degli individui ingiustamente oppressi<sup>110</sup>. Tuttavia questa importante ammissione, che discende dai presupposti fondamentali del sistema del diritto naturale, si riferisce ad una situazione-limite e subisce poi una sorta di adattamento restrittivo quando il diritto di resistenza venga calato nell'empirica e storica realtà delle società organizzate e degli Stati. In un altro luogo del *De jure* si sostiene infatti che di fronte al sovrano ingiusto e prevaricatore le alternative di difesa del suddito sono l'emigrazione, la fuga, l'asilo politico in un paese straniero; e se ogni via di salvezza è preclusa è meglio farsi uccidere che uccidere (« moriendum potius, quam occidendum est »)<sup>111</sup>. Però — si avverte — il sacrificio del suddito non è dovuto per rispetto alla persona del sovrano, il quale, in caso di comportamento non conforme a giustizia, perderebbe tra l'altro ogni prerogativa « sacrale », ma per rispetto allo Stato nella sua interezza, cioè al principio stesso della sovranità<sup>112</sup>. Questa precisazione consente di notare, da una parte, che il presupposto dell'eguaglianza naturale degli individui<sup>113</sup> non è venuto meno del tutto: nessun privilegio è dovuto a quell'individuo, foss'anche il principe, che affidi le proprie inclinazioni naturali (e quindi l'esercizio del suo potere) esclusivamente alla forza; e, dall'altra, che il carattere della sacralità<sup>114</sup> afferisce alla sovranità, non a un individuo particolare, e legittima un rapporto di autorità solo quando sia conforme a ragione<sup>115</sup>. Non per caso, trattando

<sup>110</sup> Ivi, I, VI, 9.

<sup>111</sup> Ivi, VII, VIII, 1 e 5. Altrettanto esplicitamente, con accenti paternalistici, in *De officio*, II, IX, 4. Ma in un passo del *De officio* (II, XII, 8) si dice anche che l'obbedienza è sempre dovuta alle leggi civili « quatenus aperte juri divino non repugnant » (corsivo aggiunto).

<sup>112</sup> *De jure*, VII, VIII, 1 e 5.

<sup>113</sup> Ivi, III, II, 1 sgg.

<sup>114</sup> Ivi, L. VII, cap. VIII (« De sanctitate summi imperii civilis »).

<sup>115</sup> Anche per questo ci sembra che debba venire sensibilmente attenuato il giudizio espresso da A. Dufour (*Tradition et modernité de la conception pufendorfienne de l'Etat*, cit., p. 74), il quale sostiene esservi, in Pufendorf, « une véritable apologie de l'ordre établi et du prince au pouvoir »; e inoltre teme che l'autore tedesco, nella sua preoccupazione di affrancare il pensiero politico e giuridico

dei doveri dei sudditi, Pufendorf distingue nettamente i doveri verso le persone dei governanti da quelli verso lo Stato: mentre nel primo caso si parla di fedeltà, obbedienza, rispetto, onore, nel secondo si parla di sacrificio di ogni interesse, bene, ricchezza e soprattutto della vita <sup>116</sup>; il confronto non lascia dubbi su ciò che egli voglia intendere.

Tale significativa distinzione, che dà un preciso carattere alla dottrina pufendorfiana dell'obbedienza passiva, involge direttamente il concetto di sovranità e consegue dall'assunto, caratteristico di questo autore, della personalità morale dello Stato, sulla cui importanza e novità si è giustamente insistito <sup>117</sup>. Secondo questa teoria, che trova un'immediata giustificazione filosofica nella dottrina delle « realtà morali » precedentemente accennata, lo Stato è definito come una « persona morale composta » <sup>118</sup>, anzi come la più importante di queste entità, nella quale è giuridicamente espressa un'autonoma e specifica realtà morale. Con questo presupposto lo Stato e il governo sono sottratti ad ogni possibile riduzione ad un esercizio del potere che si qualifichi mediante l'impiego della mera forza fisica. Essenziale attributo dello Stato come « persona morale composta » è la sovranità, mediante la quale si esprimono la volontà del legislatore ed il suo potere, fisico e metafisico insieme, di imporre obblighi alla volontà degli individui <sup>119</sup>. Attribuendo alla sovranità anche il carattere della sacralità (oltre a conservarle quelli già storicamente e teoricamente definiti da Hobbes e ancor prima da Bodin) Pufendorf non ha intenzione di sacralizzare un potere personale come un dio mortale e temporale, bensì di innalzare al di sopra degli interessi particolari l'interesse universale della collettività, il bene pubblico, il benessere comune. Tanto più che la sua teoria della formazione della società politica, costruita su basi eminentemente convenzionalistiche, non solo sancisce il

del suo tempo dalla tutela della teologia, abbia in realtà preparato « une servitude beaucoup plus pesante, celle des dieux temporels ».

<sup>116</sup> *De officio*, II, XVIII, 3 e 4.

<sup>117</sup> Cfr. anche N. Bobbio, nella cit. Antologia degli scritti di Pufendorf, p. 161, nota. Utile H. Denzer, *Die Ursprünge der Lehre von der juristischen Person ' (persona moralis) ' in Deutschland und ihre Bedeutung für die Vorstellung der Staatspersönlichkeit*, in *La formazione del diritto moderno in Europa* (Atti del III Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto), Firenze 1977, vol. III, pp. 1189-1202 (specialmente pp. 1195 sgg.).

<sup>118</sup> *De jure*, VII, II, 13; e I, I, 13-16; *De officio*, II, VI, 10.

<sup>119</sup> Su questo punto si veda, pur nell'ottica specifica del « realismo giuridico », K. Olivecrona, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, ediz. it. a cura di E. Pataro, Milano 1972, pp. 66-80.

rifiuto di ogni presupposto teologico circa la legittimazione del potere politico<sup>120</sup> (conformemente all'orientamento della sua filosofia giusnaturalistica), ma anche si differenzia significativamente da quella di Hobbes, preconizzando semmai quella di Locke, sia pure mediante il recupero di elementi della tradizione tardo-scolastica modernizzati e secolarizzati<sup>121</sup>. Pufendorf prevede infatti due momenti contrattuali successivi, l'uno istitutivo della società, l'altro dello Stato; un « decreto » intermedio ai due contratti stabilisce la forma di governo<sup>122</sup>. Propriamente per effetto della duplicità dei contratti e dell'articolazione interna si tutta la dottrina, le prerogative accordate a chi detiene la sovranità conducono all'assolutezza del potere politico ma non alla sua arbitrarietà.

Che Pufendorf non intendesse affatto esaltare un potere personale arbitrario e fine a se stesso, ma un regime assolutistico-illuminato, cioè guidato dalla ragione, trova del resto varie conferme nei suoi scritti. Ciò che egli afferma a proposito dei fini dello Stato è rivelatore: esso sorge per garantire la sicurezza e il benessere comune; a questo sono espressamente tenuti i sovrani in cambio dell'obbedienza dei sudditi<sup>123</sup>. Insomma la società politica non nasce che come perfezionamento della società civile e a sua salvaguardia; tanto che suprema legge dei sovrani è il bene pubblico, consistente appunto nel procurare e mantenere costante il pubblico interesse<sup>124</sup>. Perciò chi governa è tenuto a conservare e a

<sup>120</sup> Le società civili e politiche sono stabilite da Dio nel senso che la retta ragione, mediante la quale l'uomo ha costruito tali società, è stata data da Dio agli uomini; perciò non vi può essere contrasto fra la volontà di Dio e ciò che l'uomo ha realizzato (cfr. *De jure*, VII, III, 1-4; *De officio*, II, VI, 14).

<sup>121</sup> Il raccordo con la rinascenza scolastica del Siglo de Oro e con Suarez è particolarmente sottolineato da A. Dufour (*La souveraineté dans l'école allemande du droit naturel moderne: Pufendorf*, in *Souveraineté et pouvoir*, « Cahiers de la Revue de Théologie et de philosophie », Genève - Lausanne - Neuchâtel 1978, pp. 94 sgg.), che infatti definisce Pufendorf « Suarez germanique »; e nello stesso senso si veda pure, dello stesso Dufour, *Tradition et modernité* ecc., cit., e *Le Mariage* ecc., cit. Ma sulla differenza di posizione tra Pufendorf e la tarda scolastica di Vasquez e di Suarez circa il concetto e il significato di « socialitas » cfr. H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it. Milano 1965, pp. 208-9.

<sup>122</sup> *De officio*, II, VI, 5-9; *De jure*, VII, II, 8, e in vari altri luoghi. Sulla distinzione di quattro momenti nel processo di formazione della società civile secondo Pufendorf (contratto sociale originario, scelta della costituzione, scelta di chi deve governare, contratto finale di soggezione) cfr. anche H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, cit., p. 65.

<sup>123</sup> *De jure*, VII, I, 7; *De officio*, II, V, 2 e 7; e II, VI, 9. Tuttavia la definizione di Stato quale appare in *De officio* (II, VI, 10) fa riferimento, non diversamente da Hobbes, alla pace e alla sicurezza.

<sup>124</sup> *De officio*, II, XI, 3.

incrementare i beni dei cittadini, favorendone il profitto in tutte le attività produttive, dall'agricoltura all'artigianato, dal commercio interno ed estero alla navigazione<sup>125</sup>, in un quadro mercantilistico di tendenziale protezionismo economico e di austera e morigerata disciplina sociale<sup>126</sup>. I sovrani debbono inoltre amministrare commisurando le spese alle rendite per non appesantire con eccessivi gravami l'economia dei privati<sup>127</sup>; ed astenersi dall'intaccare in qualunque modo i beni dello Stato (vale a dire tutto ciò che non è proprietà strettamente personale del sovrano) di cui sono soltanto gli amministratori e il cui titolo di proprietà spetta esclusivamente alla società (*populus*)<sup>128</sup>. Non v'è dubbio che gli introiti fiscali servano anche a garantire allo Stato i mezzi necessari per praticare la sua politica di potenza; ma ciò che qui interessa sottolineare è che, mentre questa non costituisce il solo scopo della politica fiscale (almeno in linea di principio), la stessa politica di potenza trova un limite e una condizione nell'opportunità di non danneggiare comunque i cittadini.

Benché non sottoposti essi stessi alla legge civile, i principi sono tenuti, come è detto esplicitamente, a confermare l'efficacia della legge con il proprio esempio: « va osservato che si può rendere conto a qualcuno in due modi diversi: o nel modo in cui ci si rivolge a un superiore, il quale, nel caso non approvi le mie decisioni, può annullarle e inoltre infliggermi una pena; o nel modo in cui ci si rivolge ad un eguale, dal quale desidero semplicemente l'approvazione delle mie decisioni a questo

<sup>125</sup> Per le questioni relative all'esercizio del diritto di sovranità sui cosiddetti « mari interni », e però anche per la decisa affermazione della libertà dei (grandi) mari e degli oceani, considerata condizione essenziale per lo sviluppo dell'economia e dei traffici mercantili, si veda *De jure*, IV, V, parr. 5-10. Sul problema della libertà dei mari in Pufendorf cfr. anche Erich Cassirer, *Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie*, Aalen 1963 (ripr. fot. dell'ediz. di Berlino 1919), pp. 165 sgg.

<sup>126</sup> *De officio*, II, XI, 11; *De jure*, II, IV, 11: « ita rationis est, licitas etiam et innoxias voluptates modice potius degustare, quam penitus iisdem immergi ». Un'immagine della severa antropologia umana e sociale pufendorfiana, che rivela le profonde radici luterane dell'autore, si ha in *De jure*, III, III; *De officio*, I, V, 5-10, e I, VIII, 1-4. È però significativo l'atteggiamento favorevole all'usura, purché praticata con ragionevole moderazione: tale atteggiamento si fonda sulla positività di principio dei pacifici rapporti interindividuali e sulla natura consensuale e contrattuale dei rapporti commerciali tra uomini liberi (cfr. *De jure*, V, VII, 9-10).

<sup>127</sup> *De officio*, II, XI, 10.

<sup>128</sup> Ivi, II, XV, 5. Su tutto questo cfr. anche *De jure*, L. VIII.

fine soltanto, di essere considerato da costui come uomo probo e saggio. Nel primo caso il potere sovrano non è tenuto a render conto a nessun uomo; nel secondo, quei sovrani che hanno cura della propria reputazione spesso si preoccupano di rendere conto a tutti dei loro affari, al fine di conservare la stima altrui: ciò che, di per sé, non comporta subordinazione alcuna. Così mi è lecito spendere il mio denaro come mi pare; e tuttavia preferisco talvolta che siano rese manifeste le mie ragioni, al fine di non essere considerato un amministratore sciocco e imprevedente »<sup>129</sup>. Ma soprattutto — in sintonia con la teoria pufendorfiana della cultura — è dovere dei sovrani, oltre che loro interesse, incrementare e diffondere le innovazioni tecniche (*artes mechanicae*) giacché in esse è da vedersi una condizione fondamentale per l'autosufficienza produttiva del Paese<sup>130</sup>. Né di poco conto, infine, ciò che Pufendorf intende per adeguato esercizio del sommo potere. Non solo il principe deve essere consapevole delle proprie obbligazioni<sup>131</sup>, e principalmente della corrispondenza (di contenuti razionali) tra leggi civili e massime del diritto naturale<sup>132</sup>; ma deve anche applicarsi con dedizione alla scienza empirica della politica e alla conoscenza della realtà umana sulla quale è chiamato a intervenire<sup>133</sup>, giacché l'amministrazione del bene pubblico è prima di tutto una scienza che richiede cognizioni adeguate e, come ogni altra funzione pubblica, competenza tecnica<sup>134</sup>.

Alla luce di tutto questo, il principio degli interessi degli Stati,

<sup>129</sup> *De jure*, VII, VI, 2; e anche *De officio*, II, XI, 11.

<sup>130</sup> *De officio*, II, XI, 11.

<sup>131</sup> Come il principe *non* deve governare è specificato in *De officio*, II, VIII, 6.

<sup>132</sup> *De officio*, II, XII, 3 e 6: « cum etiam multa lege naturali indefinite praeceptantur, adplicatione in cuiusvis arbitrio relictis: inde lex civilis ad decus et tranquillitatem civitatis eiusmodi *actionibus, tempus, modum, locum* et *personas assignare*, aliasque circumstantias determinare, quandoque et praemiis homines ad eas suscipiendas allicere solet. Si quid etiam in lege naturali obscuri sit, legis civilis est *explicare*. Quam explicationem in agendo sequi cives tenentur; utut fortasse privata ipsorum opinio in diversum abeat » (par. 6, corsivo nel testo). Per le conseguenze che riguardano direttamente il sovrano cfr. *De jure*, VII, V, 9.

<sup>133</sup> Che i principi di una sana politica esigano leggi adeguate alla natura, all'indole e alle condizioni materiali dei popoli governati è esplicitamente affermato in *De officio*, II, VIII, 10.

<sup>134</sup> *De officio*, II, XI, 2. Su questo punto Pufendorf insiste particolarmente (cfr. anche ivi, II, XVIII, 6). Questo aspetto « amministrativistico » nella concezione dell'« impiego pubblico » (cui non è sottratto nemmeno il sovrano) consente di vedere in Pufendorf, anche per questo riguardo, un'anticipazione del più maturo assolutismo illuminato settecentesco.

attraverso cui si esprime la realtà del nuovo Stato territoriale e insieme la potenza e l'autonomia della politica, acquista in Pufendorf un significato meno estraneo al sistema di valori della cultura illuministica<sup>135</sup>. Tanto più che anche in materia di leggi penali si trovano anticipati in Pufendorf, ed espressi in termini realistici, motivi ed esigenze poi organicamente integrati alla luce del principio unitario dell'assolutismo illuminato settecentesco, e comunque dialetticamente presenti e operanti nella filosofia civile dell'illuminismo. Infatti anche nella sua filosofia della pena<sup>136</sup> Pufendorf ha di mira l'eliminazione dell'arbitrio: nel comminare le pene il sovrano deve essere guidato dall'utilità e dal bene dello Stato<sup>137</sup> e ispirare le proprie decisioni a criteri di prevenzione e a principi umanitari<sup>138</sup>. Perciò che Pufendorf, secondo le parole del Meinecke, « contemplasse lo Stato dall'alto, dal punto di vista dei reggitori, piuttosto che dal basso, dal punto di vista dei bisogni e scopi degli individui »<sup>139</sup>, è giudizio che meglio si attaglia al metodo storiografico con cui il giusnaturalista tedesco ricostruisce i rapporti tra le potenze e il loro sviluppo nell'Europa della seconda metà del Seicento. È piuttosto in questa prospettiva che egli tocca il limite massimo della sua visione assolutistica<sup>140</sup>; nella quale peraltro la teorizzazione dei diritti dei governanti efficacemente convive, come avrebbe riconosciuto Hegel un secolo

<sup>135</sup> Ciò non toglie che la distinzione pufendorfiana tra « comando ingiusto » eseguito dal suddito a nome proprio (inammissibile), ed eseguito invece a nome di chi detiene la sovranità (ammissibile), suscitasse severe censure da parte dei commentatori e critici settecenteschi; tanto più quando questo stesso criterio veniva applicato al comando di prendere le armi in una « guerra ingiusta » (cfr. *De jure*, II, XXVI, 4; e VIII, I, 6; *De officio*, II, XII, 9).

<sup>136</sup> Sulla filosofia della pena in Pufendorf sono da vedere le pagine dedicate all'argomento da M. A. Cattaneo, *La filosofia della pena nei secoli XVII e XVIII*, Ferrara s. d. [ma 1974].

<sup>137</sup> *De officio*, II, XIII, 10 e 17.

<sup>138</sup> Ivi, II, XIII, 15 e 17.

<sup>139</sup> F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 354; e analogamente W. Dilthey, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, trad. it. Milano 1967, pp. 42-3, per il quale « l'immortale opera di Pufendorf » lo rivela « il più crudo realista ... tra i pubblicisti tedeschi ». Sul rapporto fra storiografia e politica in Pufendorf cfr., di L. Krieger, *History and Law in the Seventeenth Century: Pufendorf*, in « Journal of the History of Ideas » XXI (1960), n. 2, pp. 198-210; *The Politics of Discretion* ecc., cit., pp. 170 sgg.; e inoltre, ultimamente, il profilo *Samuel Pufendorf*, in H.-U. Wehler (hrsg. von), *Deutsche Historiker*, B. IX, Göttingen 1982, pp. 7-22.

<sup>140</sup> Della quale invece si ha un'accentuazione senza temperamenti in C. Schmitt, *La dittatura* ecc., cit., p. 34.



e mezzo piú tardi, con la teorizzazione dei loro doveri, « affinché vi si potesse anche insieme salvare la libertà dell'uomo »<sup>141</sup>.

Sicché non stupisce — e non stupisce perché non contrasta con la sua ragionevole concezione del potere assoluto e della società civile — scoprire in Pufendorf l'autore di quel *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (pubblicato nel 1687, subito dopo la revoca dell'Editto di Nantes, nel 1686, da parte di Luigi XIV) che, dedicato al Grande Elettore Federico Guglielmo, ebbe numerose edizioni e traduzioni anche in pieno Settecento<sup>142</sup>. Le idee pufendorffiane di tolleranza vengono affermate e sostenute in relazione al quadro tipico dell'assolutismo tedesco e alla complessa situazione dei rapporti confessionali in quegli Stati. Ma la stretta correlazione che sussiste fra i motivi sviluppati nel *De habitu* e la politica di tolleranza praticata nel Brandeburgo-Prussia dal Grande Elettore non è da considerarsi nei termini di un estrinseco atto di ossequio nei confronti del sovrano, alla Corte del quale il giusnaturalista sassone iniziava allora l'attività di storiografo del Regno (dopo esserlo stato, nel decennio precedente, alla Corte svedese). Nello scritto di Pufendorf si ha piuttosto un ulteriore sviluppo di elementi già contenuti nella sua teoria del diritto naturale, e quindi la formulazione esplicita di una dottrina che si avvale anche dei risultati di un'esperienza storiografica costruita secondo il criterio dell'« interesse degli Stati ». I principi di tolleranza vengono qui svolti non in una loro universale ma astratta vigenza, bensì secondo un criterio realistico, secondo la loro misurabile applicabilità ad una specifica realtà qual è quella della Prussia del Grande Elettore, impegnata in un difficile processo di affermazione politica, di aggregazione territoriale, di sviluppo economico e sociale<sup>143</sup>. Il principio

<sup>141</sup> G. G. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, vol. III, 1934, t. II, p. 179.

<sup>142</sup> H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, cit., p. 372. L'impostazione generale del *De habitu*, la sua ideologia, le argomentazioni in esso contenute — ad es. sulla « naturale » diversità delle Chiese particolari rispetto allo Stato e sulla improponibilità della Chiesa come Stato secondo le Sacre Scritture (cfr. cap. XXXIV) — rendevano particolarmente invisa quest'opera alla cultura dei paesi cattolici. Su ciò, per l'Italia, cfr. il mio *Giambattista Almi e la diffusione di Pufendorf nel Settecento italiano*, in « Critica storica », XVI (1979), n. 1, pp. 57-8 e 73.

<sup>143</sup> Sulla pratica della tolleranza in rapporto ai problemi dell'economia e della società nella Prussia del Grande Elettore, è ancora da vedere O. H. Richardson, *Religious Toleration under the Great Elector and its Material Results*, in « The English Historical Review », XXV (1910), n. 97, pp. 93-110. Cfr. inoltre F. L. Carsten, *The Origins of Prussia*, cit., specialmente l'ultima parte. Ma soprattutto

della tolleranza è fondato sulla « naturale » libertà di coscienza degli individui ed è sviluppato in una teoria politica che tende a polarizzarsi sui due distinti elementi del sovrano potere assoluto e dell'autonomia degli individui. La tolleranza si esercita qui, essenzialmente, come relazione intercorrente fra Stato assoluto e singoli cittadini. A differenza di Locke<sup>144</sup>, per il quale la tolleranza delle Chiese da parte dello Stato discende come naturale conseguenza del diritto dell'uomo alla libertà di coscienza, per Pufendorf tale conseguenza non è affatto immediata e automatica, ma la sua praticabilità va riferita alla realtà storico-istituzionale dell'Europa centro-settentrionale e necessariamente commisurata al criterio dell'interesse dello Stato. L'atteggiamento di Pufendorf meglio si comprende quando non si dimentichi l'insistenza con cui non solo nel Seicento, ma anche in tutto il secolo successivo, la giuspubblicistica continentale ebbe a denunciare il pericolo rappresentato, per la sicurezza dello Stato, dalle Chiese come formazioni organizzate e fornite di più o meno ampia autonomia. E comunque nemmeno la circostanza che il luterano Pufendorf non si volga intimamente a un indifferentismo religioso<sup>145</sup> può sminuire la rilevante portata della sua filosofia della tolle-

si veda, recentemente, W. Grossmann, *Religious toleration in Germany, 1648-1750*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 201 (1982), pp. 115-141. Sulla pregnanza dell'« Humanismus » nello sviluppo politico-culturale del Brandeburgo e degli Stati del Grande Elettore è da vedere H. Thieme, *Humanismus und Naturrecht in Berlin-Brandenburg als Aufgabe der Geschichtsforschung*, in Id. (a cura di), *Humanismus und Naturrecht* ecc., cit., pp. 3-15; e ivi (pp. 16-27) anche G. Oestreich, *Die Bedeutung des niederländischen Späthumanismus für Brandenburg-Preussen*.

<sup>144</sup> Per gli scritti lockiani sulla tolleranza cfr. J. Locke, *Scritti editi ed inediti sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Torino 1961. Un'altra ediz. it. dell'*Epistola de tolerantia* è curata da E. De Marchi e L. Formigari, Firenze 1961. Per il problema della tolleranza in rapporto allo sviluppo complessivo del pensiero di Locke, si veda C. A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, cit. Per un confronto tra Locke e Pufendorf sul tema della libertà di coscienza, è per taluni aspetti ancora utile F. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs. Ein Beitrag zur Geschichte der Gewissensfreiheit*, Leipzig 1900 (riediz. Aalen 1971).

<sup>145</sup> Ciò pure contribuisce a spiegare la minore sensibilità di Pufendorf nei confronti della tolleranza ecclesiastica, a fronte naturalmente di un più autentico interesse e di un maggior impegno a favore della tolleranza civile. I problemi della tolleranza ecclesiastica sono affrontati e discussi — dal punto di vista luterano — particolarmente nello *Jus feodale divinum sive de consensu et dissensu protestantium*, pubblicato postumo a Lubeca nel 1695. La maggior parte dell'opera è dedicata alla discussione delle possibili condizioni per l'unificazione di luterani e riformati; l'unificazione di protestanti e cattolici è, diversamente, ritenuta impossibile (cfr. par. 12). Su tutta questa materia è da vedere specialmente H. Rabe, *Naturrecht und Kirche bei Samuel Pufendorf*, Tübingen 1958, pp. 40 sgg. La preminenza

ranza. Perciò le ambiguità che possono essere rilevate in essa sono da porre essenzialmente in relazione con la complessità del quadro storico e vanno comprese alla luce dell'ideologia ragionevole e « illuminata » che pervade il giusnaturalismo di questo autore, mirante a costruire un fondamento teorico — e perciò non contingente — ad una contingente pratica di tolleranza<sup>146</sup>.

Nel *De habitu* vengono sostenuti, con accenti moderati e realistici, i principi del giurisdizionalismo nonché quelli della libertà e della tolleranza religiosa sulla base di una *publica formula fidei*<sup>147</sup>: in essa viene indicato lo strumento, di natura convenzionale, più efficace per garantire la pace, la civile convivenza e il tranquillo sviluppo delle attività produttive in uno Stato bene ordinato. Affiora una visione fondamentalmente utilitaristica della religione, alla quale non v'è dubbio che Pufendorf,

dell'interesse di Pufendorf per la tolleranza civile rispetto alla tolleranza ecclesiastica, e insomma il criterio politico con cui tutto il problema è affrontato, non sfugge del resto agli autori di due importanti recensioni allo *Jus feziale divinum*: l'una pubblicata negli *Acta eruditorum* del mese di novembre 1695, vol. XIV, pp. 517-529 (sostanzialmente positiva); l'altra nella *Bibliothèque choisie* del 1705, t. VII, pp. 391-401 (sostanzialmente critica e anzi polemica, in cui si dice che Pufendorf « non dimentica nulla pur di favorire il sistema luterano e far condannare quello degli altri Cristiani », e che « se il suo intento era stato di riconciliarsi con i teologi di Svezia, con i quali aveva in precedenza polemizzato, non avrebbe potuto far di meglio » [p. 391]).

<sup>146</sup> Il carattere politico dell'ideologia della tolleranza in Pufendorf (e cioè l'intendimento di questo autore di svolgere una dottrina della tolleranza in accordo e in coerenza con le condizioni concrete della sua pratica applicazione) non è posto adeguatamente in risalto dagli interpreti, che tendono semmai a negare sostanziale coerenza al pensiero e all'atteggiamento del luterano Pufendorf a questo proposito. La difficoltà di comporre organicamente e armonicamente i motivi ricorrenti nel *De habitu* è stata variamente sottolineata dai maggiori interpreti: sulle « ambiguità » e sulla « tortuosità » delle argomentazioni pufendorfiane cfr. anche L. Krieger, *The Politics of Discretion* ecc., cit., pp. 26-7 e 241-2. Non molto diversamente, in sostanza, H. Denzer (*Moralphilosophie* ecc., cit., pp. 216 sgg.) il quale, in linea con la precedente letteratura tedesca sull'argomento, pone in risalto il carattere meno avanzato della filosofia della tolleranza di Pufendorf rispetto a quella di Locke. Ma è chiaro che le concezioni di questi due autori vanno considerate in rapporto alle due diverse realtà storiche in cui si originano e giustificano, più che poste a diretto (e astratto) confronto tra loro. Sia pure a margine, è da notare che nella stessa Inghilterra gli scritti lockiani sulla tolleranza non toglievano interesse alle tesi sostenute nel *De habitu*, che ebbe almeno due edizioni inglesi (Londra 1698 e 1712). Anche dello *Jus feziale divinum* si contano due traduzioni inglesi (Londra 1703 e 1714).

<sup>147</sup> S. Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, Breae 1687 (d'ora in poi indicato con *De habitu*), ripr. anast. Stuttgart-Bad Canstatt 1972, pp. 166-8.

riprendendo un motivo hobbesiano, assegni un'importante funzione ideologica, dal momento che la religione costituisce il legame piú saldo che possa unire i cittadini a chi detiene il potere<sup>148</sup>. Anche per questa ragione l'ateismo è respinto; tra l'altro è da dimostrare — sostiene Pufendorf — che esso sia per il genere umano una guida migliore dell'autentico sentimento religioso<sup>149</sup>. Ma in nessun caso è consentito al sovrano di ricorrere alla religione come ad un *instrumentum regni*: il sovrano che cosí agisse non rappresenterebbe piú un'autorità legittima e giusta, ma sarebbe vero despota e tiranno<sup>150</sup>. Il processo di secolarizzazione dello Stato assoluto vede qui una tappa importante, perché il principio della salvezza spirituale dei sudditi non rientra nel quadro dei doveri etico-politici del principe. Per Pufendorf è auspicabile che s'instauri una religione la cui caratteristica essenziale consista nell'essere la piú conforme alla ragione e alle leggi civili: in tal modo essa sicuramente non diverrebbe facile veicolo di diffusione di opinioni sediziose e di orientamenti pericolosi per lo Stato<sup>151</sup>. Comunque per assicurare la pace sociale non è affatto necessaria l'uniformità di culto; e se, per un verso, questa può apparire desiderabile ai fini della tranquillità pubblica, per altro verso essa può indurre alla pigrizia e all'ignoranza, quando venga a mancare un libero e civile confronto di opinioni in materia religiosa<sup>152</sup>. D'altra parte non tanto la pluralità delle confessioni religiose quanto le passioni umane turbano e minacciano l'integrità e la sicurezza dello Stato<sup>153</sup>. Come in una società vitale e produttiva non è pericolosa la diversità di opinioni in materia di *entia physica*, cosí non lo è neppure il confronto di opinioni diverse in materia di *entia moralia*<sup>154</sup>; e del resto i sovrani lungimiranti e solleciti del bene generale della società riconoscono che non è nel loro interesse contrastare né il pluralismo culturale né quello cultuale<sup>155</sup>. Non solo infatti la libertà di pensiero è incoercibile e non punibile<sup>156</sup>, ma il perfezionamento degli uomini nella società civile avviene me-

<sup>148</sup> Ivi, pp. 20-2. Cfr. anche *De officio*, I, IV, 9; e *De jure*, II, IV, 3.

<sup>149</sup> Cfr. *De officio*, I, IV, 2; *De jure*, III, IV, 4.

<sup>150</sup> *De habitu*, pp. 16 e 18.

<sup>151</sup> Ivi, pp. 20-3 e 147-8.

<sup>152</sup> Ivi, pp. 164 e 171.

<sup>153</sup> Ivi, pp. 164-5.

<sup>154</sup> Ivi, p. 22.

<sup>155</sup> Ivi, pp. 22, 168, 170-1.

<sup>156</sup> *De officio*, II, XIII, 11.

dianete la diffusione della cultura e l'applicazione dei cittadini alle arti e alle scienze utili<sup>157</sup>; senza di ciò la società non può procurare ai singoli i *commoda vitae* e la felicità, né i singoli possono contribuire al benessere comune, come a ciascuno impongono i doveri verso gli altri (*officia erga alios*). Naturalmente il controllo sul processo di formazione degli individui nella società rientra espressamente fra i doveri di chi governa: perciò l'insegnamento pubblico non deve produrre difformità incompatibili con l'ordine, la tranquillità, l'utilità e il fine dello Stato, né favorire la diffusione di un sapere sterile, inutile e passivamente soggetto alla tradizione<sup>158</sup>.

Comunque, per tornare al problema delle garanzie in materia di religione, si può notare come, in una prospettiva razionalistica di fondo, l'opzione utilitaristica si concili con la soluzione contrattualistica e trovi in essa un mezzo efficace di espressione. All'autorità dello Stato è demandato il compito di promuovere la redazione di una « pubblica formula di fede » — cui si è già accennato — e di sovrintendere a che ciò avvenga nel rispetto delle opinioni dei singoli e nell'interesse della comunità. Quanto a questa formula, concepita al fine di comporre i dissidi confessionali, « i sovrani debbono fare in modo che i più competenti in materia religiosa ne redigano una, alla quale, una volta approvata e riconosciuta da tutti i cittadini, coloro a cui compete l'onore del pubblico insegnamento saranno obbligati a conformarsi. Quando una siffatta formula convenzionale di fede sarà pubblicamente approvata e accolta, i sovrani avranno ogni legittimo potere di rifiutare il diritto di cittadinanza a coloro che non vorranno riconoscerla, a meno che ragioni di Stato non li consiglino altrimenti »<sup>159</sup>. È da notare che, particolarmente in questo caso, la cosiddetta « dottrina degli interessi » dello Stato non viene applicata in senso restrittivo nei confronti della società, ma in senso concessivo rispetto a ciò che già risulterebbe acquisito mediante deliberazioni di natura convenzionale. E d'altra parte sussiste, per Pufendorf, un rapporto diretto fra tolleranza, interesse dello Stato e utilità sociale, nel senso che questi fattori possono anche implicarsi l'un con l'altro in modo necessario: « può accadere che i sovrani tollerino nello Stato, senza urtare la propria coscienza, reli-

<sup>157</sup> Ivi, I, V, 9.

<sup>158</sup> Infatti pochissimi sono capaci di discernere « proprio ingenio vera et honesta »: *De jure*, VII, IV, 8 e 11; *De officio*, II, VII, 8; e II, XVIII, 9.

<sup>159</sup> *De habitu*, pp. 166-7.

gioni diverse da quella che essi stessi professano, e che talvolta siano anche tenuti a farlo. È il caso, infatti, in cui i dissidenti siano così numerosi da non poterli esiliare senza che ciò determini un notevole indebolimento dello Stato, o gli rechino grave danno quando essi si trasferiscano in un altro Stato »<sup>160</sup>. Del resto « la dottrina del Vangelo non è stata istituita per distruggere gli Stati, né al sovrano è fatto obbligo alcuno di diffondere la religione con metodi violenti e infami, o di impegnarsi a questo riguardo più di quanto sia richiesto dai doveri impostigli dalla peculiarità del suo ufficio. Giustamente dunque il sovrano rinunzia ad impiegare mezzi che creano disordini nello Stato e lo indeboliscono, ed ai quali né gli Apostoli né lo stesso Salvatore prescrissero di ricorrere »<sup>161</sup>. Ma al di là di ciò che può essere suggerito dagli interessi dello Stato e ricavato da un'interpretazione letterale (e « liberale ») dei testi sacri, il principio della tolleranza si impone come naturale conseguenza di una concezione convenzionalistica delle relazioni interindividuali e dei rapporti sociali. Poiché infatti « i sovrani non sono meno obbligati ad osservare scrupolosamente ciò che hanno stabilito mediante patti, di quanto lo siano i sudditi di obbedire con lo stesso scrupolo in ciò a cui si sono impegnati nei confronti dei sovrani », « a maggior ragione debbono essere tollerati coloro che seguono una religione diversa quando essi, nel momento in cui sono entrati a far parte dello Stato, hanno ottenuto per contratto di poter liberamente professare la propria religione; oppure quando si sono procurati tale diritto mediante pubbliche convenzioni, editti, leggi fondamentali dello Stato e capitolazioni »<sup>162</sup>. Ma quanto poco possa contrastare la concezione assolutistica di Pufendorf con il rispetto dei diritti e delle opinioni degli individui, risulta anche da quanto segue: la stessa garanzia di tolleranza deve essere assicurata dallo Stato « nel caso che chi professa un culto diverso non sia stato interpellato e confutato in modo conforme, o se sia pronto a dimostrare con piena sicurezza i suoi dogmi sulla base del comune principio della religione cristiana. Ma non possono assolutamente essere considerati confutati e convinti coloro che siano stati condannati da qualche assemblea di seguaci di una tesi avversa, che ha espresso una tale sentenza per motivi di interesse e di posizione sociale: una assemblea, tra l'altro, in cui gli avversari fun-

<sup>160</sup> Ivi, p. 168.

<sup>161</sup> Ivi, pp. 168-9.

<sup>162</sup> Ivi, p. 170.

gono alternativamente da accusatori, da testimoni e da giudici »<sup>163</sup>.

Questi motivi di tolleranza religiosa e civile, che anche per influenza di Locke verranno poi ripresi e trattati sul Continente con maggior convinzione e professione illuministica da Thomasius in poi — per rimanere all'interno di una linea sicuramente assolutistico-illuminata — fino a Federico il Grande e a Giuseppe II d'Austria, non erano stati forse sufficientemente sottolineati<sup>164</sup>. Quel che comunque non è stato adeguatamente notato è che per la prima volta tutta questa problematica viene impostata secondo un criterio politico e che l'ideologia della libertà religiosa e della tolleranza non viene propugnata contro il potere dello Stato, ma all'interno delle prerogative statuali e nell'interesse della politica dei sovrani; e anzi si potrebbe dire — data l'esperienza e la posizione personale dello stesso Pufendorf<sup>165</sup> — dal punto di vista dell'imminente orientamento dei sovrani illuminati in materia di politica religiosa. Nel giuspubblicista tedesco non vi è soltanto l'impostazione di tutta questa materia in un sistema di diritto pubblico; vi si può vedere anche un « consiglio » al sovrano a creare una sfera d'intervento attivo, orientato ai nuovi valori del giusnaturalismo moderno e razionalistico. Liberato dalla teologia e dall'etica scolastica, il diritto naturale razionale diviene l'elemento che giustifica e nello stesso tempo limita il potere del sovrano, apprestandosi a diventare in certo modo un metodo politico e un contenuto di quel potere. Nella concezione pufendorfiana dello Stato moderno si può cogliere in definitiva un

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Si veda comunque F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, cit., pp. 135-6; e H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, trad. it. Milano 1967, p. 222. È inoltre significativa l'ammissione di J. Lecler (*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris 1955, t. II, p. 269 e nota 67) per il quale la dottrina del « territorialismo » in materia religiosa — di per sé « tout à fait compatible ... avec l'intolérance la plus rigoureuse ... selon les exigences de la raison d'Etat » — si volge al principio della tolleranza e comunque a interpretazioni liberali proprio con Pufendorf. Nel suo saggio su *Le origini religiose dell'Illuminismo*, H. R. Trevor-Roper (cfr. in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, cit., pp. 241-282) non prende in considerazione il luteranesimo (cfr. p. 279), ma non c'è dubbio che — secondo la stessa prospettiva storiografica di Trevor-Roper — non fu soltanto il pietismo « eretico » degli Spener e dei Thomasius ad aprire la strada all'Illuminismo in Germania, ma anche chi, come Pufendorf, ebbe ad assumere atteggiamenti apertamente confliggenti con il luteranesimo ortodosso in nome del libero arbitrio, della cultura critica e della ragione laica, in cui poteva ben essere riconosciuto (sia pure in Pufendorf in misura meno evidente che in altri) lo spirito della tradizione erasmiana e groziana.

<sup>165</sup> L. Krieger, *The Politics of Discretion* ecc., cit., pp. 11 sgg.

orientamento ideologico mirante a far sí che lo Stato riconosca, come sua propria e imprescindibile, la funzione impositiva di valori fondati sul consenso della società e dell'opinione pubblica « illuminata », ispirati alla tranquillità pubblica e alla pubblica felicità; ed allo scopo di imporre tali valori impieghi, se necessario, tutta la propria forza contro chiunque ostacoli il libero esercizio del culto e in genere le libertà riconosciute. Si inaugura così un inarrestabile processo di pensiero e un non meno incontenibile orientamento della mentalità e del costume che, mentre pone l'*auctoritas* del sovrano e dello Stato — come ineludibile entità — al centro e al di sopra di ogni possibile rapporto fra religione e politica, apre larghi spazi a programmi di disciplina sociale e accredita un'ideologia destinata ad essere accolta da settori amplissimi della società del XVIII secolo: perché grazie ad essa si diffonde la convinzione che la libertà religiosa, così come le tradizionali *libertates et jura*, possano essere efficacemente protette e garantite anche in una struttura assolutistica del potere e non richiedano perciò, necessariamente, le tutele del costituzionalismo liberale.

Per altro verso nella filosofia politica di Pufendorf risulta fortemente ridimensionata, per non dire respinta, la tradizionale concezione dell'origine divina del potere politico<sup>166</sup>, nei confronti della quale la mentalità moderna tende a porsi in conflitto. Decisa è la critica pufendorfiana di ogni concezione radicale del diritto divino dei sovrani; ed è una critica che motiva il rifiuto ideologico con la denuncia degli errori filosofici di quelle dottrine<sup>167</sup>. Già in Hobbes l'atteggiamento critico nei confronti dei sostenitori della monarchia di diritto divino veniva distillato in termini rigorosi di filosofia politica; col risultato di contribuire notevolmente a dare rigore e vigore alla concezione mondana e terrena dell'assolutismo. Anche in Pufendorf è rintracciabile un atteggiamento critico analogo; anch'egli è in contrasto con la stessa specie di avversari, ma diverse sono la sua strategia nell'attacco e le armi del contendere. A dare la misura di questa diversità era tra l'altro la circo-

<sup>166</sup> Data l'impostazione laica del giusnaturalismo e della politica in Pufendorf, risulta indubbiamente forzato l'accostamento di questo autore a Bossuet e a Fénelon, come si ha in J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., t. II, p. 485. Anche M. Galizia (*La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Milano 1951, pp. 274-280) sottolinea la sostanziale diversità della concezione contrattualistica della sovranità in Pufendorf rispetto a quella provvidenzialistica in Bossuet.

<sup>167</sup> *De jure*, I, VI, 11; e VII, III, 2 e 4.



stanza che, con le condizioni storiche, mutava pure il terreno reale del confronto. Anche le numerose polemiche che contrappongono Pufendorf alla scolastica dei teologi sia protestanti che cattolici — e di cui gli scritti raccolti nel 1686 nell'*Eris scandica* sono un eloquente e neppure completo documento<sup>168</sup> — adombrano sotto il manto dottrinale una fisionomia sicuramente percettibile e attendibile del nuovo quadro ideologico in cui andranno muovendosi i protagonisti dell'Europa settecentesca, presso i quali non per caso i libri e il giusnaturalismo di Pufendorf avranno così larga diffusione<sup>169</sup>.

La straordinaria carica diffusiva del modello pufendorfiano durante tutto il secolo dei Lumi sta a dimostrare, o serve a confermare, la notevole misura della sua compatibilità con la cultura illuministica (o quanto meno della persistenza di tale modello nell'ambito di quest'ultima). Si tratta soprattutto di una larghissima disponibilità ideologica di questa teoria giusnaturalistica nei confronti di due momenti essenziali della cultura etico-politica del Settecento: la giustificazione dei diritti di libertà nei movimenti di indipendenza liberali e democratici, e la giustificazione-fondazione della concezione etico-giuridico-politica dell'assolutismo illuminato. Benché il contributo dell'autore tedesco alla prima di queste due linee di influenza sia stato variamente ed anche appassionatamente rivendicato<sup>170</sup>, è tuttavia alla teoria e alla pratica

<sup>168</sup> Un'accuratissima e per molti aspetti illuminante documentazione su quelle polemiche in F. Palladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*, Bologna 1978.

<sup>169</sup> Un elenco imponente e sicuramente incompleto di edizioni, traduzioni e commentari delle opere pufendorfiane si può consultare in H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, cit., pp. 359-373. Sulla straordinaria diffusione delle opere e del pensiero di Pufendorf notizie in H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 212-5, e in L. Krieger, *The Politics of Discretion*, cit., pp. 255 sgg.; per l'Italia rimando al mio *Giambattista Almicci* ecc., cit. Tende a sottolineare la scarsa affinità intellettuale tra Pufendorf e gli ambienti culturali del Brandeburgo e degli Stati del Grande Elettore (e però anche la sua fortuna postuma) H. Denzer, *Pufendorfs Naturrechtslehre und der brandenburgische Staat*, in H. Thieme (a cura di), *Humanismus und Naturrecht* ecc., cit., pp. 62-75.

<sup>170</sup> Si veda ad es. H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 212 sgg., che insiste sul contributo storico di Pufendorf all'elaborazione delle dichiarazioni americane dei diritti dell'uomo (attraverso un suo importante divulgatore, il democratico americano John Wise) e, in generale, all'affermazione dei diritti di libertà. Cfr. anche A. J. Reck, *The Declaration of Independence as an "Expression of the American Mind"*, e E. Cassara, *The Intellectual Background of the American Revolution*, in «Revue internationale de philosophie», 1977, fasc. 3-4, rispettiv. pp. 401-437 e 438-452. Che, invece, Pufendorf sia da annoverare tra gli

dell'assolutismo illuminato che va direttamente e piú propriamente collegata la funzione storica delle idee di Pufendorf. Le opere di questo giusnaturalista servirono di base alla formazione di piú generazioni di sovrani, di ministri e funzionari di governo riformatori in tutta Europa<sup>171</sup>; perfino nella Russia di Pietro il Grande e di Caterina II esse costituirono un punto di riferimento determinante nel processo di occidentalizzazione e modernizzazione dello Stato e della sua organizzazione<sup>172</sup>. È da notare, ancora, che la sua influenza si estende ai Paesi di cultura cattolica, ovunque costituendo un valido supporto alla concezione assolutistico-illuminata e alla sua pratica. Nel fermento riformatore della Spagna di Carlo III si riconosce, da parte delle *élites* illuminate, che mentre è relativamente abbondante la letteratura economica e sociale, risulta per contro assai limitata quella relativa alle questioni di diritto pubblico e politico; e si lamenta infatti che le opere di autori come Pufendorf siano proibite<sup>173</sup>. La formazione giu-

autori classici che nella cultura americana settecentesca alimentano la svalutazione delle dottrine democratiche, è affermato da V. L. Parrington, *Storia della cultura americana*, I. *Il pensiero coloniale, 1620-1800*, trad. it. Torino 1969, pp. 348 sgg. Sulla rilevanza delle letture pufendorfiane in Rousseau è sempre da vedere R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit. Un quadro forse eccessivamente articolato, circa le linee d'influenza del pensiero di Pufendorf, è dato da L. Krieger, *The Politics of Discretion*, cit., p. 260.

<sup>171</sup> H. von Voltelini, *Die naturrechtlichen Lehre und die Reformen des 18. Jahrhunderts*, in « *Historische Zeitschrift* », 105 (1910), pp. 65-104; e L. Krieger, *The politics of Discretion* ecc., cit., pp. 258 e 262.

<sup>172</sup> M. Szeftel, *La monarchie absolue dans l'Etat moscovite et l'Empire russe*, in *La Monarchie*, « *Recueil de la Société Jean Bodin* », XXI, deuxième partie, Bruxelles 1969, pp. 742 sgg.; cfr. inoltre, anche per una rassegna della letteratura piú aggiornata, J. Bardach, *L'absolutisme en Russie face au droit (depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1917)*, in *Diritto e potere nella storia europea*, cit., vol. I, pp. 385-418.

<sup>173</sup> È da osservare che le opere di Pufendorf e dei suoi ripetitori, per il loro carattere moderato e appunto rispondente all'idea di un assolutismo riformatore (nel clima di assimilazione della figura di Carlo III a quelle di Federico II e di Giuseppe II, dei quali era grande il prestigio nella Spagna della seconda metà del Settecento) sono in generale preferite — per gli aspetti eminentemente giuridico-politici — a quelle degli illuministi francesi, spesso giudicate « eccessivamente moderne ». Si veda al proposito l'ampia indagine di J. Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1954, pp. 272, 573, 579 sgg.; e R. Herr, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Princeton 1958, pp. 172 sgg., 190, 205. Gli scritti di Pufendorf hanno libera circolazione solo dopo il 1787, ma naturalmente erano letti clandestinamente anche in precedenza. Comunque le idee di questo Autore, come quelle dei suoi ripetitori, trovano ufficiale accoglimento, sia pure con correzione cattolica, ad esempio attraverso le *Institutiones* di Giam-

ridico-politica di Giuseppe II d'Austria avviene, a metà del Settecento, sul *De officio hominis et civis*, sia pure con gli adattamenti di un professore dell'Accademia Teresiana di Vienna, Christian August Beck<sup>174</sup>. La stessa età teresiana è del resto dominata, nelle sfere direttive dello Stato, della cultura e della pubblica amministrazione, dalle idee di Pufendorf, oltre che dalle altre dottrine giusnaturalistiche ideologicamente solidali con la politica dell'assolutismo illuminato. Né deve apparire sorprendente che la politica di Giuseppe II in materia di religione e di cultura riveli la persistenza di certe ascendenze, magari accanto alle suggestioni della filosofia delle *lumières*. Ad esempio il *De officio hominis et civis* viene « raccomandato » come testo per l'insegnamento del diritto naturale anche all'Università di Pavia, nel quadro del riordinamento e della riforma degli studi voluti dalla Corte di Vienna; figura inoltre tra le letture privilegiate al Collegio Germanico-ungarico di Pavia, cioè in un'istituzione caratteristica e rilevante del giansenismo italiano, diretta da Giuseppe Zola e Pietro Tamburini e realizzata nel penultimo decennio del Settecento dal riformismo teologico-giurisdizionale di Giuseppe II<sup>175</sup>.

All'assolutismo illuminato il *De jure* e il *De officio* offrivano in-

battista Almici, adottate all'Università di Valencia. Ma va precisato che il bresciano Almici è il traduttore, commentatore e divulgatore italiano del *De jure naturae et gentium*; e non, come sembra ritenere R. Herr (op. cit., pp. 177 sgg.), uno scrittore spagnolo di diritto pubblico.

<sup>174</sup> A. Menzel, *Kaiser Josef II. und das Naturrecht*, in « Zeitschrift für Öffentliches Recht », N. F., 1 (1919-1920), pp. 510-528. Una conferma in questo senso (relativa alle letture etico-giuridico-politiche compiute da Giuseppe II nel periodo della sua formazione) viene anche dalle pagine di D. Beales, *Writing a life of Joseph II. The problem of his education*, comprese nel volume *Biographie und Geschichtswissenschaft*, hrsg. v. G. Klingenstein, H. Lutz, G. Stourzh, München 1979. La questione se sia stato Beck oppure Martini (il quale ebbe come allievo non Giuseppe II, ma il fratello minore Pietro Leopoldo) ad occuparsi direttamente dell'educazione giuridico-politica del futuro imperatore d'Austria non avrebbe del resto molto rilievo agli effetti di ciò che qui interessa, trattandosi in entrambi i casi di lettori assidui di testi pufendorfiani. Comunque sono opportune le puntualizzazioni di C. H. O'Brien, *Ideas of religious Toleration at the time of Joseph II. A Study of the Enlightenment among Catholics in Austria*, in « Transactions of the American Philosophical Society », N. S., vol. 59, P. 7, dec. 1969, p. 18 e nota 22. Sugli interessi pufendorfiani di Carl Anton Martini (lettore anche di Christian Wolff), professore di diritto naturale all'Università di Vienna, e del segretario di Stato J. C. Bartenstein, cfr. H. von Voltelini, *Die naturrechtlichen Lehre ecc.*, cit., specialmente pp. 72 sgg.

<sup>175</sup> Notizie nel mio saggio *Giambattista Almici e la diffusione di Pufendorf nel Settecento italiano*, cit., pp. 61-2.

dubbiamente elementi sostanziali, anche se percepibili e assimilabili in modi e misura diversi, e cioè — come si è veduto precedentemente — la compatibilità della struttura assolutistica con i diritti naturali individuali, con una teoria e una pratica dei rapporti economici favorevoli ai nuovi ceti emergenti, con una teoria (e una ideologia) laica della cultura, con un'efficace e pacificatrice funzione giurisdizionalistica del potere civile.

Inoltre non sembra sia stato sufficientemente osservato quanto le stesse opere storico-politiche di Pufendorf (che tra l'altro andrebbero riconsiderate piú adeguatamente in rapporto al clima ideologico in cui furono composte) influissero in vario modo sull'ottica settecentesca delle relazioni internazionali. In particolare la sua celebre *Introduzione alla storia dei principali Regni e Stati moderni d'Europa* poteva contare innumerevoli edizioni e traduzioni fra Seicento e Settecento; e la sua importante funzione di manuale per la preparazione dei funzionari e dei diplomatici è universalmente riconosciuta nel corso del secolo XVIII. Non va trascurata l'insistenza con cui Pufendorf sostiene che la conoscenza della storia moderna, della complessa dinamica degli interessi dei vari Stati e potenze d'Europa, nonché del rapporto tra interessi « immaginari » e « reali » e, fra questi ultimi, tra i « permanenti » e i « temporanei », è la condizione che distingue i sovrani effettivamente preoccupati del benessere e della sicurezza dei loro popoli da quelli che pretendono di governare gli Stati « à leur fantaisie »: insomma, la condizione necessaria per impostare e mantenere una politica estera secondo criteri di razionalità e ragionevolezza (« ragionevole precauzione »), senza i quali domina l'arbitrio e quell'ambizione dispotica che non potrebbe « que mettre tout l'univers en combustion »<sup>176</sup>. Il criterio storiografico con cui in quest'opera veniva tracciato il quadro delle potenze d'Europa e della loro politica estera sulla base del principio dell'« interesse degli Stati », veniva recepito nel Settecento come una formula metodologica rispondente a un criterio razionale teso ad individuare costanti di movimento delle singole potenze: formula che la politica internazionale dell'assolutismo illuminato riterrà di aggiornare, integrare e correggere, ma non radicalmente modificare o so-

<sup>176</sup> Cfr. la trad. franc. qui usata della cit. *Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten, so itziger Zeit in Europa sich befinden* (Frankfurt, Knoch, 1682): *Introduction à l'histoire des principaux Royaumes et Etats, tels qu'ils sont aujourd'hui dans l'Europe* (Leide, P. Van der Aa, 1710, due tomi in quattro voll.), t. I, « Préface de l'Auteur », pp. n. n.

stituire. In particolare la trattatistica settecentesca faceva propria la definizione relativistica e dinamica di potenza data da Pufendorf, secondo la quale la « giusta grandezza » di uno Stato « deve essere proporzionata alle forze degli Stati vicini »<sup>177</sup>; e, su quella base, recepiva dalla storiografia pufendorfiana il quadro storico-politico delle proporzioni di potenza in Europa tra XVII e XVIII secolo, insieme a un modello classificatorio delle gerarchie di potenza<sup>178</sup>.

Né si può trascurare, infine, l'importanza di un'altra opera precedentemente ricordata, il *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* che, accanto ad una serie di altri, certo ben piú noti e decisivi contributi del pensiero razionalistico e illuministico in materia di tolleranza (da Spinoza a Bayle a Locke a Thomasius a Voltaire), comunque si inseriva in una linea di sviluppo che collegava problematicamente e ideologicamente, piú che non separasse, l'ultimo Seicento al Settecento<sup>179</sup>. A contenere l'influenza del *De habitu* nella cultura europea non era l'assolutismo dell'autore, ma semmai il suo forte orientamento anticattolico<sup>180</sup>, che in molti paesi d'Europa suscitava violenta oppo-

<sup>177</sup> *De jure*, VII II, 2.

<sup>178</sup> Tale modello risulta dall'interrelazione degli elementi che emergono soprattutto dalle due ultime sezioni in cui, nell'*Introduction à l'histoire des principaux Royaumes et Etats*, si organizza metodicamente l'analisi storica di ogni singola potenza; e che individuano gli interessi degli Stati in rapporto alla natura fisico-geografica del paese, alla natura e ai caratteri della popolazione, alla struttura e al funzionamento del regime, cosí come alle dinamiche della politica internazionale.

<sup>179</sup> Non si può non convenire con E. Labrousse, la quale, in una *Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII<sup>e</sup> siècle* (in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », LVI (1967), pp. 799-811), osserva che è in effetti dalle discussioni del XVII secolo « que les idées du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la tolérance prennent leur source » e che se « la problématique des deux époques montre de sérieuses différences, elles correspondent plutôt ici à des changements d'accent qu'à des modifications radicales de contenu » (p. 799).

<sup>180</sup> Lo si vede anche da un'ampia e dura analisi critica che Pufendorf fa dell'*Histoire des révolutions arrivées dans l'Europe en matière de religion*, scritta da Antoine Varillas e pubblicata nel 1686 (e che si legge anche aggiunta alla *Histoire de Suède, avant et depuis la fondation de la monarchie*, nouvelle ed. ... continuée jusqu'à l'année 1748, trad. franc. Amsterdam, Z. Chatelain, 1748, t. I, pp. 447-486). Ma l'orientamento anticattolico è presente praticamente in tutte le opere di Pufendorf, con maggiore o minore accentuazione. Comunque esso ha risalto anche nel cit. *De statu Imperii Germanici* (nel quale viene rifiutata l'immagine di continuità storico-politica e ideologica fra l'Impero romano e il Sacro Impero romano-germanico, accreditata dal controriformismo della Chiesa romana e resa concreta nel 1519, contro gli interessi tedeschi, con l'elezione di Carlo V a imperatore); e nella stessa *Introduction à l'histoire*, il cui ultimo capitolo (« De la Monarchie du Pape ») fu ripubblicato piú volte a parte, anche con note di Thomasius (cfr. *Poli-*

sizione e ne impediva la diffusione. In una prospettiva giurisdizionalistica quest'opera contribuiva fortemente ad accreditare l'idea della compatibilità di assolutismo e tolleranza, col risultato di allargare il consenso dell'opinione pubblica alla politica dello Stato assoluto e illuminato. Se non si può negare che la critica al potere assoluto fu sempre accompagnata dall'affermazione del principio della tolleranza<sup>181</sup>, tuttavia l'autore tedesco costituisce uno degli esempi piú significativi di come l'affermazione di tale principio non abbia di per sé comportato, sempre e necessariamente, la critica al potere assoluto. In definitiva, se non si può certo sostenere che il pensiero di Pufendorf rappresenti in modo compiuto ed esaustivo la teoria dell'assolutismo illuminato, è però vero che, nei suoi vari aspetti e nella sua funzione storica, ne costituisce senz'altro l'avvio e l'esplicita formulazione fondativa.

*tische Betrachtung der geistlichen Monarchie des Heiligen Stuhls zu Rom*, Halle, Renger, 1714).

<sup>181</sup> C. Morandi, *La politica nell'età dell'assolutismo*, cit., pp. 79-80.

## CAPITOLO VIII

### DAL SEICENTO AL SETTECENTO: ASPETTI E SVILUPPI DELLA TEORIA

#### 1. - L' IDEALE DELLA " VITA FELICISSIMA " NELL' ORGANIZZAZIONE CIVILE DELL' ASSOLUTISMO THOMASIANO.

Se le origini di un orientamento illuminato dell'assolutismo ascendono a Pufendorf (senza tuttavia dimenticare che già in Grozio il principio dell'utilità pubblica e l'idea della tolleranza si rivelano capaci di influire profondamente anche sui possibili esiti assolutistici della sua teoria contrattualistica<sup>1</sup>), risultati teorici piú maturi si possono cogliere in quella linea di pensiero politico che, dal Seicento al Settecento, elabora il concetto illuministico di « pubblica felicità » nel suo necessario rapporto con una teoria (assolutistica) dell'ordine. Nel corso di questo sviluppo, gli aspetti piú sistematici della riflessione sul rapporto fra « ordine » e « felicità » privilegiano indubbiamente il metodo giusnaturalistico. Nonostante le differenze anche rilevanti nel modo d'intendere il « diritto di natura »<sup>2</sup>, da Pufendorf a Thomasius, da

<sup>1</sup> L'assolutismo era in realtà solo uno dei possibili esiti politici del contrattualismo groziano; ma a denunciarlo come conseguenza esclusiva presso l'opinione pubblica illuministica era stato proprio Rousseau, il quale nel II capitolo del I Libro del *Contratto sociale* aveva osservato, a proposito del « metodo » di Grozio, che « si potrebbe forse usare un metodo piú conseguente, ma non piú favorevole ai tiranni » (cfr. pp. 10-11 dell'ediz. cit.). Sul fatto che « movendo da premesse individualistiche il Grozio giustificava l'assolutismo politico » si veda anche G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, cit., p. 56. Per un profilo storico delle interpretazioni critiche di Grozio si veda F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze 1967 (tutta l'Introduzione).

<sup>2</sup> Si veda, circa la trattazione del diritto naturale, la critica di Wolff al me-

Leibniz a Wolff e in generale agli scrittori settecenteschi di diritto naturale e di diritto delle genti, il pensiero politico del giusnaturalismo assolutistico costituisce tuttavia, sotto il profilo della funzione storica, una linea d'influenza sostanzialmente omogenea, attorno alla quale si coagulano valori e ideologie in diretto supporto alla concezione dello Stato illuminato e alle idee politiche dei sovrani riformatori del secolo XVIII. Quantunque gli aspetti meno sistematici del pensiero assolutistico-illuminato vengano assumendo progressivamente, nel corso del secolo, una consistente rilevanza che trae alimento direttamente dal fervore eclettico ed innovativo delle idee illuministiche, è tuttavia difficile negare che, anche nei confronti di tali aspetti, la linea di sviluppo dottrinale giusnaturalistico-assolutistica si arricchisca di ogni elemento suggerito o imposto dalla concretezza delle situazioni storiche, o riesca a raccogliere l'eredità di elaborazioni teoriche di diversa matrice. Di tutto ciò si avvale, piuttosto, nell'edificazione (e nel progressivo adattamento) di una concezione politica certo non perfettamente omogenea, ma sicuramente non incoerente e in sé non contraddittoria; certo non priva di ambiguità, ove la si pensi in rapporto alla latitudine delle sue esperienze e vicende interpretative nonché alla varietà dei fattori culturali e strutturali che ne condizionano l'applicazione, ma sicuramente riconoscibile nella sua identità, pur nei modi di flessibile adattamento a quei fattori.

Gli elementi assolutistico-illuminati che non risultavano ancora del tutto espliciti nel sistema di Pufendorf vengono ripresi e sviluppati da un altro giusnaturalista tedesco, Christian Thomasius, su nuove basi teoriche, e quindi organicamente integrati in un più avanzato quadro ideologico che, se da un lato mantiene evidenti caratteri di continuità con l'orientamento di Pufendorf, inaugura dall'altro concrete prospettive illuministiche. La linea di continuità fra la concezione pufendoriana e gli sviluppi thomasiani si rivela specialmente nel programma di secolarizzazione del diritto naturale, il quale in tal modo opera anche come ideologia giustificatrice del necessario rapporto fra ideale mondano di « felicità » e potere assoluto. Il riconoscimento di questa linea di continuità, e delle pratiche implicazioni di libertà individuali pur in un quadro assolutistico, è del resto riconosciuta dallo stesso Tho-

todo pufendorfiano, che sarebbe « tanto lontano dal metodo scientifico ... quanto il cielo dista dalla terra » (cfr. C. Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, P. I, c. I, par. 2; ediz. qui usata: Francofurti et Lipsiae 1764, Aere Societatis Venetae).



masius in piú luoghi delle sue opere, e ad esempio quando scrive, nel 1691: « la libertà fa progressi ... Grozio e Pufendorf hanno lottato prima di me. Se avessi scritto quel che scrivo ora ai tempi di Pufendorf, non c'è dubbio che mi avrebbero considerato come il piú pericoloso degli eretici: oggi invece non ho preoccupazioni, grazie all'illuminata protezione dell'Elettore di Brandeburgo e dei suoi ministri »<sup>3</sup>.

L'impegno di Thomasius per un'originale sistemazione dottrinale del diritto naturale, ormai definitivamente distinto dalla teologia, è avvertibile soprattutto nei *Fundamenta juris naturae et gentium*, ossia nella piú tarda fra le opere importanti di argomento etico-giuridico-politico, nella quale viene posto a fondamento del diritto naturale l'illuministico principio universale della felicità. L'elaborazione delle nuove categorie del *justum* (criterio giuridico), dell'*honestum* (criterio morale) e del *decorum* (criterio di convenienza) consente, rispetto a Pufendorf, una piú chiara distinzione teorica e pratica fra morale e diritto<sup>4</sup>. In particolare tale distinzione discende dai caratteri di esteriorità e coercibilità che contraddistinguono la sfera del diritto; dell'interiorità e non coercibilità che contraddistinguono la sfera della morale; e infine dell'esteriorità e non coercibilità che contraddistinguono la sfera del *decorum*, cioè dell'utilità e del vantaggio reciproco, come pure della « benevolenza » e della filantropia, nei rapporti individuali e sociali. Tuttavia la nuova sistemazione dottrinale del diritto naturale, e l'elaborazione del concetto di felicità posto a suo fondamento, non tolgono che, per quanto riguarda la teoria politica, i *Fundamenta* non rappresentino una radicale innovazione rispetto alle precedenti *Institutiones jurisprudentiae divinae*<sup>5</sup>; o meglio, che l'impegno civile e cul-

<sup>3</sup> C. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, Halle 1711<sup>4</sup>, p. 14 (cit. in L. Levy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne. 1700-1848*, Paris 1907<sup>2</sup>, p. 39; ed anche in H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 201). Ma l'autorità di Pufendorf e la modernità del suo giusnaturalismo antiteologico sono riconosciuti e celebrati da Thomasius nella sua *Paulo plenior Historia juris naturalis*, pubblicata per la prima volta ad Halle nel 1711.

<sup>4</sup> Queste distinzioni categoriali, e il loro significato, vengono spiegati nei *Fundamenta juris naturae et gentium*, cit., L. I, capp. V e VI. Il diritto naturale *late dictum* comprende tutta la filosofia morale, cioè l'Etica (*honestum*) e la Politica (*decorum*); mentre il diritto naturale *stricte dictum* riguarda i principi del giusto e dell'ingiusto (*justum*), in ciò distinguendosi dall'Etica e dalla Politica (L. I, c. V, par. 58).

<sup>5</sup> È significativo che nei *Fundamenta* non venga lasciato spazio alla dottrina propriamente giuridico-politica, e che per questo specifico aspetto si rinvii sostan-

turale di Thomasius, e in generale i contenuti del suo orientamento innovatore, rispettino sostanzialmente l'architettura teorico-politica dell'assolutismo pufendorfiano, benché esigano un meno ambiguo riconoscimento — o piuttosto una più esplicita qualificazione — in termini di dottrina.

Lo spirito innovatore di questo giusnaturalista si radica in una disposizione meno sistematica ed anzi dichiaratamente eclettica del suo metodo filosofico<sup>6</sup>, volto sempre più chiaramente a privilegiare, sull'intellettualismo e contro le astrazioni metafisiche degli scolastici, la volontà come potere fondamentale dell'uomo e il valore pratico della conoscenza. Il complesso itinerario spirituale e filosofico di Thomasius, fra pietismo ed etica illuministica<sup>7</sup>, si svolge, prima ancora che venga acquisita e messa a frutto l'influenza delle idee di Locke<sup>8</sup>, lungo le linee inizialmente tracciate dall'antropologia pufendorfiana. Accolto il principio della natura sociale dell'uomo, se ne indagano le possibili implicazioni in chiave di etica mondana e se ne traggono le pratiche conseguenze. L'idea che soltanto nella società l'uomo possa produrre

zionalmente a quanto compare già nelle *Institutiones jurisprudentiae divinae*, ferme restando, s'intende, le accentuazioni in senso antiteologico e antimetafisico discendenti dal nuovo impianto teoretico ed etico.

<sup>6</sup> L'opzione eclettica viene richiamata da Thomasius in più luoghi: ad esempio nel Proemio delle *Institutiones jurisprudentiae divinae* e nella *Introductio ad philosophiam aulicam seu primae lineae libri de prudentia cogitandi atque ratiocinandi* (1688). Sul significato dell'eclettismo thomasiano come scelta antidogmatica, critica, di autonomia e libertà di pensiero, si veda N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., pp. 46-8.

<sup>7</sup> Sui suoi più importanti scritti filosofici tra il 1691 e il 1696, del periodo di Halle e dell'esperienza pietistica [*Einleitung zu der Vernunftlehre* (1691), *Ausübung der Vernunftlehre* (1691), *Einleitung zur Sittenlehre* (1692), *Ausübung der Sittenlehre* (1696)] si veda anche R. Ciafardone, *Agli albori dell'Illuminismo tedesco: Christian Thomasius*, in « Il Pensiero », XIX (1974), n. 3, pp. 177-195.

<sup>8</sup> L'influenza di Locke su Thomasius è generalmente riconosciuta, sia nel senso di una conferma e di un incremento delle idee di tolleranza thomasiane, sia nel senso che essa viene di solito considerata come importante fattore « empiristico-illuministico » che contribuirebbe sensibilmente all'esaurimento e alla conclusione dell'esperienza pietistica e mistica del giusnaturalista tedesco. Tuttavia per quest'ultimo aspetto, in relazione alla dottrina thomasiana della conoscenza, qualche cautela è suggerita da R. Ciafardone (op.cit., p. 185, nota 22) che rifacendosi a M. Wundt (*Die deutsche Schulphilosophie in Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945, pp. 31, 41-2), tende a posticipare il momento dell'influenza lockiana e a sottolineare il diverso carattere dell'empirismo thomasiano rispetto a quello del filosofo inglese. Cautò anche E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker* ecc., cit., p. 397, che nega una « geistiger Abhängigkeit »; si veda pure W. Schneiders, *Christian Thomasius* ecc., cit., p. 364.

cultura e trovare le condizioni per la sua completa formazione, conduce direttamente<sup>9</sup> alla fondazione del concetto di felicità come risultato dell'amore e della pace fra gli individui, e come più alta espressione dell'etica sociale thomasiana. Non vi è affatto soluzione di continuità fra il principio pufendorfiano della *socialitas*, accolto dal Thomasius delle *Institutiones*, e il nuovo principio della felicità teorizzato nei *Fundamenta*<sup>10</sup>. Non che il concetto di *felicitas*, come elemento motore dell'agire umano nell'ambito della già realizzata organizzazione sociale e civile, non fosse già presente nella concezione etico-politica dello stesso Pufendorf; ma nella dottrina di Thomasius esso trova una configurazione ben più esplicita e avanzata, e comunque riceve una qualificazione maggiormente consona alla vocazione mondana del pensiero dei Lumi. L'idea filantropica, dell'amore universale di tutta l'umanità, collega intimamente la *socialitas* pufendorfiana alla *felicitas* thomasiana come momenti successivi di un medesimo processo di secolarizzazione, di mondanizzazione dei valori e dei criteri di comportamento. Indipendentemente dal grado di autonomia (certo maggiore in Thomasius) di questi due concetti rispetto all'analogo e corrispondente concetto di « amore del prossimo » di tradizione biblica, resta il fatto che l'idea filantropica presuppone l'integrazione dell'uomo nella comunità organizzata degli altri uomini, la sua trasformazione in cittadino e suddito di una società civile ordinata da leggi positive. Rispetto all'ideologia laica sottesa a questa dimensione filantropica dell'etica sociale pufendorfiana e thomasiana, il concetto leibniziano di *caritas* non può che rimanere sostanzialmente estraneo.

L'importanza del concetto thomasiano di felicità è legata a due aspetti essenziali, destinati a implicarsi e a rafforzarsi vicendevolmente: il progressivo inquadramento di tale concetto in una visione empirica

<sup>9</sup> Il concetto di felicità nel senso del miglioramento e perfezionamento dell'uomo e del cittadino non implica necessariamente la mediazione delle idee di Leibniz. Le indubbie (ma non sostanziali) analogie tra Thomasius e Leibniz su questo punto non portano affatto a concludere nel senso di un debito esclusivo del primo nei confronti del secondo, ma semmai del primo nei confronti di Pufendorf. F. Battaglia (*Cristiano Thomasio filosofo e giurista*, cit., p. 13) afferma che Leibniz fu sostanzialmente estraneo alla formazione spirituale di Thomasius; mentre E. Wolf (*Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, cit., p. 387) ne afferma l'influenza, ma non a questo proposito. Su questo specifico punto affermano invece la dipendenza di Thomasius da Leibniz G. Solari, *Cristiano Thomasio*, cit., pp. 300-1 e soprattutto 304-5; e N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., pp. 57-8.

<sup>10</sup> L'insufficienza del concetto di *socialitas* è motivata in *Fundamenta*, I, VI, 19.

e utilitaria dei rapporti intersoggettivi; la possibilità di giustificarlo teoricamente mediante il suo collegamento con l'impianto categoriale del *justum*, dell'*honestum* e, soprattutto del *decorum* come criterio di convenienza, come criterio politico. Il risultato è la legittimazione dell'idea illuministica di felicità e di ogni sua possibile applicazione nei termini di una filosofia politica giusnaturalistica, destinata a svolgere la funzione di asse portante nell'esperienza politica dell'assolutismo illuminato settecentesco.

Tuttavia l'approdo illuministico della filosofia politica di Thomasius non lo sottrae ad una concezione assolutistica del potere e dello Stato. La chiara affermazione della dignità degli individui e dei loro diritti naturali trova un'importante e definitiva conferma nelle pagine dei *Fundamenta*, che vanno perciò considerate come l'approdo dottrinale conclusivo di un generoso e intelligente impegno riformatore. Ma i diritti naturali degli individui non portano alla edificazione di uno Stato di diritto, e vengono invece pur sempre ricondotti a — e commisurati con — un ideale della pace concepito e implicitamente definito come l'ordine politico stabilito. L'imperativo utilitaristico della conservazione della pace pone precisi doveri a chi governa, cioè a colui al quale, di conseguenza, compete in sommo grado di operare e provvedere con poteri assoluti. Questo è tanto vero, che fra i caratteri della sovranità — che Thomasius definisce, sulle orme di Pufendorf, come unica, indivisibile e assoluta<sup>11</sup> — è inclusa la *sanctimonia* (vale a dire il carattere della sacralità), mediante la quale si giustifica il mancato diritto di resistenza attiva al principe che violi i naturali diritti dei sudditi, e si accoglie invece la dottrina dell'obbedienza passiva<sup>12</sup>. Si potrà osservare che nei *Fundamenta* la prospettiva cambia: ma non nelle conseguenze, bensì nelle motivazioni che vengono addotte a sostegno di una dottrina dell'obbedienza (e dei rapporti sovrano-sudditi) tipica non già di una concezione liberale del diritto e dello Stato, ma dell'assolutismo illuminato. Qui si tratta, naturalmente, del fondamento ultimo della sovranità; ché per quanto riguarda la sua origine immediata, Thomasius la pone — esattamente come Pufendorf — in due patti e in un *decretum* intermedio che stabilisce la forma di go-

<sup>11</sup> *Institutiones jurisprudentiae divinae*, III, VI, 115-118.

<sup>12</sup> Ivi, parr. 119 sgg.; III, VII, 75 sgg. È da notare che, una volta costituita la società civile, l'obbligo a non resistere persiste comunque, anche senza diretto riferimento al *pactum expressum*: « idem ergo de civitate dicendum erit, quatenus

verno<sup>13</sup>. A seguito di quei contratti il titolare della sovranità resta il principe, non il popolo o i singoli; ed il sovrano è autorizzato ad impiegare l'*absolutum imperium* che per convenzione gli deriva, con le sole limitazioni stabilite dalle *leges fundamentales*, cioè dai *pacta*<sup>14</sup>. È interessante notare come Thomasius riconduca a quattro le posizioni teorico-politiche in merito al problema generale della sovranità e della sua origine<sup>15</sup>: quella di Grozio, che egli rifiuta perché fondata sul principio del *consensus gentium* (già del resto criticato da Hobbes, da Pufendorf e, successivamente, anche da Locke); quella dei Monarcomachi, rifiutata perché fondata sull'assunto che Dio sia causa immediata della sovranità; quella di Machiavelli, respinta perché, all'estremo opposto rispetto alla tesi dei Monarcomachi, è in pari misura condan-

pactum init cum futuro suo cive, quoniam et hic tempore pacti hujus adhuc in libertate naturali est, et civis futurum saltem. Praeterea tamen etsi ipsum pactum eiusmodi expressum inter civitatem et civem celebrari pro *superfluo* habeamus, effectum tamen pacti illius seu obligationem ad non resistendum pro *superflua et inutili* in civitate habere non possumus » (ivi, par. 93; cfr. anche par. 100).

<sup>13</sup> Ivi, par. 29.

<sup>14</sup> Ivi, parr. 115 sgg. e 128 sgg. Tale è la discrezionalità del sovrano che, anche in materia penale, a nessuno egli deve rendere conto, sia quando ritiene di dover esercitare gli *officia humanitatis*, sia quando, in caso di ribellione, decide di mandare a morte moltissimi, pur di salvare il « corpo politico » dalla « morte civile »; non diversamente dal medico che, al fine di evitare la morte del « corpo fisico », decide di amputare anche in modo grave (ivi, parr. 113-4). Le pene e la loro misura vengono determinate dal diritto positivo, cioè dalla legge emanata dal sovrano, non dal diritto naturale. Istituyendo un'analogia tra il sovrano e il medico, Thomasius definisce la pena comminata dal sovrano come *poena medicinalis*, come la cura prescritta dal medico (*Institutiones*, III, VII, 55). Il criterio cui deve attenersi il sovrano nel comminare le pene è, in ogni caso e non diversamente da Pufendorf, quello dell'utilità dello Stato: ciò è chiarissimo nel Thomasius delle *Institutiones*, ma è sostanzialmente così anche in quello dei *Fundamenta*. Ciò non toglie che, in linea con lo sviluppo del pensiero di Thomasius, la dottrina della pena abbia accolto *anche* elementi maggiormente rispondenti a principi illuministici e umanitari; questi ultimi integrano il (o si aggiungono al) principio della utilità dello Stato, non lo sostituiscono (la compresenza di questi elementi si nota del resto già nelle *Institutiones*, ad es. III, VII, 60 sgg. e 101 sgg.). Il fine delle pene — specie mediante il concetto di *emendatio* — viene posto, in accordo con la logica eudemonistica che sostiene il modello sociale thomasiano, nel miglioramento morale degli individui. I caratteri umanitari e « liberali » della dottrina della pena in Thomasius sono ampiamente analizzati e particolarmente sottolineati da M. A. Cattaneo, *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, cit.; del Cattaneo è anche da vedere, per il rapporto fra dottrina della pena e « ragion di Stato », *Staatsrasonlehre und Naturrecht im strafrechtlichen Denken des Samuel Pufendorf und des Christian Thomasius*, in *Staatsrason. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, a cura di R. Schnur, cit., specialm. pp. 433 sgg.

<sup>15</sup> *Institutiones*, III, VI, 67 sgg.

nabile; infine quella di Pufendorf, accolta perché pone l'origine immediata della sovranità nei patti, come espressione della libera e razionale volontà dei singoli.

Il carattere sacrale della sovranità che ancora vigeva nelle *Institutiones* si risolve, nei *Fundamenta*, nel carattere etico della sovranità: ciò significa che Thomasius ne pone ora il fondamento ultimo non in un rapporto, sia pure mediato, con l'autorità divina, ma nel dovere e nell'effettiva capacità dello Stato (nel suo effettivo potere) di garantire la libera determinazione delle volontà degli individui, assicurando le condizioni esterne per l'esercizio della loro stessa libertà morale, dei loro diritti naturali. Escluso ogni disegno provvidenzialistico, gli obblighi derivati da una concezione mondana e civile dell'etica costituiscono per ciascuno precisi doveri, al fine di realizzare la *vita felicissima*<sup>16</sup>, cioè il massimo benessere materiale e morale possibile. Poiché tale comune obiettivo, consigliato da un interesse pratico e prescritto dallo stesso diritto naturale, è raggiungibile solo mediante l'accordo delle libere volontà individuali, si rende necessaria la determinazione di un criterio oggettivo di condotta sociale, che contemperi e riconduca ad unità le manifestazioni differenti, ed anche fra loro contrastanti, delle volontà degli individui. Tale criterio è propriamente la legge dello Stato come espressione della volontà illuminata del sovrano: l'impiego del potere assoluto è giustificato allo scopo di tenere a freno le passioni dei singoli, che in varia misura minacciano l'ordine pubblico e pregiudicano la logica eudemonistica dello sviluppo sociale. Di conseguenza, dal momento che il fine dello Stato thomasiano si identifica con i contenuti della felicità morale e materiale, a questo scopo lo Stato « consiglia » i cittadini e orienta il loro comportamento: interviene, sí, mediante coercizione, solo nella sfera del diritto (del *justum*) nella quale i singoli non possono in alcun caso interferire; ma tuttavia manifesta una sua propria volontà anche negli aspetti della vita *lato sensu* civile.

Thomasius è sensibilissimo al problema dell'unità del potere. Come si è visto precedentemente, anche quando tratta della dignità e dei diritti degli uomini di cultura (dei *doctores sapientiae*), egli insiste sull'unità dell'autorità, che una e una sola *sapientes* e *princeps* insieme co-

<sup>16</sup> « Vita felicissima est, quae simul et maximam laudem meretur, et suavissime transigitur, et omnium rerum sufficientia praedita est. Est haec vita ad palatum omnium hominum » (*Fundamenta*, I, VI, 29).

stituiscono. Certamente, anche in questo caso<sup>17</sup>, vi è la preoccupazione di non fornire al potere ecclesiastico, neppure indirettamente, alcuna autorizzazione a disporre di sfere di autonomia che limitino in qualche modo il potere civile: e questa è, del resto, preoccupazione condivisa da tutte le teorie assolutistico-illuminate sei-settecentesche. Contro la dottrina episcopalistica Thomasius sostiene, conformemente alla tesi territorialistica, il diritto del sovrano a intervenire in tutto ciò che riguarda le manifestazioni pubbliche della vita associata, e quindi anche la disciplina ecclesiastica e il culto esterno<sup>18</sup>. Ciò che interessa a Thomasius, nel sostenere i diritti del sovrano *circa sacra*, è denunciare le implicazioni civili e politiche dell'ortodossia luterana (e cattolica). Ma, anche in questo, il suo modello rimane il pufendorfiano *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (letto, commentato e diffuso nelle sue lezioni universitarie anche dal Thomasius della maturità), a cui del resto egli ripetutamente rinvia<sup>19</sup>. Alle tesi di Pufendorf apporta correzioni non veramente sostanziali, ancorché significative di una maggiore sensibilità per il problema della libertà di coscienza. C'è semmai, come nella dissertazione *De felicitate subditorum brandenburgicorum* (1690), una maggior convinzione circa il necessario collegamento fra tolleranza religiosa, pace sociale, felicità dei sudditi e interesse dello Stato<sup>20</sup>. C'è ancora, in altri scritti, l'idea che l'unità di fede non sia desiderabile e utile in uno Stato, ma sia del tutto indifferente<sup>21</sup>. Ma nelle *Institutiones jurisprudentiae divinae* si affermava che la *vera religio*, in quanto è *vera*, per ciò stesso « congruit fini civitatis »; e si negava l'inverso, ossia che se « haec religio congruit fini civitatis, ergo est vera »: unica vera reli-

<sup>17</sup> *Fundamenta*, I, IV, 80 sgg., note (ediz. cit., pp. 139 sgg.).

<sup>18</sup> Su tutto questo si veda F. Battaglia, *Cristiano Thomasio ecc.*, cit., cap. XI, pp. 347 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. ad es. la dissertazione *De praescriptione regalium ad jura subditorum non pertinente*, cap. II: « De jure principis circa regalia, et praecipue de regalibus circa rerum dominia », par. 4 (in *Dissertationes academicae*, cit., t. I, dissert. XXIX, pp. 1041-2). E benché Pufendorf non venga lì espressamente citato, si veda anche il par. 4 del *De felicitate subditorum*, cit., p. 702. È da notare che, come si è veduto in precedenza, già nel *De habitu* pufendorfiano si sostiene la non punibilità degli « actus mere interni ». Il commentario thomasiano, redatto sulla base delle sue lezioni universitarie, con la traduzione tedesca del *De habitu*, viene pubblicato postumo a Francoforte e Lipsia nel 1738.

<sup>20</sup> *De felicitate subditorum*, cit., parr. 4-9 (pp. 702-8).

<sup>21</sup> Questo punto è richiamato anche da F. Ruffini (*La libertà religiosa*, cit., p. 138) per sottolineare il carattere più avanzato della posizione thomasiana rispetto a quella pufendorfiana.

gione essendo quella rivelata da Dio<sup>22</sup>. Ciò significa, naturalmente, che anche una religione *falsa* può non essere in contrasto con i fini della società civile, tanto è vero che il principe può tollerarla nello Stato in contrasto, sí, con i dettami della legge divina positiva universale e i doveri del buon cristiano, ma senza tuttavia venir meno ai principi del diritto naturale e ai doveri del buon sovrano<sup>23</sup>. Ma ciò significa anche che la *vera* religione è sicuramente in accordo con i fini dello Stato e che quindi, almeno in linea di principio, essa risulta privilegiata.

In ogni caso, e benché l'azione coercitiva del potere civile non possa esercitarsi in materia di fede, di coscienza e di pensiero, rimane costante in questo giusnaturalista la preoccupazione di non ledere i diritti sovrani del principe, di salvaguardare il suo potere di intervento *ad emendationem* nei confronti dei privati (e la Chiesa è per Thomasius non piú che un'associazione di privati avente lo scopo di diffondere un credo con la predicazione e la persuasione). Né può comunque essere limitato e condizionato il compito morale di chi detiene la sovranità. Significativamente, in correlazione all'impiego del termine di *poena medicinalis* usato « *communi politicorum stylo* », Thomasius istituisce una analogia tra medico e sovrano, presentando quest'ultimo come una sorta di « medico sociale »<sup>24</sup> che deve salvaguardare « *rectitudinem corporis moralis, id est, reipublicae laborantis morbis moralibus* »<sup>25</sup>. Il concetto di disciplina morale, a cui si ispira il criterio etico di condotta che ne discende, acquista pertanto un'indubbia valenza politica nel senso dell'assolutismo illuminato, traducendosi nel concetto di disciplina sociale. Dal *bonus civis* al *bonus princeps*, dal *pater familias* al *minister publicus*<sup>26</sup>, l'*officium* di tutti è di convergere ad un unico fine, ad un sistema di valori unitario benché già aperto ai fermenti illuministici, alla inte-

<sup>22</sup> *Institutiones*, III, IV, 151-2.

<sup>23</sup> Ivi, par. 153.

<sup>24</sup> L'espressione è in G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Vol. I, cit., p. 121. Se non proprio il termine, tuttavia l'idea è nell'aria, se nel 1723 il Mandeville scrive che « i politici saggi sono per il corpo sociale quello che l'arte della medicina è per il corpo naturale »: cfr. in *Ricerca sulla natura della società. Saggio sulla carità e sulle Scuole di carità*, a cura di M. E. Scribano, Bari 1974, p. 126.

<sup>25</sup> *Institutiones*, III, VII, 55.

<sup>26</sup> Ivi, III, VI, 23, 58, 158 sgg.; e III, VII, 66: « *ita pater jus habet coërcendi et emendandi filium, et tamen Deo et reipublicae tenetur, ut hoc jus traducat in actum. Ita minister publicus jus habet faciendi, quod Princeps ipsi praecipit, sed nihilominus principi tenetur ad factum praestandum* ».



grazione sociale e, insieme, al rafforzamento dell'edificio assolutistico.

Il carattere borghese dell'ideologia thomasiana — e che va assunto nell'accezione tipicamente tedesca dell'aggettivo — non deriva propriamente da un adattamento al modello lockiano di questa filosofia politica giusnaturalistica, ma da un innesto sempre piú consapevolmente illuministico su un ceppo assolutistico. Il problema della proprietà privata individuale (della sua origine, delle sue tutele giuridiche, delle condizioni del suo uso) è affrontato e risolto non al modo di Locke, per il quale la proprietà privata è un diritto naturale inviolabile, ma semmai al modo di Pufendorf, per il quale è un diritto meramente acquisito con l'istituzione della società civile e in varia misura soggetto alle decisioni di chi detiene la sovranità<sup>27</sup>. Ciò non toglie che sia espresso dovere dei sovrani, congiuntamente a quello della buona amministrazione del bene pubblico, tutelare e favorire le attività economiche dei cittadini<sup>28</sup>. In fatto di proprietà i cittadini non hanno diritti che possano essere fatti valere contro il principe, per la stessa ragione per cui non è lecito ai sudditi resistere al sovrano<sup>29</sup>; e tuttavia « non licitum est principi subditos rerum dominio privare, nisi privatam hanc iniuriam publica utilitas extorqueat et emendet, et ita utendum summa potestate ne iniuriam faciendo iustitia violetur »<sup>30</sup>. Comunque, in generale, « non solent principes in usu rerum subditos turbare » e « quivis princeps hoc perpetuo intendat, ut civitatem beatam reddat, beata vero esse non poterit, nisi cives ad proprium usum destinatas res quiete possideant »<sup>31</sup>.

Certamente il Thomasius della maturità in parte corregge le tesi di Pufendorf, soprattutto rivalutando l'elemento concettuale della *occupatio*, di contro alla tesi pufendorfiana dell'origine convenzionale e consensuale dei rapporti di proprietà nell'ambito della comunità originaria prestatuale<sup>32</sup>. Si può osservare che la posizione dell'ultimo Thomasius su questi temi sarà non per caso condivisa da molti giusnaturalisti illuministi settecenteschi, fino a Burlamaqui e a Wolff; che, come in co-

<sup>27</sup> Ivi, II, X, 186 sgg.

<sup>28</sup> Ivi, III, VI, 161-171.

<sup>29</sup> *De praescriptione regalium ad jura subditorum non pertinente*, cap. II, par. 7, cit., p. 1043. Tutta questa « Dissertatio » discute il problema della proprietà privata in rapporto alle prerogative della sovranità assoluta del principe.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ivi, par. 12 (p. 1045).

<sup>32</sup> *Fundamenta*, II, X. Sulle correzioni del Thomasius dei *Fundamenta* alla dottrina pufendorfiana cfr. F. Battaglia, *Cristiano Thomasius ecc.*, cit., pp. 292 sgg.

storo, anche in Thomasius l'accentuazione del carattere individualistico ed etico di questa teoria della proprietà privata prescinde da — quando non contrasta con — la teoria di Locke, pur costituendo indubbiamente un fattore di consenso presso ampi settori della borghesia illuminata; e infine che in Thomasius, in particolare, tale carattere individualistico ed etico della teoria della proprietà discende dalla sua concezione volontaristica, dalla potenzialità utilitaria della sua idea di volontà individuale che, se istituisce un rapporto necessario tra proprietà e attività, non giunge poi a interpretarlo nel senso lockiano di proprietà-lavoro<sup>33</sup>.

Ma una volta osservato tutto questo, va ribadito che le correzioni di Thomasius a Pufendorf circa la teoria della proprietà sono in ogni caso da considerarsi come interne ad una concezione assolutistica della società e dello Stato. Entrambi questi autori, sviluppando in varia misura (e rispettivamente) il carattere individualistico e il carattere assoluto della proprietà privata, molto contribuiscono all'integrazione storica di modello etico e modello socio-politico assolutistico nella tradizionale visione protestante dell'ascesi intramondana. In particolare, le conseguenze di ciò operano nel senso della conciliazione tra l'individualismo espresso dalla domanda dei nuovi ceti borghesi e l'assolutismo come struttura politica e di potere storicamente affermata nell'Europa centrale fra Seicento e Settecento. La domanda economica della borghesia continentale viene così orientata a manifestarsi in accordo con gli interessi dello Stato assolutista e a trovare in esso, secondo i principi del mercantilismo, il necessario supporto strutturale e insieme l'elemento di protezione. A tutto questo le teorie giusnaturalistiche di Pufendorf e di Thomasius contribuiscono in modo variamente determinante e consapevole; ma soprattutto ne forniscono la giustificazione etica e civile mediante l'elaborazione di un modello di *etica sociale*, piú che (o oltre che) di un modello di *scienza sociale*. Quando autorizzano una ragionevole, lecita e moderata accumulazione di beni e di ricchezze (condizione essenziale per la felicità materiale); quando incoraggiano e promuovono (all'interno dello Stato e fra gli Stati) la pacifica iniziativa e i pacifici rapporti interindividuali — perché, come dice Thomasius, « *pax vera non solum cessationem odii, sed insuper amicitiam includit* »<sup>34</sup> —; quando concepiscono la cultura come attività socialmente misurabile, e l'attività produttiva degli individui come dovere e in-

<sup>33</sup> Ciò è osservato anche da F. Battaglia, op. cit., p. 297.

<sup>34</sup> *Fundamenta*, III, I.

sieme come valore positivo che lo Stato assoluto deve riconoscere, proteggere e premiare; quando al moderno concetto della natura sociale della cultura collegano l'idea che la produzione e l'accumulazione di beni e ricchezze coinvolge ogni potenzialità umana — perché, come dice Thomasius, « non tamen labor solus medium divitias acquirendi, sed et industria requiritur », dal momento che « labor actio corporis, industria animi »<sup>35</sup> —; quando dunque concepiscono tutto questo, Pufendorf e Thomasius offrono in modo pressoché compiuto la struttura teorica del modello assolutistico-illuminato come entità identificabile e distinguibile dalla filosofia politica dell'« individualismo possessivo » lockiano. Thomasius in particolare, con la sua caratteristica mentalità tollerante, nutrita di idee e programmi già illuministici, non può dirsi « in arretrato rispetto al suo tempo »<sup>36</sup>, poiché la sua concezione assolutistico-illumi-

<sup>35</sup> Cfr. *De jurisconsultorum prudentia consultatoria*, cap. VIII, par. 9, p. 120 (cit. da F. Battaglia, op. cit., pp. 297-8, nota 3).

<sup>36</sup> Così N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., p. 66; in termini analoghi si era espresso G. Solari, *Cristiano Thomasio*, cit., p. 312. A questo proposito vi è solo da osservare che non è possibile ricondurre Thomasius all'assolutismo illuminato (come entrambi questi interpreti giustamente fanno) e nel medesimo tempo non riconoscere l'autonomia e la dignità teorica e storica di tale concezione. Perciò il confronto fra l'assolutismo illuminato di Thomasius e il liberalismo di Locke, al fine di dichiarare la superiorità del secondo sul primo, ove non si riduca ad una dichiarazione di valore ideologico (con cui non si vede come si possa non convenire), rischia di sacrificare la necessaria prospettiva storica. Quanto alla tesi di un Thomasius pensatore liberale, già sostenuta dal Battaglia e da altri, e ora ripresa con vigore (e con una certa efficacia) da M. A. Cattaneo (*Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius*, cit., *passim* e in particolare nel capitolo conclusivo), v'è da chiedersi che cosa si debba intendere allora con il termine e il concetto (ai quali anche Cattaneo ricorre) di « assolutismo illuminato » in quanto distinto dal « liberalismo ». Comunque, in un passo delle *Institutiones* (III, VI, 129, p. 404 dell'ediz. cit., già richiamato anche qui), in cui si dice che « quibusdam populis consultum visum, ejus [unius hominis] imperii exercitium certis limitibus circumscribere », Cattaneo vede una limitazione della sovranità dello Stato e quindi un elemento liberale (op. cit., pp. 218-9). Ma Thomasius non intende alludere a limiti costituzionali in senso liberale. Si tratta, conformemente a ciò che intende tutta la tradizione del giusnaturalismo assolutistico a cui qui ci si riferisce, dei limiti posti dai *pacta* che, secondo la dottrina contrattualistica, danno origine alla società civile e ne spiegano il funzionamento. È significativo del resto ciò che Thomasius dice due paragrafi dopo circa le *leges fundamentales*, implicitamente polemizzando con quella tradizione di pensiero politico che affidava il ruolo di custodi di queste *leges* a poteri confliggenti con l'autorità sovrana assoluta: « vocantur autem istae leges, quae potestatem principum limitant, *leges fundamentales*, voce legis improprie et abusive accepta, cum potius sint *pacta* » (ivi, par. 131, p. 404). Nell'esercizio pratico di governo, poi, l'effettivo valore limitante dei *pacta* nei confronti del potere sovrano va concretamente commisurato col cosiddetto « stato di eccezione » e con la valutazione discrezionale di chi governa.

nata risulta storicamente affatto adeguata alle condizioni della vita pubblica dell'Europa continentale a cavallo tra i due secoli.

## 2. - IMPLICAZIONI IDEOLOGICHE DELLA TRADIZIONE UNIVERSALISTICA E « SOVRANITÀ DELLA RAGIONE » IN LEIBNIZ.

Dal giudizio che già aveva espresso Paul Janet, secondo cui « è probabile ... che l'ideale politico di Leibniz sia stato press'a poco realizzato dal dispotismo illuminato del XVIII secolo, di cui Federico II ha offerto il modello »<sup>37</sup>, la critica non si è più sostanzialmente discostata. Non si insisterà certo su quegli aspetti della concezione di Leibniz che consentono di presentarlo come un convinto propugnatore di una pratica razionale del potere e, in questo senso, come un fautore dell'assolutismo illuminato<sup>38</sup>. Si noterà piuttosto che soltanto l'assunzione di un significato molto ampio e comprensivo di quest'ultimo concetto consente di passar sopra ad altri aspetti della sua filosofia politica che lo differenziano non solo da Hobbes, ma anche dalla linea pufendorfiana e thomasiana.

Si è precedentemente accennato, infatti, alla difficoltà di tradurre in una sintesi teorico-politica il razionalismo di Leibniz e di ricavare dalla sua filosofia morale uno specifico modello di cultura politica che vi corrisponda senza ambiguità. Independentemente dalla sua ideologia personale e dalla funzione che egli riteneva di dover assegnare a se stesso come illuminato consigliere di Corte, non par dubbio che i numerosi progetti culturali, religiosi e politici di Leibniz, rispondenti a un ideale razionalistico, irenistico, universalistico e cosmopolitico, si rivelino sicuramente influenti sull'orientamento della cultura politica nel senso dell'assolutismo riformatore. Idee e progetti leibniziani non tendono affatto a modificare l'organizzazione di potere esistente; anzi la presuppongono, unitamente al caratteristico corredo di tradizioni feudali che accompagnano la sua configurazione e il suo funzionamento. Ed è

<sup>37</sup> P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris 1887<sup>3</sup>, t. II, p. 248.

<sup>38</sup> Si vedano, in questo senso, V. Mathieu, Introduzione a G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., pp. 29-30; E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, cit., p. 111; G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., p. 381; N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., pp. 88-9, che, sottolineando i caratteri dello Stato « pedagogo » e « paternalista » di Leibniz implicitamente indica la prefigurazione, in esso, dello Stato wolffiano.

a questa organizzazione sociale e politica che, in ultima analisi, le idee e i programmi di Leibniz sono affidati per una possibile pratica traduzione e concreta realizzazione. Se il fallimento di quei progetti sembra, per un verso, dare la misura dello scarto fra la situazione reale, dominata dalla logica della ragion di Stato, e l'« utopia razionale » di Leibniz, proiettata in avanti, verso un illuminismo operante, sarebbe tuttavia un errore, per altro verso, radicalizzare i termini di questa apparente inconciliabilità<sup>39</sup>. Ciò è vero anche quando si prescinda dalla circostanza che, come è stato osservato<sup>40</sup>, la possibilità logica di quegli affascinanti progetti non garantisce affatto, di per sé, il loro valore pratico e la loro concreta efficacia. Sta di fatto che a Leibniz quei progetti non sembrano affatto inconciliabili e incompatibili con l'interesse dei sovrani nel quadro dell'organizzazione di potere esistente; e d'altra parte in essi non si esaurisce tutto ciò a cui egli è maggiormente sollecito: la pratica ragionevole e illuminata del potere politico. Ciò che viene privilegiato è l'aspetto pratico, concreto del *gouvernement*, il modo in cui questo funziona, i suoi effetti. Non vi è perciò contraddizione tra il fatto che Leibniz da un lato non elabori, in termini teorico-politici, un modello alternativo a quello assolutistico e, dall'altro lato, non assuma il modello assolutistico secondo gli attributi concettuali che caratterizzano più direttamente e propriamente l'assolutismo illuminato.

In particolare, in che senso si può parlare di *assolutismo* a proposito di Leibniz? La sua concezione della sovranità lo allontana sensibilmente dalla linea di pensiero che risale a Bodin (seguita invece da Hobbes, Pufendorf e Thomasius), dal momento che dei caratteri della sovranità egli non accetta, ad esempio, quello della indivisibilità<sup>41</sup>. Significative, a tale proposito, appaiono le sue riserve nella discussione del *De statu Imperii Germanici* che Pufendorf aveva pubblicato nel 1667 con lo pseudonimo di Severinus de Monzambano, e che lo stesso Thomasius seguiva invece, ancora quarant'anni dopo, nelle sue lezioni univer-

<sup>39</sup> Nel senso della radicalizzazione sembra esprimersi R. Schnur (nella discussione di H. P. Schneider, " *Staatsraison* " bei Leibniz), in *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, cit., p. 542.

<sup>40</sup> Cfr. G. Grua, *La justice* ecc., cit., p. 403.

<sup>41</sup> Già O. von Gierke (*Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, cit., p. 143) aveva parlato, a proposito di Leibniz, di un « concetto relativo di sovranità »; ma su questo punto ha giustamente insistito C. J. Friedrich, *Philosophical Reflections of Leibniz on Law, Politics, and the State*, in « *Natural Law Forum* », XI (1966), pp. 87-9.

sitarie<sup>42</sup>; ed altrettanto chiaro, nell'intendimento di sostenere la tradizione dello *Staendestaat*, si rivela il suo trattato (pubblicato con lo pseudonimo di Caesarinus Fuerstenerius) *De jure suprematus* (1677)<sup>43</sup>. Lo stesso problema della direzione unitaria della società, che Leibniz avverte, non è posto nei termini di una teoria politica rispondente alla logica di sviluppo del moderno Stato assoluto, ma è risolto nel principio filosofico della preminenza della legge e della « sovranità della ragione ». Questi aspetti del pensiero politico leibniziano non sembrano affatto accordarsi, a meno di palesi contraddizioni, con il modello statale dell'assolutismo moderno, che tende ad instaurare tra potere sovrano e sudditi un rapporto diretto, cioè non mediato da sopravvivenze particolaristiche, feudali, e comunque da organizzazioni giuridico-politiche intermedie. Ciò è vero anche quando si consideri il quadro degli orientamenti ideologico-pratici che alimentano il dibattito teorico e lo sviluppo dottrinale nella vita sociale del mondo tedesco fra Seicento e Settecento<sup>44</sup>. Tacciando di « irregolarità » e di « mostruosità » l'Impero germanico e quindi attaccando direttamente un'istituzione ancor dotata di prestigio e venerata come incarnazione e simbolo dei valori di un'antica tradizione<sup>45</sup>, Pufendorf rappresenta una posizione traumaticamente innovativa dal punto di vista della politica e della dottrina<sup>46</sup>. Diversamente da lui, Leibniz tende invece ad assumere la funzione ideologica di difensore della continuità e della tradizione, mediante l'opera, certamente geniale, di razionalizzazione della situazione politica esistente<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> G. W. Leibniz, *In Severinum de Monzambano* (trad. it. in *Scritti politici* ecc., cit., pp. 359 sgg.). Lo scritto di Pufendorf venne ripubblicato a cura e con il commento Thomasius nel 1703 (Halle, Magdeburg) e nel 1714 (ivi).

<sup>43</sup> *Caesarini Fuerstenerii de Jure suprematus ac legationis Principum Germaniae tractatus* (trad. it. parziale in *Scritti politici*, cit., pp. 445 sgg.); se ne veda anche il riassunto redatto in francese dallo stesso Leibniz, *Entretien de Philarète et d'Eugène sur la question du temps agitée à Nimwegue, touchant le droit d'ambassade des Electeurs et Princes de l'Empire*, pubblicato a Duisbourg nel 1677 (trad. it. in *Scritti politici*, cit., pp. 401 sgg.). Non diversamente nel già cit. scritto sulla *Securitas publica*.

<sup>44</sup> Utile il quadro fornito da J. B. Neveux, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1967.

<sup>45</sup> O. von Gierke, *Giovanni Althusius* ecc., cit., p. 189.

<sup>46</sup> Significativo il tipo di argomentazioni cui ricorrono i critici di Pufendorf, come si può vedere dall'ampia documentazione fornita da F. Palladini, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf*, cit., pp. 111-162.

<sup>47</sup> Sulla scarsa preoccupazione di Leibniz per le riforme e i mutamenti dell'ordine tradizionale esistente (che poteva trovare una giustificazione razionale e

In conformità ai valori spirituali della tradizione universalistica cristiana, egli vede nel Sacro Romano Impero il simbolo stesso dell'unificazione e dell'armonizzazione delle molteplici realtà politiche, religiose e sociali degli Stati territoriali tedeschi; ma anche, nello stesso tempo, il modello da additare a tutti gli illuminati principi cristiani per realizzare il disegno di riunificazione religiosa e di integrazione culturale dell'intera Europa.

D'altra parte la stessa opzione personale di Leibniz per la monarchia ereditaria assume un significato del tutto particolare e caratteristico: non è una scelta operata sulla base della tipologia tradizionale delle forme di governo, considerate dal punto di vista della loro natura (cioè della loro struttura); tanto è vero che, come si è accennato precedentemente, Leibniz non qualifica mai la monarchia come il miglior regime « per natura ». Anche interpretando quell'opzione come motivata da un rapporto di stretta analogia con la gerarchia monadologica tipica del suo sistema metafisico, non va dimenticato l'assunto antivolontaristico da cui il Leibniz della maturità non ha mai deflettuto: un assunto, va notato, non certo privo di conseguenze, perché privilegiando il *jus* sulla *lex* (cioè sulla legge del diritto positivo) trascura uno degli elementi più significativi e qualificanti dell'assolutismo.

Il sistema di valori che deve ispirare l'assetto politico migliore è caratterizzato, secondo Leibniz, dall'ordinato sviluppo di una società per ceti nella quale ad ogni individuo sia garantita un'adeguata e specifica posizione, dal rispetto della tradizione e della gerarchia sociale<sup>48</sup>, dall'ideale irenistico, dalla potenzialità educativa e sociale della ristretta comunità che coltiva la « vertu » e la « sagesse »<sup>49</sup>. Tutto questo non postula necessariamente un modello assolutistico, anche se non può affatto negarsi che sia compatibile con esso<sup>50</sup>. Da questo punto di vista

logico-sistemica anche dal punto di vista giuridico) si veda anche T. Ascarelli, *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica*, studio introduttivo a testi di Th. Hobbes e G. W. Leibniz (« Testi per la storia del pensiero giuridico », I), Milano 1960, specialmente pp. 43 sgg.

<sup>48</sup> Ciò è vero indipendentemente dall'osservazione, peraltro pienamente condivisibile, di C. J. Friedrich, secondo cui, ferma restando « his elitist propensity », « Leibniz's dislike for the common man is really a dislike for the common in man » (cfr. *Philosophical Reflections of Leibniz* ecc., cit., pp. 90-1).

<sup>49</sup> Cfr. anche E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, cit., pp. 12-3, 26; e G. Grua, *La justice* ecc., cit., pp. 382-4.

<sup>50</sup> Per l'ambiguità dell'atteggiamento di Leibniz nei confronti dell'assolutismo

non è certo un paradosso affermare che tanto meno Leibniz elabora una teoria dell'assolutismo illuminato, quanto più persegue praticamente l'ideale del principe illuminato (che è poi anche il modello spirituale del principe virtuoso), nel quale non è difficile cogliere la trasposizione politica della figura del « saggio », mediante il potere del quale soltanto è possibile garantire con efficacia pratica la conciliazione tra il contingente mutevole e il principio universale dell'emancipazione umana. Del resto l'esame di taluni essenziali aspetti del pensiero leibniziano — ad esempio la teoria della giustizia come « *caritas sapientis* », il modo di concepire le origini e lo sviluppo della società civile, cioè della stessa organizzazione sociale e politica — suggerisce piuttosto una concezione gerarchico-aristocratica, vale a dire una visione filosofico-politica della realtà sociale e civile fondata, al di là di ogni schema tipologico, sul principio aristocratico<sup>51</sup>. Un modello di società « illuminata » ispirata a questo principio, più che a quello assolutistico, sembra credibilmente rappresentare l'immagine leibniziana di mondo ideale, nel duplice significato di principio unificatore di pensiero filosofico e pensiero politico, e di ragionevole mediazione fra progettazione utopica e ruolo tradizionale di conservazione dell'esistente storico.

### 3. - LA CONCEZIONE ETICO-POLITICA WOLFFIANA DELL'ILLUMINISTICO « STATO DI BENESSERE ».

Per molti aspetti la filosofia del giusnaturalista tedesco Christian Wolff è tributaria di quella leibniziana, dalla quale accoglie temi e concetti (come il rapporto virtù — felicità — perfezione<sup>52</sup> e la coestensibilità di etica e diritto) poi sviluppati in una costruzione sistematica sul carattere « scolastico » della quale si è fin troppo insistito. E se in que-

cfr. ad es. G. Grua, *La justice ecc.*, cit., p. 367, nota 3; e E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, cit., p. 21.

<sup>51</sup> Su questo ha insistito D. J. Den Uyl, *The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz*, cit. È significativo, tra l'altro, che dopo la *Nova methodus docendae discendaeque jurisprudentiae* (1667) Leibniz non nomini più il contratto sociale nei piani giuridici relativi al diritto pubblico elaborati successivamente, e che quindi lo Stato sembri poter nascere anche senza il contratto. In seguito la stessa *Nova methodus* venne infatti rigorosamente emendata su questo punto (cfr. G. Grua, *La justice ecc.*, cit., p. 359).

<sup>52</sup> G. W. Leibniz, *Textes inédits*, cit., t. II, pp. 579 sgg. (« La Félicité »); *Scritti politici e di diritto naturale*, cit., pp. 242-3 (« Definizioni » e « Assiomi o principi del diritto »).



sta sede ci si è soffermati sulla fisionomia della filosofia politica leibniziana non è stato per richiamare ancora una volta questa derivazione, ma piuttosto al fine di comprendere meglio il senso della posizione wolffiana.

Che Wolff sia da annoverare fra i teorici dell'assolutismo illuminato non è del tutto un luogo comune. Infatti si è potuto vedere in lui anche un teorico del *despotisme absolu*: lo ha rammentato proprio chi nella dottrina wolffiana ha voluto cogliere lo « strumento intellettuale » dell'assolutismo illuminato come movimento originale, nonché la *Weltanschauung* sistematica e globale che ha influenzato direttamente o indirettamente la maggior parte dei riformatori<sup>53</sup>. Del resto, e con valutazione ideologica ancor diversa, non è mancato nemmeno chi, come il Gierke e altri dopo di lui, ha senz'altro veduto in Wolff l'autore che « aprì la via a quello sviluppo che trovò la sua conclusione nelle ufficiali Dichiarazioni dei Diritti dell'uomo »<sup>54</sup>. In realtà in questo « filosofo della moderazione illuminata », come è stato definito<sup>55</sup>, si trova una com-

<sup>53</sup> M. Thomann, *La pensée politique de l'absolutisme éclairé*, in « Politique », 1968, nn. 41-44, pp. 232-3. Del Thomann cfr. anche *Christian Wolff et le droit subjectif*, in « Archives de philosophie du droit », 1964, pp. 153-174, centrato su l'« actualité » della filosofia del diritto di Wolff; nonché il breve profilo *Christian Wolff*, in *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert* ecc., a cura di M. Stolleis, cit., pp. 248-271. Per l'influenza di Wolff sulla pratica politica, anche di Federico di Prussia, si veda inoltre, sempre del Thomann, *Die Bedeutung der Rechtsphilosophie Christian Wolffs in der juristischen und politischen Praxis des 18. Jahrhunderts*, in *Humanismus und Naturrecht* ecc., a cura di H. Thieme, cit., pp. 121-133.

<sup>54</sup> O. von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, cit., pp. 100-1 e 108, nota 10. Il richiamo a Gierke interessa qui anche per notare come la ricostruzione del pensiero politico del Seicento e del Settecento compiuta globalmente (senza interne distinzioni), e preminentemente rivolta alle teorie del costituzionalismo liberale e dei principi della Rivoluzione francese, abbia davvero precedenti lontani. Anche per E. Cassirer (*La filosofia dell'illuminismo*, cit.) « l'ordine di idee, al quale appartiene la dichiarazione della Costituzione francese e dal quale si è sviluppata organicamente, dal quale si è staccata come frutto maturo ... risale agli inizi del moderno diritto naturale formulati dal Grozio: e trovò in seguito una motivazione sistematica soprattutto nella filosofia del diritto dell'idealismo tedesco, dovuta al Leibniz e al Wolff » (pp. 345-6, corsivo aggiunto). Sulle motivazioni metodologiche per le quali « inopinatamente » al giusnaturalismo wolffiano viene riconosciuta la paternità delle Dichiarazioni dei diritti, si veda N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, cit., pp. 469-470.

<sup>55</sup> La definizione è di F. Valjavec, *Storia dell'illuminismo*, cit., p. 146. Sul l'aspetto politico dell'etica giusnaturalistica wolffiana si vedano W. Frauendienst, *Christian Wolff als Staatsdenker*, Berlin 1927 (« Historische Studien », Heft 171); H. von Voltolini, *Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts*, cit.; N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., pp. 139-152; e

piuta e significativa teoria filosofico-politica dell'assolutismo illuminato.

È molto difficile, se non impossibile, distinguere in questo autore la teoria politica dalla teoria generale dell'etica; in effetti la prima non è che un'espressione della seconda, nella quale trova il proprio fondamento essenziale e caratteristico. L'impianto è quello della sistematica giusnaturalistica e il metodo è quello della deduzione logico-matematica<sup>56</sup>. Come un sistema di dottrine, così si struttura il sistema delle leggi naturali, mediante « la connessione delle verità o delle proposizioni universali tra loro collegate »: sistema « necessariamente costruito con metodo dimostrativo »<sup>57</sup>. Le leggi di natura hanno valore universale, tanto è vero che la conoscenza della natura e dell'essenza degli uomini e delle cose sussiste indipendentemente dalla conoscenza di Dio; si rivelano mediante la ragione, non obbediscono ad alcun criterio storico e prescrivono di fare ciò che è buono, onesto, lecito, giusto, doveroso<sup>58</sup>. Le stesse leggi positive, che invece obbediscono a criteri storici e sono valide solo dopo la promulgazione e solo nei termini da questa indicati, sono collegate in tal modo alla legge naturale che non possono mai obbligare a cose ad essa contrarie<sup>59</sup>, benché — va subito qui precisato — spetti comunque a chi detiene la sovranità di determinare mediante le leggi civili il modo in cui è possibile soddisfare all'obbligazione naturale<sup>60</sup>. Anche il diritto naturale (o semplicemente « diritto ») che compete agli uomini in forza della legge naturale, è definito come la facoltà di agire in

infine H. M. Bachmann, *Die naturrechtliche Staatslehre Christian Wolffs*, Berlin 1977. Il ruolo determinante delle teorie politiche del giusnaturalismo moderno (e in particolare di Wolff e dei wolffiani di Halle) sull'orientamento e sulla prassi dell'assolutismo illuminato era stato posto in risalto anche da W. Dilthey, *Das Allgemeine Landrecht*, cit., pp. 131-204. Per il quadro filosofico e ideologico-culturale della Germania nell'età di Wolff è da vedere N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, cit. (per gli aspetti della filosofia di Wolff che più direttamente qui interessano cfr. in particolare pp. 121-135 e 469-477).

<sup>56</sup> Sul metodo di Wolff è importante W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, cit., pp. 117-150.

<sup>57</sup> C. Wolff, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* (ediz. qui usata: Veronae, Ramanzini, 1739-42, tomi I-II; d'ora in poi indicata con *Philosophia practica*), Parte II, cap. I, parr. 81 e 82.

<sup>58</sup> Ivi, I, II, 245, 259, 181, 205, rispettivamente.

<sup>59</sup> C. Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* (ediz. cit.; d'ora in poi indicato con *Jus naturae*), Parte VIII, cap. V, par. 982; e per « teoria naturale delle leggi civili si intende quella che consente di trarre le leggi civili dalle naturali » (ivi, VIII, V, 906).

<sup>60</sup> *Philosophia practica*, I, II, 258 e 151.

ciò che è moralmente possibile; e d'altra parte né l'utilità né il potere in sé rappresentano criteri sufficienti del diritto<sup>61</sup>. Staccata da ogni derivazione teologica, l'etica razionalistica di Wolff assorbe in sé il diritto: una vera e propria distinzione tra diritto e morale non esiste.

L'ideale della *perfezione* assume un ruolo centrale nella concezione wolffiana. La stessa legge di natura ci obbliga a compiere quelle azioni che tendono alla perfezione sia nostra che degli altri; anzi, la perfezione propria e altrui è il fine ultimo delle azioni umane. Anche se a posteriori appare chiaro che gli uomini sono spinti ad agire soprattutto dall'utilità, tuttavia il perseguimento della perfezione è la vera condizione per conseguire il sommo bene e la felicità. Così, « da questo principio del diritto naturale, che è generale e universale, con il filo continuo del ragionamento viene dedotta ogni cosa propria del diritto naturale »<sup>62</sup>. Come si vede, nel disegno filosofico wolffiano l'etica della perfezione è destinata non a sostituire e ad annullare il concetto utilitaristico del *bonum commune* e quello eudemonistico della *felicitas*, bensì a riconoscerne validità e funzione assorbendoli completamente in sé. Non si tratta di un rapporto di subordinazione, ma di necessaria reciproca implicazione. Infatti « chi promuove la perfezione degli altri promuove anche la loro felicità; e chi vuole promuovere la felicità degli altri deve promuovere la loro perfezione »<sup>63</sup>. Se, come è facile accorgersi, questo precetto si adatta particolarmente ai doveri spirituali e materiali del sovrano illuminato, esso coinvolge tuttavia anche gli uomini singolarmente presi, ai quali infatti è richiesto di contribuire attivamente al bene comune della società civile: « costante e perpetua deve essere la volontà di ciascuno di promuovere la perfezione e la felicità di ogni altro uomo »<sup>64</sup>. Al pari della perfezione, la felicità è un dovere<sup>65</sup>; e perciò, per la logica interna del sistema wolffiano, anche un diritto: « la legge di natura ci dà diritto a ciò che è necessario per conseguire, conservare ed accrescere la felici-

<sup>61</sup> Ivi, parr. 160, 156, 265, 267.

<sup>62</sup> Ivi, parr. 152, 222, 223; II, I, 18, 28, 48, e cap. II, 356, 214, 330; cfr. anche C. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur* (ediz. qui usata: Venetiis, Pezzana, 1761; d'ora in poi indicata con *Institutiones*), Parte I, cap. II, par. 43.

<sup>63</sup> *Jus naturae*, I, III, 652.

<sup>64</sup> Ivi, par. 615.

<sup>65</sup> Ivi, I, II, 280.

cità »<sup>66</sup>. Mediante la sostanziale coestensibilità di etica eudemonistica ed etica della perfezione, la concezione di Wolff si pone in ideale continuità con la filosofia politica di Pufendorf, di Thomasius e di Leibniz, recuperando all'orientamento moderato dell'ideologia dei Lumi esperienze intellettuali e valori già propri dell'ultimo trentennio del XVII secolo.

La filosofia morale di Wolff rivela il suo carattere individualistico propriamente nel rapporto fra doveri imposti dalla legge di natura, e perfezione come fine da realizzare. L'uomo tende alla perfezione, tuttavia non è in grado di raggiungerla con le proprie forze soltanto; necessita dell'aiuto degli altri. Perciò « l'impegno a promuovere la perfezione altrui, per quanto gli compete, è un precetto della legge naturale »<sup>67</sup>. Ma è egualmente un obbligo della legge naturale evitare di sostituirsi all'altro « in ciò che quest'altro è in grado di fare »<sup>68</sup>. All'individuo insomma si richiede di contribuire al raggiungimento dell'obbiettivo finale in tutto ciò che gli è possibile, inclusa la cooperazione con gli altri quando ne abbiano necessità, « fatta salva l'obbligazione nei confronti di se stesso »<sup>69</sup>. Tutto questo non comporta affatto una conseguenza meramente egoistica, perché il carattere individualistico del giusnaturalismo wolffiano non esclude, ma anzi suggerisce, una prospettiva filantropica, se non proprio altruistica. Non si può non osservare, a tale proposito, come questa concezione individualistica ispiri e sorregga anche l'idea wolffiana delle relazioni internazionali, nella quale l'ottimismo filantropico si converte nel sentimento della solidarietà internazionale, e dove però il concetto tipicamente wolffiano di *civitas gentium maxima* che la esprime trova una sensibile limitazione nel dovere morale di ogni Stato di salvaguardare i propri interessi. Analogamente agli individui, gli Stati sono obbligati (come se fra loro esistesse un « quasi-contratto ») a cooperare in vista del comune perfezionamento; ma il dovere di prestarsi reciproco aiuto non deve compromettere il primario dovere di ogni nazione di realizzare la propria felicità e perfezione. Sicché ciò che vale è pur sempre, in ultima istanza, l'etica dell'« interesse » del singolo Stato, allo stesso modo in cui tale principio vale per il singolo individuo<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Ivi, par. 284.

<sup>67</sup> *Philosophia practica*, I, II, parr. 220-223.

<sup>68</sup> Ivi, parr. 232-233.

<sup>69</sup> *Institutiones*, I, II, 44; e I, V, 133.

<sup>70</sup> Le idee di Wolff circa le relazioni fra gli Stati sono espresse in particolare

Come si è detto, grazie alla coestensibilità di perfezione e felicità, i diritti-doveri degli uomini alla perfezione sono anche i loro diritti-doveri alla felicità<sup>71</sup>. Letta contro luce in almeno tre dei suoi elementi costitutivi (coestensibilità di diritto e morale, di perfezione e felicità, individualismo), la filosofia morale di Wolff è la sua stessa filosofia politica. Tradotta nella sua immagine politica, l'etica della perfezione assume un significato preciso, rivelandosi propriamente come etica di un ordine razionale e fondando così l'identificazione di ordine e felicità. L'ordine razionale è caratteristica imprescindibile della vita perfetta: « la vita perfetta è vita ordinata », dice Wolff<sup>72</sup>; non si dà perfezione senza ordine: esso è immanente nella stessa legge di natura<sup>73</sup>. L'ininterrotto processo in cui gli uomini sono impegnati per raggiungere il valore supremo della perfezione è, nell'universo armonico wolffiano, uno sviluppo necessariamente ordinato, nel quale ogni individuo contribuisce per ciò che gli spetta — e solo per ciò che gli spetta — alla perfezione propria e, ad un tempo, all'ordine collettivo: « la perfezione di un orologio consiste nell'attitudine, che ha per la sua medesima struttura, ad indicare esattamente l'ora e le sue parti »<sup>74</sup>. In quell'ideale *horologium* rappresentato dal modello wolffiano di società, l'etica dell'ordine costituisce la vera dimensione politica in cui può situarsi ogni possibile criterio di valutazione del comportamento degli individui; ai quali non per caso è richiesto un *consensus* che non cessa di essere tale quando non è espres-

nello *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, pubblicato ad Halle nel 1750 (e ripubblicato nei « Classics of International Law », Oxford 1934, voll. I-II) del quale cfr. soprattutto i Prolegomeni; ma il concetto di *civitas gentium maxima* è egualmente sviluppato nelle *Institutiones*, cit. (cfr. i capp. della Parte IV). Su questo aspetto della filosofia politica wolffiana si vedano, tra l'altro, l'Introduzione di O. Nippold nel t. I della cit. ediz. di Oxford dello *Jus gentium*; e Th. Ruysen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, cit., t. II, pp. 501-7. Questi aspetti della concezione wolffiana si ripresenteranno in un seguace della filosofia di Wolff, lo svizzero Eméric de Vattel, il cui *Droit des gens* (1758) occupa un posto importante nella teoria e nella storia giusnaturalistica delle relazioni internazionali (si vedano ad esempio i parr. 14-16 dell'Introduzione, in cui vengono chiaramente riprese le idee di Wolff).

<sup>71</sup> In analogia a quanto detto sopra a proposito della « perfezione », cfr., circa la « felicità », *Jus naturae*, I, III, 614 e 622.

<sup>72</sup> *Philosophia practica*, II, I, 63.

<sup>73</sup> Circa le radici ontologiche del principio dell'ordine e sulla connessione necessaria fra « ordine », « verità » e « perfezione », cfr. C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata* (ediz. qui usata: Francofurti et Lipsiae 1736), Parte I, cap. VI, parr. 472 sgg.

<sup>74</sup> *Institutiones*, I, I, 9.

so, giacché « il consenso tacito non è consenso meno vero del consenso espresso »<sup>75</sup>.

Se da un lato questa filosofia etico-politica intende proporsi come vero e proprio modello « scientifico », dall'altro non va trascurata la carica utopica che le è implicita. Posto infatti che « le stesse regole regolano la vita perfetta, la vita razionale, la vita secondo la legge di natura e la vita secondo la volontà divina »<sup>76</sup>, realtà temporale e metafisica risultano strettamente collegate. Le leggi della « vera » politica e gli interventi empirici della legislazione positiva tendono, se non proprio a contrapporsi, a strutturarsi secondo un rapporto che riconosce alle prime il carattere di modello costante e indefettibile<sup>77</sup>, mentre l'etica acquista necessariamente una valenza politica dal momento che, come *scientia practica*, consente all'uomo di applicare la legge naturale come legge vera in assoluto. Si ha così, in Wolff, l'identificazione di ordine morale e ordine politico, con la conseguente — benché implicita — tendenziale contrapposizione tra « Stato ottimo » (« Stato di perfezione ») ed esistente storico, caratterizzato da tutto ciò che non si uniforma all'assolutamente razionale e giusto<sup>78</sup>.

L'individualismo in etica ha un preciso riscontro in sede politica nell'accoglimento, da parte di Wolff, della dottrina contrattualistica<sup>79</sup>. Lo stato naturale è una condizione di eguaglianza assoluta in cui è bandito ogni privilegio: a nessuno spetta qualsivoglia diritto sulle azioni altrui o qualsivoglia potere su chiunque contro la sua volontà; « questa indipendenza nel proprio operare dalla volontà altrui, o quantomeno

<sup>75</sup> Ivi, par. 27.

<sup>76</sup> *Philosophia practica*, t. II dell'ediz. cit., par. 67.

<sup>77</sup> « Utilitas et necessitas theoriae rationalis, quam empiricae opponimus, ex superioribus abunde elucet », scrive Wolff riferendosi ai paragrafi del *De Theoria negotiorum publicorum* (1731) (cfr. in *Horae subsecivae marburgenses*, ediz. Verona, Moroni, 1770, p. 445).

<sup>78</sup> A questo aspetto del pensiero wolffiano, senza tuttavia svilupparlo, accenna anche M. Thomann, *La pensée politique de l'absolutisme éclairé*, cit., p. 235 (« il regno della morale significa un ordine temporale strettamente razionale, logico, giusto; dunque radicalmente diverso dal sistema politico presente, dovuto al caso storico e a privilegi arbitrari »).

<sup>79</sup> I caratteri del contrattualismo wolffiano hanno consentito a J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, cit., p. 160 di dire che « there is far more emphasis than before [Pufendorf e Thomasius] on the part of the people in the institution of government, and the consequences of reducing the state to the level of a contractual association of free individuals are brought out with uncompromising and systematic thoroughness ».

dependenza dalla propria volontà, si dice libertà »<sup>80</sup>. L'uomo è soggetto di diritti innati che si compendiano in tutto « ciò senza cui l'obbligazione naturale non può essere soddisfatta », ed è *persona moralis* « giacché viene considerato come soggetto di obbligazioni certe e di diritti certi »<sup>81</sup>. Se mediante il patto sorgono la società civile e lo Stato è perché gli uomini sono obbligati a coltivare la pace — che è conforme alla legge naturale mentre la guerra le è contraria<sup>82</sup> — e perché solo nella società civile vengono garantite la disponibilità dei beni sufficienti alla vita, la tranquillità e la sicurezza, la comodità e la felicità, cioè le cose in cui, « nella misura in cui vengono ottenute, consiste il bene pubblico »<sup>83</sup>. Alla società civile e politica così costituita compete la sovranità (*imperium e potestas civilis*), cioè il diritto-potere di determinare le azioni libere dei singoli<sup>84</sup>. È da osservare tuttavia che (certo più nella cosiddetta *Politica tedesca* che non nelle opere latine) Wolff non rinuncia ad applicare il meccanismo contrattuale ad una realtà naturale-sociale la cui struttura è osservata secondo categorie — si direbbe — sociologiche e il cui sviluppo è concepito gradualisticamente mediante la progressiva aggregazione di società semplici (ad esempio la società familiare) in società sempre più complesse. In conseguenza di ciò Wolff parrebbe muoversi a mezza via tra un'ipotesi continuistica nel rapporto società-Stato e un'ipotesi dicotomica<sup>85</sup>. Ma l'apparente contraddizione si scioglie osservando che in Wolff (in ciò non diversamente da Pufendorf) la teoria sociale non si risolve immediatamente in teoria politica, e che la condizione per il passaggio dalla società civile alla società politica è pur sempre il contratto che trae validità dal consenso, tacito o espresso che sia, dei singoli individui.

In sede di teoria (e non diversamente da altri scrittori assolutisti) Wolff attribuisce piena legittimità alle forme di governo miste, alla stessa forma democratica e in generale alle volontà del popolo<sup>86</sup>; ma l'approdo ultimo e veramente conseguente della sua ideologia politica è l'assolu-

<sup>80</sup> *Institutiones*, rispettiv. I, III, 70, 71, 76, 77; III, I, 834.

<sup>81</sup> Ivi, I, III, 95 e 96.

<sup>82</sup> Ivi, par. 99.

<sup>83</sup> Ivi, III, I, 972.

<sup>84</sup> Ivi, par. 975; III, I, 833 e 838.

<sup>85</sup> Sulla corrispondenza di queste due ipotesi a quello che è stato rispettivamente definito « modello aristotelico » e « modello hobbesiano », cfr. N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, cit., capp. III e IV.

<sup>86</sup> *Institutiones*, III, II, 990 sgg., e cap. I, par. 984.

tismo monarchico. Ora, Wolff non introduce un secondo patto a giustificare lo Stato come potere monarchico, per cui quest'ultimo apparirebbe, dal punto di vista della teoria, un elemento accessorio. Però la circostanza che, quando si riferisce alla sovranità, egli di fatto tratti sempre della sovranità del monarca, e dei suoi diritti e poteri, ha indotto a ritenere che non essendo esplicitamente menzionati né un vero e proprio *pactum subjectionis*, né una *translatio imperii*, la trasmissione dell'esercizio (non del diritto) di sovranità dal popolo al monarca avvenga secondo una semplice *concessio imperii*<sup>87</sup>.

Quest'ultima considerazione non deve tuttavia portare a concludere che venga così autorizzata (al modo di Locke) una sorta di diritto del popolo alla revoca dell'esercizio della sovranità al principe. Specialmente nel caso in cui sia in gioco l'interesse pubblico, la soluzione assolutistica si ripropone in Wolff con notevole ampiezza di garanzie per chi detiene la sovranità, al punto che l'*imperium civile* può anche venire assimilato a un vero e proprio *jus proprietatis*; e ciò presuppone, per quanto riguarda il potere effettivo di chi governa, non solo una piena autorizzazione all'esercizio di un'assoluta sovranità, ma anche un'altrettanto piena disponibilità di essa « quoad substantiam »<sup>88</sup>. Del resto, come è esplicitamente affermato in un passo di sapore hobbesiano, in un regime monarchico la volontà del sovrano deve essere intesa a tutti gli effetti come la volontà del popolo<sup>89</sup>.

Non deve comunque essere perduta di vista l'analogia con la cosiddetta « società paterna », cioè con quel tipo di società che, secondo le parole di Wolff, « è perfettamente conforme a natura » e nasce tra genitori e figli « a scopo di educazione » mediante un quasi-patto<sup>90</sup>. Questa analogia è suggerita dalla distinzione wolffiana tra « società eguali » e « società diseguali », contraddistinte dal fatto che nelle prime « il privilegio è nullo », mentre nelle seconde « a uno solo può competere un certo privilegio rispetto agli altri »<sup>91</sup>. La società civile (o Stato popolare)

<sup>87</sup> N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, cit., p. 150.

<sup>88</sup> *Jus naturae*, VIII, I, 33-47.

<sup>89</sup> Ivi, VIII, II, 132.

<sup>90</sup> *Institutiones*, III, II, 909. Come i diritti e i doveri della sovranità possano scaturire egualmente da un « quasi-patto », oltre che da un vero e proprio patto, e come per questo il quasi-patto abbia lo stesso valore di un vero patto, cfr. ivi, cap. I, par. 838; e anche *Jus naturae*, VII, IV, 633 sgg.

<sup>91</sup> *Institutiones*, III, I, 839. È da notare che il concetto di *privilegium* corri-



sopra considerata è una tipica « società eguale », tanto è vero che l'*imperium* e la *potestas civilis* spettano non a un singolo, ma alla comunità nel suo complesso; la società paterna e lo Stato monarchico sono invece una « società diseguale ». Del resto lo stesso Wolff aveva precisato: « quali che siano dunque le diseguaglianze che *di fatto* vengono introdotte fra gli uomini ... sono tuttavia dovuti nei loro confronti quei doveri che l'uomo deve all'uomo, cioè i doveri di umanità »<sup>92</sup>. Così come non può essere arbitrario e dispotico il potere del *pater familias*, giacché altrimenti ne verrebbe meno la conformità alla legge di natura e la naturale funzione educativa, allo stesso modo non può essere arbitrario e tirannico il potere del monarca: « poiché il potere sovrano deve essere commisurato al fine della società civile, esso non si estende al di là di quelle azioni dei cittadini che concernono il conseguimento del bene pubblico; di conseguenza, poiché la libertà naturale dei singoli non è limitata se non in quelle medesime azioni, per le altre essa rimane immutata »<sup>93</sup>. Nonostante le apparenze, non si tratta di un limite costituzionale, ma di una soglia di natura morale, propriamente discendente dalla mancata distinzione fra etica e diritto. Tale limite viene interiorizzato e assorbito (ma mai annullato) nella sfera della responsabilità morale e materiale di uno Stato secolarizzato, che trova affermazione non solo come entità utilitaria, ma anche come autorità morale. Siccome lo Stato si pone come condizione e insieme strumento della perfezione degli individui, è implicita nei doveri del potere sovrano l'autorizzazione ad ampliare la sfera dell'intervento pubblico. Per quanto riguarda gli individui, la norma della libertà morale tende a coincidere con lo stesso ordinamento giuridico positivo nel suo complesso, con l'espressa volontà della sovranità: la superiorità della società civile e politica rispetto alla società naturale originaria trova nel modello wolffiano la massima esaltazione e la più compiuta giustificazione etico-razionale.

Lo Stato paternalistico si sostanzia, nella sua struttura analogico-gerarchica, del concetto-valore di *esempio*, rispecchiandosi nell'ordinata architettura sociale a cui esso dà luogo, organica e individualistica ad un tempo (« *exemplo Regis obligantur subditi, exemplo parentum liberi.*

sponde a una vasta gamma di funzioni pubbliche e private che, nell'ordinamento sociale ancora per vari aspetti corporativo dell'Europa assolutista, erano tutelate da speciali diritti garantiti dalla legge dello Stato.

<sup>92</sup> Ivi, I, III, 73 (corsivo aggiunto).

<sup>93</sup> Ivi, III, I, 980.

exemplo patrisfamilias domestici, exemplo praeceptorum discipuli, exemplo professorum studiosi in academiis, siquidem exemplum universale est, ne pravo unius corrumpatur, quod bono alterius fuerat emendatum. Exemplum vero superioris vires acquirit ab amore inferiorum »)<sup>94</sup>. L'esempio di chi si trova a livello superiore nella gerarchia sociale e civile postula dunque l'amore di chi occupa una posizione nell'ordine inferiore; e viceversa. Nonostante le apparenze, la concezione paternalistica di Wolff non si alimenta del concetto di amore tipico della teologia e del linguaggio ecclesiastico, anche se tale concetto, nell'accezione wolffiana, può risultare compatibile con i valori della tradizione e del comandamento cristiano dell'« amore del prossimo »<sup>95</sup>. Piuttosto l'« amore per gli altri » si inquadra (come già in Thomaeus) in una visione filantropica dei rapporti sociali che, fondata e giustificata da un'etica razionalistica emancipata dalla teologia, non contrasta affatto con il dovere individuale di procurare il proprio perfezionamento, ma ne è il necessario correlato, stabilito dalla stessa legge di natura<sup>96</sup>.

In forza di quanto si è detto e per effetto della sua concezione paternalistica, Wolff rimane un sostenitore dell'assolutismo e dell'accenramento dei poteri: il suo stesso individualismo e la teoria dei diritti naturali degli individui trova risoluzione e perfezionamento, senza contraddizioni<sup>97</sup>, nel modello politico del giusnaturalismo assolutistico. Che non si tratti di un'esaltazione del dispotismo, ma di una vigorosa affermazione dell'assolutismo illuminato, si nota anche dal fatto che il potere del sovrano non è incondizionato: « siccome nessuno può essere

<sup>94</sup> *De necessitate obligationis positivae* (1740), in *Horae subsecivae marburgenses*, cit., p. 533.

<sup>95</sup> Su questo cfr. D. De Levie, *Christian Wolff e l'idea di "filantropia" nel Settecento tedesco*, in M. Freschi (a cura di), *Lessing e il suo tempo*, Cremona 1972, pp. 61-79. Ma in particolare va notato che questa relativa affinità concettuale costituisce uno dei fattori più importanti della diffusione dei testi wolffiani negli ambienti cattolici del Settecento italiano; anche per questo, in tali ambienti, le opere di Wolff vengono spesso preferite a quelle di Pufendorf.

<sup>96</sup> *Jus naturae*, I, III, 615; e VIII, VI, 1009-1011, 1081.

<sup>97</sup> Quando venga rifiutata l'interpretazione unitaria del pensiero politico di Wolff come teorico dell'assolutismo illuminato, l'esaltazione del significato liberale della teoria dei diritti naturali individuali non può che accentuare, per contrasto, gli aspetti assolutistici della dottrina wolffiana dello Stato, rendendoli più evidenti e inconciliabili con una interpretazione « liberale » di questo autore. Sulla divaricazione e, anzi, contraddizione tra la dottrina dei diritti naturali individuali e la vocazione quasi « totalitaria » dello Stato, si veda W. Frauendienst, *Christian Wolff als Staatsdenker*, cit., pp. 92 sgg.

sciolto dall'obbligazione naturale, se il sovrano comanda cose che contrastano con la legge naturale precettiva e proibitiva, non si deve obbedire ai comandi ad esse contrari, anzi è lecito resistere al sovrano e punirlo quando violi i diritti spettanti al popolo e alla nobiltà »<sup>98</sup>. La portata reale di un diritto di resistenza che così ne discenderebbe non va comunque sopravvalutata; va piuttosto compresa alla luce di precise situazioni storiche e ricondotta agli apporti di una cospicua tradizione continentale, ancora efficace in pieno Settecento, che riconosce alle *leges fundamentales* (e in sostanza ai contenuti dei *pacta*) l'autorità di obbligarne effettivamente chi governa<sup>99</sup>. Che poi a queste « leggi fondamentali » non si possa dare il significato di leggi costituzionali nel senso della teoria del costituzionalismo liberale, è vero per Wolff come per ogni altro esponente della tradizione assolutistica del giusnaturalismo moderno continentale.

Il vero carattere dell'assolutismo wolffiano emerge là dove affiora il senso ultimo della sua dottrina dell'obbedienza: « il suddito è obbligato a conciliare [*componere*] le sue azioni con la volontà del sovrano... ad accondiscendere e obbedire al sovrano senza ribellarsi »<sup>100</sup>. E ancora: « la sovranità è in sé irresistibile » e « il popolo è obbligato ad obbedire pazientemente al sovrano in ciò su cui si esercita la sovranità: o meglio, non solo a chi governa bene ma anche a chi governa male; ciò non sembri penoso e opprimente, dal momento che è preferibile vivere sotto un cattivo regime che nello stato naturale »<sup>101</sup>. Ed è davvero significativa una precisazione che segue immediatamente, caratteristica del tentativo wolffiano di accordare la teoria degli incoercibili diritti naturali dell'individuo con i doveri di obbedienza che scaturiscono da una concreta e storica organizzazione politica e di potere: e cioè che ai sudditi, benché non si possa far loro o b b l i g o di obbedire a comandi che contrastano con la legge di natura, a questi stessi comandi è tuttavia l e c i t o obbedire, se così decidano di fare in piena e individuale re-

<sup>98</sup> *Institutiones*, cit., III, VI, 1079 (corsivo aggiunto).

<sup>99</sup> Su questo si vedano i saggi raccolti in E. Bussi, *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, Milano 1971.

<sup>100</sup> *Institutiones*, III, I, 835.

<sup>101</sup> Ivi, III, VI, 1079; *Jus naturae*, VIII, 1041 sgg. Sul diritto di resistenza in rapporto alla *rebellio* (causa ingiusta) e al *bellum civile* (causa giusta), cfr. anche *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Francofurti et Lipsiae 1764 (Aere Societatis Venetae), cap. VIII, parr. 1010 sgg. (pp. 363 sgg.).

sponsabilità<sup>102</sup>. La dottrina dell'obbedienza passiva, chiaramente enunciata da Wolff, trova il proprio legittimo fondamento, come si vede, nell'assunzione del giusnaturalismo come teoria politica e congiuntamente come filosofia morale. Respinta la dottrina dell'obbedienza incondizionata di matrice hobbesiana o, per altro verso, fondata su una concezione teologica dell'autorità politica, respinte nella loro vera sostanza e nel loro significato universale le dottrine liberali e democratiche del diritto di resistenza attiva e di « rivoluzione », Wolff raccoglie così nel proprio pensiero etico-politico la tradizione giusnaturalistica risalente a Pufendorf, portandola a pieno compimento<sup>103</sup>.

In questo modo la cultura giusnaturalistica moderna, al di là degli interni contrasti dottrinali (ad esempio sull'origine, sul fondamento e sulla funzione del diritto naturale), accredita e diffonde negli Stati dell'Europa continentale una mentalità e un orientamento favorevoli alla concezione del potere e dell'autorità tipici dell'assolutismo illuminato, e che infatti proprio nelle sue istituzioni caratteristiche troveranno riscontro storico e rispondenza di funzioni. L'immagine wolffiana del sovrano, probo amministratore del bene pubblico, maestro illuminato dalla ragione e temperato dalla consapevolezza di obbedire a un dovere morale che sovrasta e condiziona la sua autorità, potrà contare su larghissimi consensi e suscitare entusiasmi anche in quei settori della cultura e della società maggiormente proclivi ad accogliere, in termini ideologici, soluzioni politicamente più avanzate ma non traumaticamente innovatrici. Quel che ad esempio Wolff dice a proposito degli obblighi del sovrano rivela l'intenzione di farne il garante della felicità dei sudditi nonché il tutore del compito morale della legge di natura: « la felicità esige che, nello Stato, coloro che sono inclini a rispettare la legge di natura siano favoriti e non ostacolati; e che d'altra parte i rimanenti siano

<sup>102</sup> *Jus naturae*, VIII, VI, 1046.

<sup>103</sup> Perciò non ci sembra di poter accogliere le conclusioni di M. Thomann (*La pensée politique de l'absolutisme éclairé*, cit., p. 251) per il quale « la doctrine politique de l'absolutisme éclairé diffère totalement des conceptions mieux connues et alors dominantes de Grotius, Pufendorf, Rousseau ou Christian Thomasius, ainsi que des leçons de Montesquieu »: affermazione non condivisibile perché, da una parte, la filosofia dell'assolutismo illuminato sarebbe *esclusivamente* quella di Wolff e, dall'altra, non si riconosce che un conto è la « leçon » di Montesquieu, un altro conto quella di Rousseau, un altro ancora — pur con le interne differenze — quella di Grozio, Pufendorf, Thomasius e Wolff. Per quanto riguarda la linea di continuità che nel pensiero politico collega fra loro Grozio, Pufendorf, Thomasius e Wolff, è ancora da vedere G. Solari, *Cristiano Thomasio*, cit., vol. I, pp. 308 sgg.

costretti con la forza ad adattare almeno un poco le azioni esterne alla legge di natura. Perciò il sovrano deve aver cura che i sudditi si adoperino a soddisfare tanto i doveri verso se stessi quanto i doveri verso gli altri e verso Dio »<sup>104</sup>. Da qui discende un elenco preciso e particolareggiato di prescrizioni relative alle istituzioni della società civile, quali quelle dell'assistenza, della salute pubblica, dell'edilizia, delle attività ricreative, informative, economiche, ecc., con speciale riguardo a quelle scolastiche, educative, scientifiche e religiose<sup>105</sup>.

In materia di religione, in particolare, emerge in Wolff un orientamento giurisdizionalistico sulla base del diritto dello Stato *circa sacra*, nonché un atteggiamento favorevole alla tolleranza religiosa: « potendo disporre a discrezione di ciò che gli pare, il sovrano può tollerare nello Stato qualsiasi religione purché non sia contraria allo Stato medesimo, e promulgare quella legge in base alla quale ogni religione è tollerata »<sup>106</sup>. Ciò che riguarda il culto divino e la Chiesa cade sotto la giurisdizione del potere civile — sovrano in tutto quanto assume rilevanza pubblica e quindi anche nel cosiddetto culto esterno<sup>107</sup> — al fine di evitare che le cerimonie religiose acquistino il carattere di segretezza tipico di tutte quelle organizzazioni private che operano contro la sicurezza dello Stato<sup>108</sup>. Ma una volta riconosciuto che è dovere del principe aver cura che i sudditi siano dediti alla virtù, siano pii e onorino Dio<sup>109</sup>, e che la religione svolge una funzione insostituibile nella salvaguardia dei buoni costumi, per Wolff rientra automaticamente negli interessi discrezionali del potere civile vietare che vengano propagandate opinioni contrarie alle religioni riconosciute e ammesse nello Stato (entro questi limiti è giustificato il ricorso alla censura)<sup>110</sup> e, in generale, non tollerare il disprezzo della religione<sup>111</sup>. E però l'ateismo e il deismo, benché siano indubbiamente da ritenersi errori intellettuali e morali, sono punibili dal potere civile solo quando vengano apertamente professati e propagandati; diversamente, come « actus mere interni », non riguardano l'interesse del-

<sup>104</sup> *Institutiones*, III, III, 1024.

<sup>105</sup> Ivi, III, III, 1017-1041; cfr. anche *Jus naturae*, VIII, 398-808.

<sup>106</sup> *Institutiones*, III, IV, 1064; *Jus naturae*, VIII, IV, 957-9.

<sup>107</sup> *Jus naturae*, VIII, IV, 945; VIII, III, 478-9.

<sup>108</sup> Ivi, VIII, III, 464.

<sup>109</sup> Ivi, parr. 456-8, 466-71.

<sup>110</sup> Ivi, parr. 475-7.

<sup>111</sup> Ivi, par. 472.

lo Stato ma solo la coscienza del singolo privato<sup>112</sup>. All'ateismo e al deismo, in ogni caso, non sono immediatamente assimilabili, nella sfera pubblica, né gli errori derivati dall'ignoranza né quelli derivati dall'indifferenza in materia di religione<sup>113</sup>.

Al concetto di libertà di coscienza e a un orientamento pratico di tolleranza si accompagna in Wolff l'idea di libertà della cultura, che gli preme affermare pur entro limiti oltre i quali la *libertas* si tramuterebbe in *licentia*. Scrive ad esempio nel *De notione libertatis academicae* che « a tutti è noto che nelle nostre Università regna la libertà, la quale ha tanto valore per gli studiosi che, ogniqualevolta da parte di costoro si ritenga violata o limitata, non soltanto si odono lagnanze, ma insorgono anche, non raramente, disordini gravi e pericolosi per coloro stessi che l'avversano »<sup>114</sup>. E a proposito delle Università come istituti di produzione e di diffusione della cultura, va sottolineato in Wolff l'atteggiamento di ragionevole mediazione fra un modello ancora essenzialmente corporativo che si reggeva sulla persistente autorità giurisdizionale dell'Impero, e un modello più conforme alla dinamica centralistica degli Stati territoriali, secondo il quale l'Università tende a configurarsi esclusivamente come un'istituzione amministrativa del signore territoriale<sup>115</sup>.

Lo *studiosus* è definito *persona moralis* e la sua stessa funzione è tutelata dalla legge di natura che, da una parte, « obligat studiosos ut omni studio ac labore contendant ad finem, cuius gratia in academiam venerunt ... quem esse culturam intellectus ac voluntatis ad munus aliquando in patria vel alibi obeundum necessariam constat »; dall'altra lo obbliga a tutti quei doveri che ogni uomo deve a un altro uomo<sup>116</sup>. Per dimostrare in che cosa possa essere individuato il criterio distintivo della *libertas academica* rispetto alla *licentia*, Wolff ricorre ad un'analogia caratteristica del suo metodo filosofico: « est autem Universitas species quaedam societatis civilis, ex docentibus et discentibus tanquam membris composita...: unde studiosi in academia degentes... vocantur cives academici »<sup>117</sup>. Donde la distinzione (che sembra in certo senso an-

<sup>112</sup> Ivi, parr. 473 sgg., 643-6.

<sup>113</sup> Ivi, parr. 473-4.

<sup>114</sup> In *Horae subsecivae marburgenses*, cit., par. 1 (p. 556).

<sup>115</sup> Per il quadro di riferimento cfr. B. Roeck, *La posizione giuridica delle Università nell'Impero dopo il 1648*, cit.

<sup>116</sup> In *Horae subsecivae marburgenses*, cit., parr. 4 e 9 (pp. 557 e 561).

<sup>117</sup> Ivi, par. 3 (p. 557). Anche la stessa istituzione culturale per eccellenza, l'Università, è definita *persona moralis* (cfr. *Jus naturae*, VIII, III, 576).

ticipare quella kantiana tra « uso pubblico » e « uso privato » della ragione) tra la *libertas academica naturalis* dello *studiosus* libero di esprimere, indipendentemente dalla volontà degli altri, ogni atto e giudizio in conformità al dettato della propria coscienza, e la *libertas academica positiva*, nell'ambito della quale l'esercizio della libertà dello *studiosus* viene regolamentato, disciplinato ed anche limitato, a seconda delle disposizioni vigenti sia in sede civile che accademica<sup>118</sup>. In particolare gli eventuali privilegi, immunità e *praerogativae* di cui possono godere gli *studiosi*, a nessun titolo sono da intendere come diritto acquisito derivante dal concetto di *libertas academica*, essendo esclusivamente concessioni dell'autorità accademica e civile<sup>119</sup>. Confondere tutto questo, secondo Wolff, significa appunto tramutare la *libertas* in *licentia*; e siccome coloro che « *licentiam academicam pro libertatem habent, sibi in alios licere arbitrantur quod libet* », essi vengono meno, con ciò, ai doveri che la legge naturale impone a loro come a tutti gli altri uomini<sup>120</sup>. In ogni caso è esplicito l'intendimento di Wolff di sottolineare come preciso dovere dei sovrani la protezione e la promozione della cultura, delle istituzioni in cui si coltivano le scienze e le arti; nonché di favorire, con la libera circolazione delle idee, anche il libero ingresso degli *studiosi* stranieri<sup>121</sup>. In particolare si insiste, da un lato, sui compiti educativi della famiglia e soprattutto dell'autorità pubblica nei confronti dei giovani, di cui vanno in ogni caso favorite le inclinazioni naturali; e, dall'altro, sull'insostituibile funzione sociale svolta dalle Università, dalle Accademie e dalle Società scientifiche in generale (a cui vanno riconosciute ampie autonomie), specie in quei settori in cui le cognizioni scientifiche sono traducibili in applicazioni e innovazioni tecniche utili al benessere collettivo<sup>122</sup>.

Sulla base di tutto ciò, si vede bene come i moduli del giusnaturalismo razionalistico intervengano a giustificare in Wolff il concetto di autonomia della cultura; e come il carattere inevitabilmente pubblico del suo libero esercizio postuli, da un lato, un sistema di garanzie per gli stessi uomini di cultura e, dall'altro, il riconoscimento di un'autorità capace di moderarne e orientarne l'attività. Per quest'ultimo aspetto bi-

<sup>118</sup> Ivi, parr. 3, 5, 8 (pp. 557-8, 560).

<sup>119</sup> Ivi, parr. 6 e 7 (p. 559).

<sup>120</sup> Ivi, par. 9 (p. 561).

<sup>121</sup> *Jus naturae*, VIII, VI, 1019-1026.

<sup>122</sup> Ivi, VIII, III, 427-453.

sogna osservare che l'intervento moderatore e orientativo della pubblica autorità non riguarda propriamente i metodi e gli oggetti (le dottrine) della cultura, che infatti restano prerogativa dell'« intellettuale » come *persona moralis*, bensì un eventuale effetto ideologico di destabilizzazione. Sicché l'ideale del razionalismo wolffiano si conferma, anche a questo riguardo, come quello di un'armonica e misuratamente progressiva integrazione dei fattori di modernizzazione, propri della cultura, in un disegno universale di « disciplina sociale » che investe ogni campo della vita collettiva attraverso l'illuminato controllo della pubblica autorità.

L'elencazione ampia e minuziosa delle prescrizioni precedentemente accennate non va tanto, o soltanto, interpretata come una teorizzazione (o descrizione sistematica) delle scelte concrete ed effettive di un sovrano storicamente individuabile, ma come prospettiva rivelatrice delle intenzioni di Wolff di ridurre quanto più possibile il margine di discrezionalità del potere sovrano mediante appunto la « deduzione » di precisi contenuti in cui *d e v e* esprimersi l'azione di governo. Benché ognuno dei diritti-doveri così elencati costituisca un incentivo all'intervento del potere politico — lo Stato è autorizzato a fare ciò che il cittadino è autorizzato a esigere —, e da ciò indubbiamente consegua un notevole ampliamento della sfera dei pubblici poteri, tuttavia le meticolose indicazioni suggerite da Wolff sono da vedersi anche come limite all'arbitrio personale di chi governa. È da notare del resto che, per quanto attiene ai compiti materiali dello Stato, Wolff non fa altro che precisare ciò che era implicitamente riconosciuto nella giuspubblicistica assolutistico-laica precedente. La linea di pensiero risalente a Pufendorf e caratterizzata dalla funzione orientativa e correttiva del diritto naturale in materia politica trova in Wolff un completamento e un perfezionamento. Certo il *Wohlfahrtstaat* wolffiano si avvale degli apporti di un modello filosofico peculiare, che mira a tradurre nei termini dell'etica politica le suggestioni metafisiche e totalizzanti della concezione leibniziana dell'armonia prestabilita dell'universo. Tuttavia va osservato che un incremento delle funzioni del potere politico secondo precisi moduli di orientamento, e in dichiarati settori di intervento, non significa necessariamente ampliamento della sfera di discrezionalità del principe o addirittura più ampia autorizzazione alla sua volontà arbitraria.

L'autorizzazione al potere sovrano ad intervenire nei vari settori della vita sociale, inclusi quelli relativi alle attività produttive, alle finanze e in generale all'economia, non toglie che agli individui venga



riservato un cospicuo margine di autonomia. Nell'adempimento del dovere di garantire i beni materiali per la felicità pubblica, lo Stato progetta e mette in pratica misure di politica economica che si accordano con precisi doveri (e conseguenti diritti) degli individui, e che anzi presuppongono l'autonomia dei singoli e dei gruppi. Anche se nel sistema wolffiano non si può parlare di vero e proprio « diritto sociale », tuttavia la sfera di autonomia giuridica dei soggetti subordinati — comunque sottoposta all'*imperium* della sovranità — si sostanzia di riferimenti precisi<sup>123</sup>. In un quadro siffatto di riconosciute autonomie, gli individui possono adempiere ai doveri nei confronti di se stessi e degli altri, mediante il lavoro e l'applicazione alle attività produttive, commerciali e artigianali, agricole e manifatturiere<sup>124</sup>. Del resto gli uomini sono obbligati a provvedere con la propria opera laddove la natura è carente; ad intervenire con l'attività lavorativa e con la capacità inventiva per far fronte alle esigenze della società, relativamente a ciò che riguarda sia le cose necessarie, sia le semplicemente utili, sia quelle perfino voluttuarie<sup>125</sup>. Rientra comunque nei doveri del sovrano proteggere, favorire ed incrementare tutte quelle attività dei singoli e dei gruppi che, in un'ottica ancora essenzialmente mercantile, portano direttamente o indirettamente ricchezza e benessere alla comunità e agli stessi individui; a meno che quelle attività non si esauriscano nel favorire il lusso e nel consumare oro e argento<sup>126</sup>. Doveri dei sovrani è, ancora, preoccuparsi di garantire — e di favorire presso i privati — una saggia, oculata e diretta amministrazione, attenta a non eccedere con gravami fiscali, salvo in casi eccezionali e di assoluta necessità<sup>127</sup>. Il lusso smodato e la dissipazione non sono tollerabili<sup>128</sup>; e nemmeno l'usura eccessiva, perché pro-

<sup>123</sup> Su questo cfr. G. Gurvitch, *L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1932, pp. 215-223. Cfr. anche O. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, cit., pp. 175 e 185 (e note p. 379).

<sup>124</sup> *Jus naturae*, I, II, 506 sgg.

<sup>125</sup> Ivi, parr. 506, 610, 511. Sulla distinzione fra *res necessariae*, *res utiles* e *res voluptuariae*, cfr. parr. 499-502. Sulla distinzione fra *res naturales* (« absque opera humana »), *res industriales* (come ad es. i prodotti del lavoro umano della terra) e *res artificiales* (come ad es. gli utensili, gli strumenti scientifici in genere, gli edifici, i libri, le vesti, gli ornamenti, ecc.) cfr. parr. 503-505.

<sup>126</sup> Ivi, VIII, III, 420-1; VIII, VI, 1027-1032.

<sup>127</sup> Ivi, VIII, VI, 1033 sgg.; VIII, IV, 932; VIII, III, 774 sgg.

<sup>128</sup> Ivi, VIII, III, 731 sgg. e 751 sgg.

voca povertà e mendicITÀ <sup>129</sup>. Al contrario l'usura legittima, cioè quella la cui misura è stabilita dalle leggi dello Stato, è giustificata, se non altro perché essa può risultare un fattore produttivo <sup>130</sup>.

Il diritto-dovere alla felicità si sostanzia anche del concetto di proprietà privata che, originata da un atto volontario (*occupatio*) in modo del tutto compatibile con le leggi naturali <sup>131</sup>, garantisce la libera affermazione dell'individuo e un perfezionamento della sua condizione. Rispetto al più austero modello pufendorffiano, l'antropologia sociale di Wolff appare più temperata e compatibile con le nuove esigenze del secolo XVIII e con la mutata mentalità; e risulta semmai più vicina e assimilabile a quella di Thomasius. Anche in Wolff è esaltato il lavoro, che l'uomo è obbligato a fare e a fare bene <sup>132</sup>; ma esso è da compiere con moderazione e « cum nullo sanitatis dispendio » <sup>133</sup>. E d'altra parte l'ozio è condannato, ma esso diviene veramente *illicitum* (e quindi contrario alla legge di natura) solo quando è praticato consapevolmente e continuativamente <sup>134</sup>. In una società bene ordinata e retta da un principe illuminato, la povertà e la mendicITÀ dovrebbero risultare fenomeni assai limitati: chi governa dovrebbe infatti aver cura che non manchi il lavoro, a cui ciascuno ha diritto per legge di natura e grazie al quale può procurarsi tutto ciò che gli è sufficiente « ad commoditatem ac jucunditatem vitae »; dovrebbe inoltre aver cura che il lavoro retribuito sia proporzionato ai prezzi delle merci, almeno dei beni necessari, affinché chiunque possa procurarsi ciò di cui abbisogna <sup>135</sup>. Per tutti questi aspetti, derivati da una stretta e conseguente coniugazione di un'etica dell'ordine con il principio razionalistico-illuministico del benessere e della felicità, Wolff ha potuto essere presentato come « il primo e principale teorico dello Stato di polizia », nell'accezione del termine (*Polizeistaat*) ricorrente nelle teoriche cameralistiche tra Seicento e Settecento <sup>136</sup>. In effetti il suo sistema etico-politico, come « filosofia del borghese mode-

<sup>129</sup> Ivi, VIII, III, 745-8.

<sup>130</sup> Ivi, VIII, III, 750.

<sup>131</sup> Ivi, II, II, 141, 108, 109, per la compatibilità della proprietà privata con la legge naturale; sull'*occupatio* cfr. parr. 174 sgg.

<sup>132</sup> Ivi, I, II, 514 e 522; cfr. anche *Institutiones*, III, III, 1021.

<sup>133</sup> *Jus naturae*, I, II, 516-521.

<sup>134</sup> Ivi, parr. 515 e 513, nota.

<sup>135</sup> Ivi, VIII, III, 734 sgg. e 420 sgg.

<sup>136</sup> Cfr. su questo P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, cit., p. 243.

rato »<sup>137</sup>, si adegua pienamente al quadro economico e sociale dei territori dell'Europa centrale a metà Settecento. Di tale assetto, e dei problemi connessi, l'etica politica wolffiana fornisce la razionalizzazione, nei termini di un caratteristico e storicamente fortunato modello assolutistico-illuminato.

Questa concezione generale della politica, della società e dello Stato trova puntuale conferma in quegli scritti che, pur non rientrando nella serie dei ponderosi trattati sistematici di diritto naturale, rivestono tuttavia notevole interesse per i problemi della politica, sia nella sua accezione filosofica, sia in un'accezione empirica e pratica. Ci si riferisce non soltanto alle più note *Morale Tedesca* e soprattutto *Politica Tedesca*, pubblicate in volgare ad Halle rispettivamente nel 1720 e 1721 (quindi quasi un trentennio prima degli scritti sistematici latini di interesse etico-giuridico-politico)<sup>138</sup> ed assai largamente influenti, nei territori di lingua tedesca, sull'opinione pubblica moderata e sulla pratica quotidiana della borghesia e dei funzionari pubblici. Queste opere, accessibili ad una vasta cerchia di lettori, contribuivano a diffondere un atteggiamento razionalistico-illuministico grazie all'ottimistica fiducia nella capacità della ragione di regolare, anche nel dominio dell'etica sociale e della vita civile, i « privata et publica negotia »<sup>139</sup>. Ma ci si riferisce anche ad una serie di scritti, « minori » solo apparentemente, i cui titoli sono di per sé eloquenti: *De Rege philosophante et Philosopho regnante*, *De theoria negotiorum publicorum*, *De obligatione Ministrorum Ecclesiae qua tenentur ad docendum populum exemplo suo*, *De virtutibus regis*, *De necessitate obligationis positivae*, *De notione libertatis academicae*, ecc.<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> La definizione è di N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, cit.

<sup>138</sup> Le cosiddette *Morale Tedesca* e *Politica Tedesca* hanno per titolo, rispettivamente, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (Halle 1720) e *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (Halle 1721); pagine della *Morale Tedesca*, nella trad. it. a cura di B. Bianco, si leggono in *Grande Antologia Filosofica*, cit., vol. XV, pp. 1424-1432. Per un'ampia utilizzazione di queste opere si rinvia a W. Frauendienst, *Christian Wolff als Staatsdenker*, cit., che ne fa emergere la caratteristica concezione « patriarcalistica ».

<sup>139</sup> Sul significato di « manifesto programmatico » dell'illuminismo che le sette maggiori opere « tedesche » di Wolff assumerebbero, si veda N. Merker, *L'illuminismo tedesco* ecc., cit., pp. 123-4.

<sup>140</sup> Raccolti e pubblicati per la prima volta a Francoforte e Lipsia (1729-1735) in tre tomi, col titolo *Horae subsecivae marburgenses quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*, e ripubblicati in unico vol., nella cit. ediz. veneta qui usata. È da sottolineare, in particolare, che il *De Rege philosophante*

Si tratta, per così dire, di scritti a carattere metodologico e divulgativo, composti tra il 1729 e il 1740, in cui tornano temi e concetti già espressi nelle opere tedesche e in cui, in una nuova prospettiva, si preannunciano quelli che verranno sviluppati nelle opere sistematiche latine. Ma quel che interessa è appunto l'intento divulgativo, l'intenzione di comunicare ad un più vasto pubblico i criteri di un metodo razionale positivamente impiegabile nella vita civile, di dimostrare insomma che « *philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur* »<sup>141</sup>. Né deve trarre in inganno la circostanza che si tratti di scritti inizialmente composti in latino; ché è lo stesso Wolff a sottolineare le insistenze con cui gli si chiede di soddisfare anche le esigenze di un pubblico non di lingua tedesca e cattolico<sup>142</sup>, presso il quale — vien fatto di osservare — la concezione assolutistico-illuminata di stampo wolffiano poteva venir così più facilmente recepita.

Particolarmente in due di essi, il *De theoria* e il *De Rege philosophante*, è evidente l'intenzione di Wolff di tradurre in linee sintetiche il metodo scientifico e i criteri fondamentali per una gestione della cosa pubblica ispirata ai principi indisgiungibili della *justitia* (diritto naturale) e della *prudencia* (utilità politica). L'autore tedesco lamenta che nelle scuole non venga insegnata una « teoria » della politica, benché vengano dati taluni elementi utili a costruirla<sup>143</sup>. Una teoria scientifica, cioè filosofica, della politica non può infatti definirsi tale quando risulti non da una concatenazione logica di nozioni universali, ma da una disordinata combinazione di elementi teorici ed empirici, storici e psicologici, giuridici e teologici. Una teoria razionale contrasta con il ricorso alle *auctoritates*, né si lascia ridurre al procedimento « per antea facta in casu simili »; non coincide affatto con il diritto positivo, né con la storia: lo stesso criterio storico, ove non possa appoggiarsi, appunto, ad una *theoria*, rischia « *casui committere omnia* »<sup>144</sup>. Va notata l'insistenza con cui Wolff traccia un quadro ottimistico delle pos-

ebbe larga diffusione anche nelle edizioni francese (1740), inglese (1750), tedesca (1755). Anche il *De Theoria negotiorum publicorum* poté contare su una trad. francese e una tedesca.

<sup>141</sup> *De habitu philosophiae ad publicam privatamque utilitatem aptae* (1729), cit., pp. 1-10.

<sup>142</sup> *De Theoria negotiorum publicorum* (1731, ma pubbl. nel 1738), cit., par. 6, pp. 435-6.

<sup>143</sup> Ivi, par. 1 (p. 431).

<sup>144</sup> Ivi, parr. 2, 10, 11, 12 (pp. 432, 439, 442-4).

sibilità applicative del metodo razionale nella scienza filosofica della politica, contemporaneamente rivendicandone l'autosufficienza e l'autonomia rispetto al disegno provvidenziale divino<sup>145</sup>. La *theoria negotiorum publicorum*, che riguardando la totalità della società civile opera necessariamente a promuovere il bene pubblico<sup>146</sup>, richiede certo buona disposizione d'animo e virtù morali, ma necessita di cognizioni adeguate e di educazione scientifica; i giovani debbono essere indotti a non separare l'una cosa dall'altra (« necessarium est ut cum cultura intellectus coniungatur cultura voluntatis: nec erit malorum in Ecclesia atque Republica finis, nisi ad virtutem cum solida doctrina copulandam adducatur iuventus ... Quoniam vero theoria negotiorum publicorum ex juris naturae et gentium systemate et ex politica haurienda, ... nemo non videt qui olim negotia publica juste ac prudenter gerere voluerit, ei in primis incumbere ut jus naturae ac gentium et philosophia civilis dogmata sibi familiaria reddat »)<sup>147</sup>. Ma soprattutto va sottolineato un secondo aspetto: che il denominatore comune a entrambi gli scritti sopra ricordati è la fiducia nella capacità del metodo razionale di guidare l'amministrazione della cosa pubblica; è la fiducia nelle possibilità operative della ragione di controllare l'esercizio del potere ai fini del perfezionamento umano e della felicità pubblica. Al di là delle suggestioni dell'utopia<sup>148</sup>, la ricerca della « beatitudo Reipublicae », mediante la *philosophia*, è una *scientia* praticabile; e a prescindere dall'opinione dei « veteres », che ritenevano che nessuno possa essere saggio in tutto, Wolff afferma che « sufficit itaque sapientem esse in iis negotiis, quae unicuique administranda incumbunt »: perciò « imperans de salute ac tranquillitate publica, seu iis, quae ad bonum regimen spectant, philosophari tenetur, cum cura, quae ipsum tangit, circa bonum regimen unice versetur »<sup>149</sup>. Domina l'idea, tipicamente ottimistica e illuministica, che la ragione filosofica possa accordarsi con la ragione politica almeno tanto quanto lo Stato necessita della scienza per realizzare i suoi fini di felicità comune e di perfezionamento umano<sup>150</sup>.

<sup>145</sup> Ivi, par. 10 (p. 439).

<sup>146</sup> *Jus naturae*, VIII, II, 169-170.

<sup>147</sup> *De Theoria negotiorum publicorum*, cit., par. 11 (p. 440).

<sup>148</sup> *De Rege philosophante et Philosopho regnante*, cit., par. 2 (pp. 341-2).

<sup>149</sup> Ivi, parr. 3 e 5 (pp. 343-4).

<sup>150</sup> Qui (come del resto in Leibniz) è percepibile la suggestione — che aveva già assunto un preciso profilo nell'*Oratio de Sinarum philosophia practica in sol-*

Questi due scritti, e il *De Rege philosophante et Philosopho regnante* in particolare, possono rientrare tra le moltissime opere composte per l'educazione del Principe che circolano nell'Europa sei-settecentesca nel clima assolutistico-moderato, laico e non. Ma rispetto a quelle presentano una duplice caratteristica: di distinguersi dalle molte che, direttamente o indirettamente, affidano il buon governo del sovrano a un disegno della provvidenza divina, imperscrutabile alla ragione umana; e dalle rimanenti per l'assunto fondamentale che li regge: che il buon governo è essenzialmente buona amministrazione, le cui regole sono affidate alla competente *scientia* di chi governa. La *philosophia* non può prevedere e prevenire tutto con certezza, né può sempre controllare gli eventi e le circostanze; tuttavia è in grado di insegnare il metodo razionale e la *theoria probabilitatis*, con cui è sempre possibile limitare le manifestazioni irrazionali e imprevedibili dei fenomeni<sup>151</sup>. Del resto tutto ciò contribuisce a evidenziare la caratteristica di tutto l'impianto politico-amministrativo dello Stato wolffiano, nel quale la funzione pubblica, per chi ha responsabilità direttive non meno che per coloro che rivestono responsabilità esecutive, assume rilievo professionale e insieme morale, secondo un preciso significato etico-civile che contraddistingue la funzione pubblica a qualunque livello<sup>152</sup>.

Rivolti al Principe, questi scritti sono parimenti rivolti ai sudditi, i quali vengono così autorizzati a pretendere che, nell'obbedire alle leggi, siano guidati dall'esempio del sovrano (giacché « non praestantiorum dari modum obligandi inferiores quam exemplum superioris »)<sup>153</sup>; a convincersi che l'obbedienza alle leggi civili, pur dovuta, deve lasciare loro ragionevoli spazi di autonomia (perché « in civitate multae dantur hominum actiones, de quibus nihil disponunt leges civiles, nec puniuntur malae, nisi quatenus fini civitatis, salutis, tranquillitatis, ac securitatis publicae e diametro adversantur »)<sup>154</sup>; a confidare, ancora, che la lo-

*lemni panegyrico recitata* (1722) e nella prefazione alla *Politica Tedesca* — del governo cinese come governo illuminato, in cui la ragione umana e la filosofia regnano felicemente. Ma è chiaro che il fascino erudito dell'utopia cinese e confuciana viene fatto agire qui in un preciso e concreto disegno assolutistico-illuminato « occidentale ».

<sup>151</sup> *De Rege philosophante et Philosopho regnante*, cit., parr. 10 e 11 (pp. 350 sgg.).

<sup>152</sup> *Jus naturae*, VIII, IV, 884-9.

<sup>153</sup> *De necessitate obligationis positivae*, cit., p. 533.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

gica severa e inevitabile delle leggi civili possa convertirsi, per effetto dell'opportunità e comune utilità, in un criterio umanitario (perché « neque tamen civilis etiam obligatio semper suum sortitur effectum. Poenarum atrocitas haud raro magis obest, quam prodest »)<sup>155</sup>; a denunciare infine i pregiudizi e la perversa opinione di coloro che contrappongono l'utilità del sovrano a quella dei sudditi (« videat hodie haud paucos, qui ut placeant Principibus et commodis suis velificent, praetextu utilitatis imperantium in viscera Reipublicae saevire, ac dum saluti publicae nocent ipsis quoque imperantibus damna dare »)<sup>156</sup>.

È difficile credere che la filosofia politica di Wolff non abbia esercitato un'azione potente nell'accreditare e diffondere i canoni dell'assolutismo illuminato, ovunque in Europa (e non solo negli Stati tedeschi) l'ordinato processo di integrazione e di sviluppo sociale fosse considerato un valore positivo. Il suo alto grado di traducibilità ideologica e di adattabilità a valori culturali e religiosi differenti favoriva indubbiamente un modello politico conforme alla moderata ricezione delle idee illuministiche, giustificando e conservando ad un tempo l'autorità assoluta dei principi e le esigenze di autonomia e di libertà dei sudditi. Se la notorietà e la larga diffusione delle idee etico-politiche di Wolff possono essere spiegate col fatto che esse costituivano la risposta piú plausibile, coerente e sistematica ad un'implicita domanda filosofica e politica espressa da ampi settori della società e della cultura, oltre che dal potere ufficiale (in definitiva da una diffusa mentalità), l'importanza di queste idee va commisurata anche all'influenza che mediatamente o direttamente esse potevano esercitare sulla realtà intellettuale e politica del secolo. Meno influente in Francia di quanto non sia stata sul resto del continente<sup>157</sup>, l'elaborazione wolffiana la-

<sup>155</sup> *Ibidem.*

<sup>156</sup> *De Theoria negotiorum publicorum*, cit., par. 8 (p. 438).

<sup>157</sup> Ma per una decisa influenza anche sulla cultura francese cfr. M. Thomann, *Influence du philosophe allemand Christian Wolff (1679-1754) sur l' "Encyclopédie" et la pensée politique et juridique du XVIII<sup>e</sup> siècle français*, in « Archives de philosophie du droit », XIII (1968), pp. 233-248. In particolare dello *Jus naturae* va ricordato l'adattamento francese ad opera del Formey (Amsterdam, Rey, 1758, voll. 3); e delle *Institutiones* la trad. francese curata da E. Luzac (Leyde 1772, voll. 2). Un commento francese allo *Jus naturae*, ad opera di E. de Vattel (*Questions de Droit naturel et observations sur le Traité du Droit naturel de M. le Baron de Wolff*), fu pubblicato a Berna nel 1762. Ma non perde valore l'osservazione di R. Derathé (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, cit., p. 32) che nonostante tutto — inclusi gli auspici del Formey circa l'affermazione definitiva del sistema di Wolff « sur les ruines » degli altri giusna-

sciò invece un segno nella cultura politica delle associazioni ispirate all'umanitarismo razionalistico e delle sette teosofiche dell'Europa continentale del secolo XVIII, le quali — indipendentemente dalla circostanza che ad esse appartenessero funzionari, ministri di Stato e taluni degli stessi principi — concepirono in sensibile misura, e per sottili analogie, l'organizzazione politico-sociale nei termini propri dell'assolutismo illuminato<sup>158</sup>.

Wolffiano è il fondatore della setta degli *Aletofili*, Adam Weishaupt; e alla repubblicaneggiante società segreta degli *Illuminati* appartiene — nella stessa atmosfera ideologica ispirata direttamente o mediamente dalla filosofia politica wolffiana — il barone hannoverese Adolph von Knigge, il quale ha potuto peraltro venir ricordato fra gli esponenti del « giacobinismo tedesco »<sup>159</sup>, benché talune sue pagine

turalisti — « ce furent Grotius et Pufendorf qui restèrent, en matière de droit naturel et politique, les guides du public français ». Non è invece affatto trascurabile l'influenza di Wolff al di qua delle Alpi, dai territori veneti alla Toscana e alla Sicilia: ci si limita qui, per qualche indicazione, a rinviare a M. Berengo, *La società veneta alla fine del Settecento*, Firenze 1956, p. 148; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I, cit., pp. 155-6. Per significative penetrazioni di influenze wolffiane e pufendorfiane negli ambienti accademici toscani, come ad esempio nel caso di G. M. Lampredi, cfr. P. Comanducci, *Lampredi pacifista e austriacante. Il "De licentia in hostem"*, cit., e, dello stesso A., *Lampredi e la "maiestas principis"*, in « Materiali per una storia della cultura giuridica », X, n. 1, giugno 1980, pp. 97-113. La diffusione delle idee wolffiane in Sicilia era già stata registrata da D. Scinà, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, riediz. Palermo 1969, vol. III, p. 15 e anche vol. II, pp. 26-31. Combinazioni eclettiche di motivi wolffiani, lockiani, montesquiviani, ecc., ma pur sempre riferibili ad una prospettiva assolutistico-illuminata, si hanno ad esempio nel *Dell'ineguaglianza naturale fra gli uomini* di Antonio Pepi, già pubblicato a Venezia nel 1771 e riedito nel t. XX (1778) negli *Opuscoli di autori siciliani* di Palermo, con alcune aggiunte.

<sup>158</sup> M. Thomann, *La pensée politique de l'absolutisme éclairé*, cit., pp. 237 sgg., che si riferisce agli *Aletofili* e agli *Illuminati*. Ma per un'acuta analisi di questi movimenti intellettuali come « istituzionalizzazioni sociali apolitiche », cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 82 sgg., anche in rapporto alla politica del dispotismo illuminato.

<sup>159</sup> Del barone hannoverese Knigge si vedano ad esempio le pagine che compaiono sotto il titolo *Consigli ai principi*, in N. Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, con una appendice di testi e documenti, cit., pp. 153-5; « Knigge, sebbene 'democratico' o addirittura 'giacobino' nell'accezione che i due termini avevano a quel tempo in Germania [precisazione che va sottolineata], non era affatto, per ciò stesso, un vero e proprio rivoluzionario » (ivi, p. 89; e, in generale, pp. 42-5 e 88-90). Su Knigge si veda anche H. Brunschwig, *La crise de l'état prussien à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la genèse de la mentalité romantique* (Paris 1947, pp. 182 sgg.). La tesi di Knigge giacobino è decisamente respinta da P.-A. Bois, *Franco-maçonnerie et jacobinisme en Allemagne*:



possano definirsi un vero e proprio manifesto assolutistico-illuminato. Dovere dei sovrani, secondo Knigge che — va notato — scrive nell'ultimo ventennio del Settecento, è « metter mano alle necessarie riforme », rispettare il « vero merito », onorare tutti i « ceti utili » e gli « uomini operosi e migliori » contro i privilegi consolidati da una plurisecolare tradizione, controllare direttamente e personalmente l'andamento della cosa pubblica in ogni parte del regno, contro le prevaricazioni dei « despoti subalterni » (viene in mente il « potere assoluto nel quarto o quinto grado » del Voltaire)<sup>160</sup>. I principi non debbono prestar fede agli adulatori che cercano di convincerli che il loro potere è di diritto divino, ma debbono rendersi conto che esso deriva « dalle mani del popolo »: in virtù di ciò i sovrani non sono altro che « i primi servitori dello Stato » (e qui viene in mente Federico di Prussia, oltre che il « buon imperatore » Giuseppe II d'Austria, preso dichiaratamente ad esempio); debbono perciò rinunciare alle violenze e alla brama di conquista, progettare « leggi che siano adeguate allo spirito dell'epoca », rinunciare « a ogni potere arbitrario e non limitato da precise responsabilità ». In concreto queste responsabilità sono poi quelle che vincolano i sovrani ad essere di esempio ai sudditi « in ogni virtù e nell'ossequio alle leggi naturali e positive », e a procurar loro la felicità materiale ed anche spirituale (benché di una spiritualità non confessionale bensì ispirata ai valori laici dell'illuminismo), dal momento che debbono cercare di « affinare il sentimento morale » dei cittadini, esercitando su di essi il « piú dolce dei dominî », cioè il « dominio paterno su uomini liberi, dotati di ragione »<sup>161</sup>. I principi debbono infine procedere

*le baron de Knigge (1752-1796)*, in « Dix-huitième siècle », 12 (1980), pp. 427-442: « un jacobin, le baron de Knigge? Pas tout à fait: il n'attend pas la régénération de l'Allemagne d'un mouvement révolutionnaire-démocratique; il n'exhorte pas le peuple à s'emparer du pouvoir par la force; il ne récuse même pas totalement le principe monarchique » (p. 439). Ma già H. Plard (*Les équivoques de Knigge. Notes sur "Über den Umgang mit Menschen"*), in « Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle », I (1974), pp. 69-83) aveva documentato come, nonostante Knigge fosse stato « de ces rares Allemands qui restèrent fidèles à la Révolution, même après la Terreur », tuttavia « son point de vue n'est ni le 'républicanisme' du temps où il conspirait avec les Illuminés, ni le 'jacobinisme' qu'on devait lui reprocher plus tard », ma l'ideale « réformiste » del « despotisme éclairé ».

<sup>160</sup> A. von Knigge, *Consigli ai principi*, in N. Merker, *Alle origini ecc.*, cit., pp. 153-5.

<sup>161</sup> *Ibidem* (corsivi aggiunti). Ma positivi apprezzamenti per la figura e l'opera di Federico II si leggono anche in un altro « giacobino » tedesco, Georg Forster,

all'« unisono con la cultura » e rinunciare all'idea che « con costrizioni ed editti si possano guidare le opinioni e impedire il rischiaramento »; debbono favorire il rinnovamento delle idee, procedere con esso e anzi mettersene « a capo », « affinché tutto proceda *con ordine* » e i principi possano così guadagnare « *in potere* e in dignità »<sup>162</sup>. Non v'è dubbio che questi « consigli » avrebbero potuto essere tranquillamente sottoscritti da tutti i sovrani illuminati d'Europa, i quali in un quadro siffatto di doveri e di programmi avrebbero ben potuto riconoscere, chi le proprie effettive convinzioni, chi l'immagine che di se stesso e del proprio ufficio intendeva accreditare presso l'opinione pubblica illuminata.

#### 4. - L'IDEA DI « GOVERNO ILLUMINATO » NELL'ESPERIENZA INTELLETTUALE E NEI PROGETTI DI MODERNIZZAZIONE DEL CAMERALISMO.

L'arco cronologico compreso fra l'ultimo quarto del secolo XVII e la fine del XVIII — ossia l'intero periodo nel quale si afferma e sviluppa la cultura politica dell'assolutismo illuminato — corrisponde a una realtà politico-economica dominata dal mercantilismo. Benché (com'è stato ripetutamente osservato) non sia possibile ricondurre ad una teoria unitaria quel complesso di dottrine e di orientamenti pratici che viene riassunto sotto il nome di mercantilismo<sup>163</sup>, nondimeno è riconoscibile un denominatore comune nella pratica politico-economica delle monarchie illuminate sei-settecentesche. È nota l'insistenza con cui da molti è stato sottolineato il carattere apertamente e costantemente bellicista della politica mercantilistica, inevitabilmente condotta a subordinare gli

ancora nell'ultimo decennio del secolo (cfr. in *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, a cura di N. Merker, Roma 1974, p. 81).

<sup>162</sup> A. von Knigge, *Consigli ai principi*, cit., pp. 153-5 (corsivi aggiunti).

<sup>163</sup> Sulla rilevante complessità degli aspetti storici, teorici e pratici, che si riassumono nel fenomeno mercantilistico la letteratura è quanto mai ricca. Ci si limita perciò a rinviare a De Maddalena, *Il mercantilismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV (*L'età moderna*), t. I, pp. 637-704 (con ampia bibliografia); A. Nobile Ventura, *Le dottrine economiche nel periodo umanistico-rinascimentale e nel Seicento*, in *Grande Antologia Filosofica*, cit., vol. X (1964), pp. 805-1048 (con ampia bibliografia). Riferimenti al rapporto fra mercantilismo e dispotismo illuminato anche nel rapido profilo di P. Deyon, *Il mercantilismo*, trad. it. Milano 1971. Il problema del significato politico del mercantilismo, nel contesto che qui interessa, è sinteticamente richiamato anche in M. S. Anderson, *L'Europa nel Settecento (1713-1783)*, cit., pp. 99 sgg.

interessi in sé pacifici dell'economia alle esigenze espansionistiche e necessariamente offensive del moderno Stato assoluto in formazione e in progressiva affermazione. Ma una volta avvertiti i limiti interpretativi che possono aver indotto a ridurre una realtà storica e problematica invero più complessa ad una schematica contrapposizione tra il « nationalisme mercantiliste » senz'altro bellicista e il « liberalisme économique » senz'altro pacifista <sup>164</sup>, ci si rende conto che, da un lato, anche sul piano economico il rapporto fra esigenze di consolidamento interno e politica estera non soggiace a una rigida logica necessitante; e che, dall'altro lato, il rapporto fra teoria (e pratica) economica e obiettivi (e mezzi) politici è contrassegnato da una fluidità e da un sincretismo crescenti a mano a mano che dalle formule certamente più rigide del colbertismo si passa alle concezioni indubbiamente meno belliciste e più costruttive del cosiddetto tardo-mercantilismo come politica economica dell'assolutismo illuminato.

Pur considerando quindi il carattere « aggressivo » che il mercantilismo può aver assunto in talune circostanze e momenti della sua dinamica <sup>165</sup> — e nondimeno ricondotto tale carattere alla prospettiva più articolata e fluida del tardo-mercantilismo — sta di fatto che nell'Europa continentale questa concezione economica sostenne il processo di accentramento burocratico e amministrativo dello Stato assoluto, mediante il progressivo contenimento delle barriere doganali e commerciali interne, l'incremento della ricchezza monetaria, l'esportazione nei mercati esteri di merci lavorate da una mano d'opera interna disciplinata e dai costi controllati. L'obiettivo di stabilità economica e finanziaria perseguito in politica interna dall'assolutismo illuminato presuppone naturalmente un rapporto moderatamente competitivo all'esterno; ma più che altro la politica mercantilistica mira in tal modo a contenere con misure prudenti eventuali interessi espansionistici delle potenze estere. Una politica economica imprudente e aggressiva avrebbe condizionato negativamente il processo di stabilizzazione interna e di potenziamento dello Stato. Il ca-

<sup>164</sup> A questo schema non si sottrae il volume, peraltro utile ancor oggi, di E. Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1939. E da notare comunque che lo stesso Silberner sembra riconoscere a più riprese che il carattere bellicista non è l'esclusiva manifestazione pratica della teoria mercantilistica, e che già all'inizio del Settecento, anzi, le varianti eclettiche e moderate del mercantilismo alimentano in sé un'ideologia pacifista (cfr. specialmente pp. 144-159).

<sup>165</sup> Questo aspetto è comunque sottolineato da P. Anderson, *Lo Stato assoluto*, cit., pp. 36-7.

rattere sostanzialmente « difensivo » del mercantilismo nell'assolutismo illuminato trova del resto una valida riprova nelle pagine del *Saggio sulle forme di governo e sui doveri dei sovrani* di Federico II di Prussia, nelle quali il programma politico-economico viene lucidamente esposto e organicamente inquadrato nella peculiare concezione federiciana dello Stato <sup>166</sup>. « Perché un paese si mantenga in condizioni fiorenti, è assolutamente necessario che la sua bilancia commerciale sia in attivo ». Non bisogna dimenticare che « il denaro è come la bacchetta con la quale i maghi compivano miracoli »; perciò è necessario « impiantare manifatture con tutte le materie prime di cui il paese dispone, far lavorare le materie prime acquistate all'estero per risparmiare sulla mano d'opera, e produrre a buon mercato per conquistare il mercato estero ». In generale, « né la politica né l'esercito possono prosperare se le finanze non sono curate nel massimo ordine e se lo stesso principe non è economo e prudente » <sup>167</sup>. L'aspetto della prudenza nella politica economica attecchiva alla discrezione del sovrano; quello di un razionale ordinamento delle finanze (che includeva anche preoccupazioni « distributive », e non soltanto « produttive » <sup>168</sup>) investiva direttamente il fenomeno camera-

<sup>166</sup> Cfr. *Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains*, in *Oeuvres posthumes*, Berlin, Voss-Decker, 1788, t. VI, pp. 53-88; per la politica economica cfr. alle pp. 74-81. Benché non si possano certo negare anche le implicazioni « offensive » della politica economica federiciana, tuttavia va notato che non viene mai negato il principio del commercio come scambio del superfluo col necessario, e che, in generale, l'indubbia attenzione rivolta da Federico di Prussia ai problemi del benessere della popolazione e del suo incremento, fa di questo sovrano un esempio significativo di collegamento tra mercantilismo tradizionale e moderne preoccupazioni cameralistiche. Indubbiamente la prospettiva di politica internazionale, nella quale Federico inquadra la politica estera di una Prussia tesa a diventare grande potenza, condiziona lo sviluppo economico-sociale interno (e che ad esempio la politica federiciana nel settore dell'economia agraria presenti questa caratteristica è ora documentatamente sostenuto da G. Corni, *Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II*, Bologna 1982). Ma il problema, al fondo, resta questo: se il rapporto tra la politica di espansione internazionale e le preoccupazioni economico-sociali di politica interna risulti o meno gravemente squilibrato rispetto alla situazione economica, sociale e amministrativa, e agli orientamenti pratici, dei regimi politici (non assolutistici) nell'Europa del tempo di Federico. Al proposito, un giudizio sostanzialmente assolutorio circa la politica economica federiciana è dato da C. H. Wilson, *Commercio, società e Stato*, in *Storia economica Cambridge*, cit., vol. IV (Torino 1975), pp. 653-6; e cfr. anche pp. 660 sgg., sul concetto di « bilancia commerciale » e sui vari significati, teorici e pratici, che esso assume.

<sup>167</sup> *Essai* ecc., cit., rispettivamente alle pp. 78, 74, 79.

<sup>168</sup> Ivi, pp. 75-6: « la grande arte consiste nel prelevare questi fondi [imposte ordinarie] senza tiranneggiare i cittadini. Affinché le imposte siano eque e non

listico. Il Cameralismo si configurava così come una vera e propria « ingegneria sociale » mirante a realizzare una pratica economica mercantile tipicamente « difensiva », applicata all'organizzazione interna e all'ordinato sviluppo dello Stato assoluto.

A una concezione assolutistico-illuminata è infatti da ricondurre, nei suoi tratti essenziali, quel complesso di dottrine politiche e di progetti di riforme amministrative che, con il nome appunto di Cameralismo, si afferma soprattutto nei Paesi dell'Europa centrale tra la fine del Seicento e il Settecento. Se di un fenomeno in verità così ampio e complesso nelle sue diversificate esperienze geografico-politiche si fa menzione qui, non è tanto per riesaminarne la natura e soprattutto i vari aspetti applicativi<sup>169</sup>, ma per riconoscerne piuttosto l'essenzialità in relazione al modello assolutistico-illuminato e alle sue storiche manifestazioni. È giusta l'osservazione che « la doctrine du Cameralisme donne un contenu au concept de 'despotisme éclairé' »; che « elle définit un programme à l'intention du souverain, gérant du bien commun »; e infine che « il ne s'agit pas d'une philosophie *a priori*, mais d'une rationalisation de la pratique dans un contexte politique et social donné »<sup>170</sup>. Ciò

arbitrarie, si ricorre ai catasti che, se sono organizzati con precisione, fanno sì che i carichi siano in proporzione alle risorse degli individui; ciò a tal punto è necessario, che sarebbe un imperdonabile errore finanziario avvilire con imposte malamente ripartite chiunque svolga il proprio lavoro, mentre questi deve, grazie ai diritti acquisiti, poter ancora vivere con un certo agio assieme alla propria famiglia ».

<sup>169</sup> Tutto questo infatti, anche a limitarci alla nostra recente storiografia, è stato fatto oggetto di indagini di rilievo. Un lucido profilo del fenomeno cameralistico nel suo sviluppo storico e nei suoi aspetti problematici si ha in G. Miglio, *Le origini della scienza dell'amministrazione*, in *La scienza dell'amministrazione* (Atti del I Convegno di studi di Scienza dell'amministrazione, Varenna, settembre 1955), Milano 1957, pp. 9-62. Si vedano inoltre i saggi di E. Bussi ora raccolti in *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, cit., e *Stato e amministrazione nel pensiero di Carl Gottlieb Svarez*, Milano 1966. Utile per un inquadramento storico-comparativo J. O. Lindsay, *L'istituto monarchico e le strutture amministrative*, in *Storia del mondo moderno* (Cambridge), trad. it. cit., vol. VII, pp. 184-210. Ma sul Cameralismo è soprattutto da vedere P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, cit., e del medesimo A., *La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750)*, cit. Riferimento classico rimane A. W. Small, *The Cameralists*, cit. Sul fenomeno cameralistico nei suoi vari collegamenti con la storia economica e con la pratica governativa in rapporto all'ordinamento della società europea tra Seicento e Settecento, si vedano anche C. H. Wilson, *Commercio, società e Stato*, e B. Behrens, *Governo e società*, cit.

<sup>170</sup> G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, cit., p. 580.

può legittimamente sostenersi sia che, in senso lato, si veda in questo fenomeno « propriamente l'accezione tedesca e austriaca del mercantilismo »<sup>171</sup>; sia che il Cameralismo venga assunto come elaborazione complessiva nella sua indistinta continuità di sviluppo; sia che vi si colga l'immagine globale delle « scienze camerali » quale insieme di dottrine e di tecniche politico-amministrative; sia infine che venga interpretato come « fenomeno autonomo e in sé compiuto », come movimento concretamente « orientato allo scopo », in rapporto alla realtà specifica dell'assolutismo moderno soprattutto (ma non esclusivamente) nei territori tedeschi<sup>172</sup>.

Da Gasser a Dithmar a Seckendorff, da Zincke a Justi a Sonnenfels<sup>173</sup>, per un arco di tempo di quasi un secolo le dottrine cameralistiche operarono nelle Università e presso le Corti dei sovrani sei-settecenteschi nel quadro di una concezione scientifico-empirica della politica, rivelando un significativo punto d'incontro con lo spirito e la cultura del giusnaturalismo laico e razionalistico nella comune assunzione del potere come *officium civile*, secondo un principio etico-politico caratteristico dell'assolutismo illuminato. Se da taluno si è ritenuto di poter sciogliere il complesso delle dottrine cameralistiche dalla tradizionale (e in verità giustificata) assimilazione alla teoria dell'*enlightened despotism*, non è tanto perché, come è stato affermato, queste dottrine non sarebbero intrinsecamente assolutistiche venendo presentate in forma « costituzionalistica »; se in questa prospettiva è parso « meglio assumere il più neutrale termine di 'governo illuminato' », è perché tali dottrine si sono potute far valere come variante tedesca della filosofia francese delle *lumières*, e perciò come espressione ideologicamente coerente del-

<sup>171</sup> Cfr. L. Sommer, *Cameralism*, voce dell'*Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1962, vol. 3-4, pp. 158 sgg.

<sup>172</sup> In quest'ultimo senso cfr. particolarmente P. Schiera, *Dall'arte di governo* ecc., cit., pp. 187 e 190.

<sup>173</sup> S. P. Gasser (1676-1745), professore ad Halle; J. C. Dithmar (1678-1737), professore a Francoforte; V. L. von Seckendorff (1626-1692), cancelliere, cioè rettore, della nuova Università di Halle; G. H. Zincke (1692-1768), professore a Lipsia e a Braunschweig; J. H. G. von Justi (1720-1771), professore a Vienna e a Gottinga, chiamato poi da Federico II a Berlino; J. von Sonnenfels (1733-1817), professore a Vienna. Non è senza significato che i cameralisti (anche a limitarci a quelli qui nominati) accompagnassero la funzione accademica all'impegno concreto nell'orientamento della pratica governativa.

l'illuminismo politico assunto nel suo significato unitario di « razionalismo politico », in contrapposizione al « tradizionalismo »<sup>174</sup>.

In realtà l'orientamento dei cameralisti, mirante a distinguere il potere personale del sovrano dalle funzioni dello Stato come organizzazione burocratica e « politico-amministrativa »<sup>175</sup>, non pone le loro dottrine al di fuori della concezione assolutistico-illuminata. Nessuno di loro — nonostante la diffusa recezione di idee montesquiviane dopo la metà del XVIII secolo — mette sostanzialmente e costantemente in discussione la struttura assolutistica del potere; il problema non è tanto di controllare il potere per limitarlo, quanto piuttosto di orientarne le funzioni in una struttura razionalizzata: a questo obiettivo tende infatti il processo di centralizzazione dell'amministrazione e della legislazione finanziaria che essi suggeriscono e contribuiscono a guidare. In ogni caso vale la considerazione che dalla fine del Seicento a tutto il secolo dei Lumi i cameralisti elaborarono le loro teorie al servizio dei sovrani, sulla base concreta, storica, dell'organizzazione dello Stato assoluto, affidando i loro progetti politico-amministrativi all'efficacia dell'intervento riformatore del « dispotismo illuminato ». Nessuna inquietudine, in questi autori, che vada oltre i limiti di un cauto e moderato riformismo, o che li induca a mettere realmente in discussione i fondamenti del potere: anche quando guardano con interesse e benevola attenzione alla società, la loro ottica è quella dello Stato, delle istituzioni esistenti, dell'effettiva azione politico-amministrativa dei sovrani assoluti. E si può dire, anzi, che proprio in quanto guardano ai problemi concreti della società, al benessere economico, alla felicità materiale dei sudditi, all'ordinata « polizia », in tanto guardano allo Stato in una visione globale e unitaria costruita sul principio dell'interesse dello Stato assolutista. In questo senso assume valore paradigmatico ciò che scrive, ancora a metà del XVIII secolo, Georg Heinrich Zincke, nel quale le tradizionali tematiche mercantilistiche sembrano chiaramente inquadrarsi in una visione unitaria e concreta della politica statuale, adattandosi così all'orientamento ideologico dell'assolutismo illuminato e anzi precisandolo. La scienza camerale — scrive Zincke — è « una scienza teorica e

<sup>174</sup> Cfr. G. Parry, *Enlightened Government and its Critics in Eighteenth-Century Germany*, in « Historical Journal », VI (1963), n. 2, pp. 178-92.

<sup>175</sup> Per l'orientamento in questo senso della burocrazia civile in Prussia cfr. H. Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy. The Prussian Experience, 1660-1815*, cit., tutto il cap. VIII. Sul quadro politico-amministrativo è molto utile A. Musi (a cura di), *Stato e pubblica amministrazione nell'ancien Régime*, cit.

pratica rivolta sia a individuare, migliorare e introdurre buone leggi ed istituti di polizia, in base alla natura e allo stato delle condizioni economiche di un paese, sia anche a fondare, mantenere, aumentare e amministrare secondo saggezza, intelligenza, giustizia e abilità, per il bene dello Stato e del suo governante, secondo speciali regole e massime discendenti dal complesso dei diritti e dei doveri di un Principe, la soddisfazione dei bisogni, la tranquillità e la ricchezza di un paese, e attraverso ciò anche il patrimonio pubblico necessario allo Stato e al Principe ». Si tratta insomma di « una scienza teorica ma anche pratica, che serve a conoscere a fondo tutti i fenomeni economici e ad introdurre, su una tal base, la buona polizia, in modo che agli Stati e ai Principi ne vengano servizi vantaggiosi nelle questioni camerali e finanziarie »<sup>176</sup>.

L'interesse dello Stato assolutista e la razionalizzazione del suo funzionamento, a fronte delle esigenze crescenti e riconosciute della *bürgerliche Gesellschaft* nelle sue varie articolazioni di gruppi sociali e interessi privati, emergono anche nell'esperienza teorico-politica del tardo cameralismo settecentesco. Nella sua « scienza del buon governo » Joseph von Sonnenfels, che è anche una delle figure di maggior rilievo nella cultura illuministica austriaca teresiano-giuseppina<sup>177</sup>, scrive infatti

<sup>176</sup> G. H. Zincke, *Cameralisten-Bibliothek* ecc., Leipzig 1751-2, 45/46, parte I, par. 29; e 47, parte I, par. 39a (cfr. in P. Schiera, *Dall'arte di governo* ecc., cit., pp. 411-2). È significativa l'equivalenza, anche in questo passo di Zincke, fra « interesse dello Stato » e « interesse del Principe » (nel senso specifico di « potere del Principe » esercitato nell'interesse e bene comune) secondo una fraseologia e un'ideologia caratteristiche del giusnaturalismo pufendoriano, thomasiano e wolffiano. Ed è altrettanto significativa della recezione di questa ideologia giusnaturalistico-assolutistica, la denuncia dei due principali errori politici che possono venir commessi quando ci si allontani da quell'ideologia: da una parte quello del « Machiavellistischen Politici und Cameralisten », che difendono in sostanza il potere personale e dispotico del principe; dall'altra quello dei « Monarcomachischen Politici und Cameralisten », che sostengono ogni diritto del popolo contro il principe (per i rifer. ai passi di Zincke cfr. P. Schiera, op. cit., pp. 414-5). È superfluo ricordare che la distinzione in questo senso (e a favore dell'intermedia soluzione assolutistico-illuminata) tra « Machiavellici » e « Monarcomachi » ricorre costantemente nelle opere dei giusnaturalisti assolutisti.

<sup>177</sup> Sugli aspetti assolutistici dell'illuminismo di Sonnenfels nel quadro della cultura austriaca del Settecento, si veda R. A. Kann, *A Study in Austrian Intellectual History. From late Baroque to Romanticism*, New York 1960; ma ora va segnalato lo studio di K.-H. Osterloh, *J. von Sonnenfels und der österreichische Staat. Eine Studie zum Zusammenhang von Kameralwissenschaft und Verwaltungspraxis im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus*, Hamburg 1970. Utili a delineare la concezione di Sonnenfels sono vari suoi scritti minori più volte tradotti anche in italiano: si vedano ad esempio *Prima lezione o discorso tenuto nell'Università di Vienna dopo la morte di Maria Teresa*, Milano, Agnelli, 1781; *Sull'amore della*



che « il governo deve invigilare che niun ordine di persone, niuna famiglia e nessun cittadino acquisti sopra gli altri una tal superiorità di ricchezze che lo metta in stato di turbare la pubblica tranquillità »; e posta l'ubbidienza alla suprema autorità come « l'uniformità delle nostre azioni al volere dichiarato dei superiori », egli precisa che « conviene adunque appoggiare l'ubbidienza alla impossibilità della resistenza. Ciò riuscirà facile se le forze d'ogni individuo vengano mantenute nella dovuta proporzione con le pubbliche. Questa proporzione consiste nel fare che la massa delle forze di resistenza sia sempre minore della massa delle forze coattive. Si deve adunque aver cura che nessun corpo di persone, o nessun individuo cresca a una forza perniciosa con cui possa resistere allo Stato »<sup>178</sup>. La « scienza dello Stato » di Sonnenfels, volta appunto a realizzare la « felicità dello Stato », si articola nella « Politica » (che studia i problemi della sicurezza esterna), nella « Scienza del buon Governo » (che riguarda la sicurezza interna), nella « Scienza del commercio » (che nel quadro degli orientamenti governativi mira a incrementare la ricchezza mediante una controllata libertà di mercato) e infine nella « Scienza delle finanze » (che studia i modi più vantaggiosi

*patria*, Vienna, Kurtzboeck, 1772; *Sulla maggioranza dei voti nelle sentenze criminali*, Milano, Pirota e Maspero, 1806. Significative per la critica delle idee « chimeriche » di uguaglianza e di sovranità popolare portate dalla Rivoluzione francese e, di contro, per l'esaltazione di un assolutismo monarchico temperato e riformatore, sono le tarde *Riflessioni d'un patriotta austriaco ad un amico ecc.*, Vienna, Schmidt, 1793. Ma soprattutto diffuse anche in Italia, sull'onda della celebre opera del Beccaria, sono le considerazioni *Su l'abolizione della tortura* (Milano, Galeazzi, 1776), che furono determinanti nel decretarne l'abolizione da parte dell'autorità imperiale in quello stesso anno. Sonnenfels è convinto inoltre che la pena di morte sia inefficace e contraddittoria, ma non ritiene di doverla negare come diritto assoluto dello Stato; commentando la « bella Dissertazione del marchese Beccaria », egli significativamente precisa che « diversi princìpi ci han condotti alla stessa conseguenza », e che tale diversità di princìpi si misura appunto nel fatto che Beccaria « mette in dubbio l'autorità dei sovrani sopra la vita dei sudditi » (cfr. *Scienza del buongoverno*, Milano, Silvestri, 1832, pp. 257-8; sulla tortura cfr. pp. 59 sgg.). Sul problema si veda M. A. Cattaneo, *Beccaria e Sonnenfels. L'abolizione della tortura nell'età teresiana*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, cit., vol. II (*Cultura e società*), pp. 143-56. Sulla politica del diritto in Sonnenfels, in rapporto al suo modello di « ingegneria sociale », cfr. anche le brevi note di G. Rebuffa, *Scienza del governo e problema penale nell'opera di Joseph von Sonnenfels*, in « Materiali per una storia della cultura giuridica », XI (giugno 1981), n. 1, pp. 37-46.

<sup>178</sup> J. von Sonnenfels, *Scienza del buon governo*, ediz. cit., pp. 24, 6-7, 16. Per la condanna delle « sedizioni » e la critica del diritto di resistenza quando sia inteso come diritto inalienabile dei governati, cfr. pp. 22-52.

per ottenere le pubbliche entrate)<sup>179</sup>. Ma è chiaro che nella concezione statalistico-assolutistica di Sonnenfels i criteri operativi di ciascuna disciplina debbono essere coerenti con il principio ispiratore e motore della stessa « scienza dello Stato » come disegno complessivo di una realtà politico-sociale razionalizzata e illuminata, produttiva e ordinata, profondamente rispettosa degli equilibri (o « proporzioni », com'egli dice) fra i poteri privati della società civile (e tradizionale) e il potere pubblico dello Stato assolutista. Le « forze di resistenza » generate dai poteri privati « consistono nei beni di fortuna, nella potenza e nei privilegi. La dovuta proporzione può dunque essere alterata per questi tre capi: 1) per le smoderate ricchezze; 2) per la grandezza di qualche ordine di persone; 3) per i privilegi conceduti, o usurpati »<sup>180</sup>.

Da parte sua la monarchia illuminata tende, almeno in linea di principio, a fornire proprio le condizioni che la vocazione e la disponibilità dei cameralisti richiede: potere forte e, insieme, continuità, regolarità e coerenza del suo esercizio. Perciò a questi competenti consiglieri della politica dei principi è anche affidato il compito — nel quadro di una illuminata politica della cultura — di preparare i nuovi funzionari nelle scienze tecnico-politiche, economiche, amministrative e fiscali (l'apparato burocratico della macchina statale); e a questo obbiettivo mira infatti l'istituzione di cattedre universitarie di scienze camerali, come ad esempio ad Halle e a Francoforte sull'Oder fin dal primo trentennio del Settecento. Sicché non si potrebbe dir meglio che « nello smagliante panorama della civiltà settecentesca, accolte e sostenute dagli attivi, autoritari principi illuminati, le lucide teorie di questi 'statalisti', audaci eredi degli antichi modesti 'contabili' delle 'camere' regie, dominavano imperiose »<sup>181</sup>.

A partire dall'insegnamento accademico delle « scienze camerali » ad opera di autori come Justi e Sonnenfels, cioè dopo la metà del XVIII secolo, il Cameralismo tende non solo a riconoscere nel proprio ambito una sorta di autonomia scientifica alle singole discipline camerali, ma anche a configurarsi, per ciò stesso, come un'« ingegneria amministrativa » e sociale nel quadro delle istituzioni delle monarchie assolute, in

<sup>179</sup> Ivi, pp. 9-10. L'opera maggiore del Sonnenfels cameralista, i *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanz* (1765-6) ebbe anche una traduzione latina: *Principia politiae, commercii et rei aerae*, Posenii, Besnat, 1807, 3 voll.

<sup>180</sup> *Scienza del buon governo*, cit., p. 22.

<sup>181</sup> G. Miglio, *Le origini della scienza dell'amministrazione*, cit., p. 29.

particolare prussiana e austriaca<sup>182</sup>. In questa fase di sviluppo delle scienze camerali è indiscutibile l'affinità tra le forme istituzionali dell'assolutismo illuminato di impronta germanica e il Cameralismo; ma qui lo Stato assoluto è una conquista già storicamente realizzata e costituisce, proprio in quanto realtà, il punto di riferimento e il presupposto stesso dell'attività cameralistica. Perciò gli elementi piú utili alla configurazione di un modello assolutistico-illuminato vengono forniti da questo movimento nella fase intermedia del suo sviluppo, e cioè dai cosiddetti « cameralisti della cattedra »<sup>183</sup>. Per questi autori l'unità e l'accentramento dello Stato assoluto tedesco è l'obbiettivo non ancora raggiunto, ma al quale si tende: giacché è solo in questa dimensione che un certo sistema di valori può realizzarsi. Va notato che nell'opera del Cameralismo della prima metà del secolo si è potuto cogliere un prodotto scientifico rilevante per la sua duplice valenza di tecnica di governo e di teoria politica, e storicamente operante in modo congiunto su entrambi i versanti<sup>184</sup>. In altri termini si potrebbe dire che viene così elaborata un'« ingegneria politica », una sorta di teoria dei mezzi di governo, bene attenta alla corrispondenza e all'adeguatezza dei mezzi ai fini, che ha modo di esplicarsi nel *gouvernement* di uno Stato assoluto nella sua fase di progressivo accentramento. Si tratta di un'ingegneria politica consapevolmente « orientata ad uno scopo », ispirata al concetto di *Glückseligkeit* come « felicità pubblica »<sup>185</sup>: ciò che presuppone, appunto, l'assunzione di un sistema di valori e l'adesione a una determinata filosofia politica di cui non è difficile delineare i caratteri, quando si osservi che la cultura e la formazione dei « cameralisti della cattedra » è consapevolmente tributaria, sia pure in differente misura, delle dot-

<sup>182</sup> Sui caratteri e sul significato di questo sviluppo, « dal cameralismo alle 'scienze dello Stato' » specialmente ad opera di Justi e Sonnenfels, si veda soprattutto P. Schiera, *La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750)*, cit., pp. 417 sgg.

<sup>183</sup> Particolarmente interessante, tra costoro, emerge la figura del già ricordato G. H. Zincke: si veda P. Schiera, *Dall'arte di governo ecc.*, cit., pp. 402-24; e ivi, per il « Cameralismo accademico » in generale, tutta la Parte III.

<sup>184</sup> P. Schiera, *Dall'arte di governo ecc.*, cit., p. 444.

<sup>185</sup> Cfr. U. Engelhardt, *Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts* (J. H. G. von Justi), « Zeitschrift für historische Forschung », 8 (1981), pp. 37-79. Si veda anche E. Bussi, *Stato, sudditi e sovrano nei giuristi tedeschi del XVIII secolo*, ora in *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, cit., pp. 1-106.

trine del giusnaturalismo moderno di Pufendorf, di Thomasius e soprattutto di Wolff<sup>186</sup>.

Sulle teorie del diritto naturale moderno e razionalistico si modellano infatti le formulazioni dei cameralisti nella dichiarata aspirazione alla sistematicità, all'interdisciplinarietà, ad una « scienza » globale dello Stato rispondente a criteri di interna e razionale coerenza, benché anche manifestamente disponibile e orientata ad essere tradotta in criteri pratici, empirici e comunque operativi. Per la concezione amministrativa dello Stato, quale si sviluppa nei territori tedeschi, il giusnaturalismo non rappresenta soltanto la fase preparatoria, la preconizzazione, né soltanto il modello metodologico di legittimazione teorica della realtà esistente; ma si rivela anche come una dimensione culturale implicitamente propositiva di valori e obiettivi, tanto più accettati e perseguiti quanto più riconosciuti omogenei ai contenuti della volontà politica riformatrice di uno Stato assoluto e illuminato. Nel Cameralismo, insomma, il giusnaturalismo moderno si fa ideologia legittimatrice del potere assoluto dei sovrani secondo la teorizzazione etico-politica del principio dell'ordine (secondo l'« etica dell'ordine » nella sua dimensione mondana e politica); ma si rivela pure ideologia mirante a spersonalizzare il potere, a vincolarne la funzione secondo moduli di razionalità, ad imporgli orientamenti e contenuti. Semmai l'aspetto nuovo dell'elaborazione cameralistica (già comunque sufficiente, di per sé, a giustificare l'autonomia) riguarda in particolare i sempre più aggiornati contenuti pragmatici e tecnico-politici, suggeriti dalla necessità tanto di un adeguamento metodologico quanto di una modernizzazione delle strutture dello Stato settecentesco: strutture chiamate ad assolvere compiti sempre crescenti e impegnate a soddisfare i nuovi bisogni di una società sempre più complessa e in espansione. Se questi cameralisti sembrano a un certo punto procedere secondo moduli ormai estranei al giusnaturalismo come astratta scienza giuridica — alla quale tendono semmai a contrapporre le scienze politiche, economiche e amministrative come più adeguati strumenti d'intervento sulla concreta realtà — non respingono tuttavia il modello giusnaturalistico come etica e filosofia legittimatrice dei nuovi procedimenti. Questi autori non elaborano infatti una filosofia autonoma, capace ad esempio di costruire una nuova antropologia e di riflettere sui

<sup>186</sup> Opportunamente G. Miglio (*Le origini della scienza dell'amministrazione*, cit., pp. 31-2) ricorda che Justi, « il più grande dei Cameralisti », era discepolo di Wolff.

fini ultimi cui subordinare l'assetto della società e il modello statale. Lo stesso principio eudemonistico della *Wohlfahrt* è implicito nel principio etico del *bonum commune*, rappresentandone il logico sviluppo e la conseguenza politico-amministrativa. Sul ceppo della filosofia giusnaturalistica, che essi accolgono o comunque non respingono, i camera-listi innestano un'ingegneria politica rispondente a un'ideologia costruttiva e progressiva; e in ciò il loro intento, lungi dal contrastare, si riconosce appieno nello spirito mondano e pragmatico dell'illuminismo.

Naturalmente nel processo di sviluppo dall'« arte di governo » alle « scienze dello Stato » non si può prescindere dai modi e dai contenuti nuovi che caratterizzano l'esperienza (e quindi anche la teoria) politica del Settecento rispetto a quella del giusnaturalistico Seicento. L'incremento della produzione agricola e l'aumento della circolazione monetaria, la maggiore disponibilità di beni e risorse, l'espansione demografica del XVIII secolo come effetti di una migliore e più sicura condizione di vita, pongono in primo piano i problemi della popolazione, della società come popolazione. « L'accrescimento della società — scrive Sonnenfels — contiene subordinati mezzi, i quali insieme uniti fanno la pubblica felicità. Tosto che si dimostra di una disposizione che ella giova o non nuoce all'accrescimento della società... viene egualmente dimostrato che ella giova o non nuoce alla sicurezza e al comodo della vita. La popolazione è dunque, per mio giudizio, il principio fondamentale della scienza dello Stato e delle sue parti. Questa domanda è la pietra di paragone per ogni disposizione tendente al comun bene: giova ella alla popolazione, o le nuoce?... Per conseguenza la popolazione è il principio fondamentale della politica, della scienza del buon governo, della scienza del commercio e della scienza delle finanze »<sup>187</sup>. Attraverso l'osservazione siste-

<sup>187</sup> J. von Sonnenfels, *Scienza del buon governo*, ediz. cit., pp. 13-4. Il benessere della popolazione, secondo obiettivi di giustizia amministrativa e distributiva, non va perduto di vista nemmeno in materia fiscale: « il contributo alle spese straordinarie deve essere predisposto secondo le molteplici circostanze nelle quali lo Stato si trova, senza però deviare lo sguardo dalla considerazione del benessere dei cittadini che, in tutte le circostanze, deve rimanere il fine di ogni singola spesa ». Ora, « si determina secondo il fine il punto d'incontro fra l'interesse dello Stato e quello del cittadino. In conformità a questo principio l'interesse dello Stato consiste in questo: che le entrate che affluiscono siano sufficienti; mentre l'interesse del singolo contribuente consiste, invece, in questo: che la quota con la quale deve contribuire alle spese statali sia moderata ». La sufficienza delle entrate va commisurata alle spese necessarie e utili; « ma poiché solo l'autorità suprema è in grado di giudicare della connessione delle circostanze, la necessità e l'utilità delle istituzioni, così vale per essa l'ipotesi che ogni spesa si riferisca

matica dei fenomeni della società come popolazione, come oggetto dinamico risultante dai modi d'essere degli individui secondo i loro bisogni, viene introdotta l'« economia » nell'esercizio di governo e nella stessa teoria politica; col risultato che in questa mutata prospettiva il modello della famiglia, tradizionalmente assunto per l'esemplarità del buon governo, scade ad una funzione strumentale, benché privilegiata, rispetto al governo delle popolazioni<sup>188</sup>. È dunque in una prospettiva indubbiamente rinnovata nei suoi stessi principi che si misura la tendenza ad una considerazione globale della società-popolazione e delle sue istituzioni; e, con essa, anche la tendenza della « scienza » del governo a tradursi (com'è del resto nella Fisiocrazia) in economia politica. Ad una pluralità di fenomeni, in cui si articola la vita stessa della società, corrisponde una pluralità di fini specifici e di conseguenti tecniche (e scienze) di governo con cui il potere dello Stato « amministra » quegli stessi fenomeni e le loro interrelazioni, e quindi la società nel suo complesso. Semmai è da osservare che — e si tratta di un carattere permanente in tutte le

ad una di queste specie anche quando il rapporto non appare altrimenti evidente ». E tuttavia « la moderatezza della quota è sempre una giustificata richiesta », perché « lo Stato deve accontentarsi della più piccola quota possibile in relazione alla grandezza della spesa comune rapportata al patrimonio di ogni singolo cittadino » (cfr. J. von Sonnenfels, *Principi di polizia, di commercio, di finanza*, Tubinga 1820, pp. 407 sgg., trad. it. parziale in *Grande Antologia Filosofica*, cit., t. XVI (1968), pp. 868 sgg. della sez. curata da A. Nobile Ventura, *Le dottrine economiche nel periodo fisiocratico, cameralistico e in quello iniziale classico*, pp. 539-872). In termini sostanzialmente analoghi si esprimevano ad es. i gottinghesi Achenwall e Gatterer (cfr. G. Achenwall, *Abriss der Staatswissenschaft* ecc., Göttingen 1749, e J. C. Gatterer, *Ideal einer allgemeinen Weltstatistik*, Göttingen 1733; cfr. la trad. it. parziale di entrambi in *Scienza dello Stato e metodo storiografico* ecc., cit., rispettivamente pp. 40-4 e 111). Solo più tardi l'idea della politica come studio delle istituzioni che consentono di ottenere la maggior felicità nello Stato si sostituisce all'idea della politica come « spiegazione scientifica di quegli istituti dello Stato attraverso i quali il fine dello Stato viene raggiunto nel modo più perfetto », come si legge in *Vorlesungen über Politik* (1796) di un altro professore di Gottinga, L. T. Spittler (cfr. trad. it. parziale in *Scienza dello Stato* ecc., cit., pp. 311 sgg., corsivi aggiunti).

<sup>188</sup> Su questo cfr. M. Foucault, *La "governamentalità"*, in « Aut Aut », N. S., 167-168, sett.-dic. 1978, pp. 24-5. E tuttavia il fatto che « il passaggio da un'arte del governo ad una scienza politica, da un regime dominato dalle strutture della sovranità ad uno dominato dalle tecniche di governo, si operi nel XVIII secolo intorno alla popolazione e quindi intorno alla nascita dell'economia politica », non esaurisce il « quadro giuridico della sovranità », né l'incidenza della « ragion di Stato »; tanto che, ancora in pieno Settecento, si ha « in realtà un triangolo: sovranità-disciplina-gestione del governo, il cui bersaglio principale è la popolazione ed i cui meccanismi essenziali sono i dispositivi di sicurezza » (ivi, pp. 26-7).

esperienze teoriche e pratiche della realtà assolutistica sei-settecentesca — le tecniche specifiche di intervento sulla popolazione elaborate dal potere assoluto si configurano come un'ingegneria sociale politicamente orientata a dare alla « polizia » anche una dimensione di controllo sociale. Ma gli stessi concetti di filantropia e di *bienfaisance*, e il loro impiego in un'accezione politica giustificativa delle molteplici funzioni dello Stato illuministico, contribuiscono all'umanizzazione e alla socializzazione del potere pubblico<sup>189</sup>, nonché a tradurre nei termini umanitari dell'assistenza, della provvidenza e della previdenza il disegno disciplinare che l'ingegneria sociale dell'assolutismo politico pone in essere<sup>190</sup>.

Ma anche a non voler prescindere dalla prospettiva relativamente nuova in cui il problema della *Wohlfahrt* viene considerato e tecnicamente affrontato nel secondo Settecento, non va tuttavia dimenticato l'aspetto di continuità che collega le nuove elaborazioni teorico-pratiche alle radici dottrinali del tardo Seicento. La stessa concezione del *Wohlfahrtstaat* si fonda su un aspetto essenziale della filosofia del diritto naturale moderno: l'etica utilitaristica ed eudemonistica; e la dichiarazione che « il proprio vantaggio è la gran regola delle azioni umane » non è certamente, fra i cameralisti, esclusiva di Sonnenfels<sup>191</sup>. In questi autori — anche nel loro muoversi ancora nella cultura del giusnaturalismo illuministico — il *Wohlfahrtstaat* non rappresenta soltanto un modello di Stato organizzato e razionale, bensì anche un aspetto di valore, individuabile nel fine etico-politico che lo Stato e il sovrano hanno il dovere di perseguire: il bene comune, il benessere e la felicità materiale dei cittadini. Oltre che solidarietà di intenti rispetto a un medesimo sistema di valori, tra questi « amministratori » e i sovrani illuminati sussiste un'effettiva omogeneità culturale, una simile formazione intellettuale, una medesima concezione dell'etica. A questo proposito le considerazioni svolte da Federico di Prussia nell'*Essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale* (1770) rappresentano in modo paradigmatico anche il concetto generale dell'etica utilitaristico-eudemonistica propria dei cameralisti: il comportamento virtuoso dei cittadini ha un valore sociale misurabile. « Il governo si occupa dei costumi — scrive Sonnenfels in termini non molto dissimili da quelli in cui si sarebbe potuto esprimere

<sup>189</sup> Sul ruolo considerevole svolto in tal senso da queste categorie cfr. G. Gundersdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris 1971, pp. 384 sgg.

<sup>190</sup> Ciò si vede chiaramente, in funzione del mantenimento dell'ordine pubblico, in J. von Sonnenfels, *Scienza del buon governo*, ediz. cit., pp. 79 sgg.

<sup>191</sup> Ivi, p. 79.

Pufendorf un secolo prima — non perché siano questi il suo scopo, ma perché sono i mezzi per ottenerlo. Egli altro non richiede che l'accordo delle azioni con la legge, non già per motivi elevati, ma unicamente per la speranza di un vantaggio o per timore della pena. Quindi nasce un'idea della virtù politica, la quale è diversa dalla morale, ed è l'abito di conformare le proprie azioni alle leggi della società... Fra i mezzi più efficaci tiene certamente la religione il primo luogo. Ella è il più dolce legame della società... La religione salda il difetto della legislazione: dove l'occhio del legislatore e il castigo del giudice non possono giungere, la religione è presente ad ogni azione, e affrena i grandiosi progetti con le sue minacce. Il sovrano non deve lasciarsi toglier di mano un filo così opportuno, e deve attentamente aver cura che ogni cittadino abbia religione. Per questo aspetto l'ateismo è ancora un delitto politico, perché toglie al principe i mezzi di reggere più sicuramente i suoi sudditi »<sup>192</sup>. E non è un caso che lo stesso rapporto che viene istituito da Federico di Prussia tra *amour de la patrie* e *amour propre* (« ce ressort si puissant... ce gardien de notre conservation, cet artisan de notre bonheur, ... ce principe caché de toutes les actions des hommes »: principio che consente di collegare intimamente interesse privato e interesse pubblico, vera « source de bien, de bonheur et de félicité publique »<sup>193</sup>) ritorni negli stessi termini in Sonnenfels, per il quale pure « l'amor della patria realmente è un fenomeno dell'amor proprio » che « deriva dalla persuasione che il nostro vantaggio è inseparabilmente ed esclusivamente congiunto cogli avvantaggi di lei »<sup>194</sup>.

Il Cameralismo rappresenta in definitiva, nelle sue varie fasi di sviluppo e pur nella varietà delle sue esperienze teorico-pratiche, un momento essenziale e significativo sia della costruzione politico-ammini-

<sup>192</sup> Ivi, pp. 66-7. Poiché « il rischiaramento degli intelletti e in genere lo stato morale dei cittadini esigono adunque una particolare attenzione dal governo », il mezzo più efficace per « perfezionare lo stato morale » dei cittadini è, oltre alla religione, l'educazione (controllata dallo Stato) e in particolare le scienze (cfr. pp. 19 e 72 sgg.).

<sup>193</sup> In *Oeuvres*, cit.; t. II; specialmente pp. 276-7 e 284.

<sup>194</sup> J. von Sonnenfels, *Sull'amore della patria*, trad. da A. Zoia, cit., p. 12. Questo non è affatto l'unico punto di contatto fra il pensiero etico-politico di Federico di Prussia e quello di Sonnenfels; e la circostanza che questo cameralista e illuminista austriaco si rivolga a Maria Teresa e a Giuseppe II anziché a Federico non toglie nulla alla sostanza del suo pensiero: che cioè sia concretamente possibile il « buon governo » della monarchia assoluta proprio come effetto dell'azione illuminata dei singoli monarchi (cfr. pp. 70-1).



strativa dell'assolutismo-illuminato, sia del suo stesso esercizio di governo. Nella progettazione politica e tecnica del Cameralismo, elaborata in diretta relazione con i concreti problemi di sviluppo della società e della popolazione, emerge tra l'altro un aspetto caratteristico del rapporto Società-Stato. Non va dimenticata infatti, a tale riguardo, l'importante funzione di cerniera che questo movimento oggettivamente svolge tra potere illuminato e opinione pubblica borghese, mediante la predisposizione di strumenti e metodi d'intervento negli affari pubblici (controllabili dall'*opinion publique* o da una cospicua parte di essa), volti sostanzialmente a garantire una larga, reale convergenza di interessi e di aspirazioni tra « borghesia-come-pubblico » e Stato assolutista<sup>195</sup>.

<sup>195</sup> Brevi ma persuasive notazioni circa i motivi di compatibilità e di solidarietà ideologica tra politica assolutistica e « pubblica opinione », si leggono in V. Poggi, *La vicenda dello Stato moderno. Profilo sociologico*, Bologna 1978, pp. 114-129. Si veda inoltre G. Gusdorf, *Les principes de la pensée* ecc., cit., pp. 478 sgg. Circa l'efficacia della comunicazione tra potere politico e opinione pubblica, va notato che i Cameralisti scrivevano (anche i trattati accademici) non più in latino ma in tedesco, in ciò dimostrando di collocarsi all'interno della linea riformistica e illuministico-nazionale inaugurata da Thomasius.

## CAPITOLO IX

### “RAISON PHILOSOPHIQUE” E “RAISON POLITIQUE” NELL’IDEA DI GOVERNO DI FEDERICO DI PRUSSIA

Il debito intellettuale di Federico di Prussia nei confronti della cultura francese delle *lumières* è troppo noto perché debba venire qui ulteriormente ricordato; e in ogni caso, bisogna aggiungere, riconosciuto e ripetutamente dichiarato da lui stesso. Il *Télémaque* di Fénelon, il *Dictionnaire* di Bayle, l’*Henriade* e il *Siècle de Louis XIV* di Voltaire, non meno che gli insegnamenti del precettore, l’ugonotto Duhan de Jandun, influenzano in modo determinante la formazione del giovane principe prima, mentre, poi, le sempre più numerose letture francesi (testimonianza di un’autentica vocazione intellettuale) e la frequentazione diretta dei maggiori esponenti del mondo della *philosophie*, soprattutto di Voltaire, accompagnano e alimentano la vita di pensiero e le iniziative pratiche del sovrano di Prussia. I motivi della tolleranza, dell’umanitarismo, del razionalismo laico, gli stessi valori della *vertu*, della *gloire*, dell’*émulation*, che così profondamente caratterizzano l’immagine che Federico ha di se stesso e della propria missione di sovrano, possono certamente, e per vari aspetti, ricollegarsi al modello di cultura delle *lumières*, sia in modo diretto, sia anche indiretto, attraverso la riscoperta e l’assorbimento di elementi della tradizione classica (nonché della letteratura eterodossa del XVII secolo) nello stesso pensiero francese del Settecento.

E tuttavia, quando pur si ammetta tutto questo — giacché non è proprio senza un po’ di esagerazione che si è potuto parlare, a proposito di Federico, di « une intellectualité qui est nourrie *presque exclusivement* par la civilisation française »<sup>1</sup> — va d’altra parte riconosciuto

<sup>1</sup> Il giudizio (che sembra *faire pendant* con altri analoghi, ma di segno « prussiano », ricorrenti in una già diffusissima storiografia e agiografia tedesca) si legge

che quella del re-filosofo, come di tutti i *souverains éclairés* dell'Europa settecentesca, dei loro ministri e funzionari di Stato, era una cultura politica di sia pur mediata matrice giusnaturalistica; e che in particolare la concezione statutale di Federico presenta indubitabili motivi di affinità con la tradizione del razionalismo giusnaturalistico da Pufendorf, a Thomasius, a Wolff. Indipendentemente dalla circostanza che l'entusiasmo del principe prussiano per la filosofia di Wolff durò almeno sino a quando non comparve sulla scena Voltaire col suo magistero illuministico, se non anche più oltre<sup>2</sup>, va osservato che la visione austera, se non proprio cupa e deterministica<sup>3</sup>, della realtà, degli uomini e della società che Federico ebbe, lo ricollega alla linea di pensiero etico-politico del giusnaturalismo continentale e tedesco, tanto quanto lo rende estraneo alla visione ottimistica e fiduciosa di molta parte dell'illuminismo francese. Ancora, sembra ricondurlo a quella tradizione il senso quasi religioso (benché di una religiosità laica) con cui egli intende il proprio ufficio civile, e la severità con cui impone a se stesso i doveri e le responsabilità di supremo amministratore dello Stato<sup>4</sup>. A considerare poi la propria asso-

in P.-P. Savage, *Frédéric II de Prusse penseur, esthète et bâtisseur*, in *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le pragmatisme des lumières*, cit., p. 83 (corsivo aggiunto). La tesi che sia stata invece la filosofia politica di Christian Wolff in quanto interprete della tradizione prussiana ad esercitare un'influenza determinante sul « sistema » politico federiciano, è sostenuta ad esempio da W. Frauendienst, *Christian Wolff als Staatsdenker*, cit., p. 64. Sul carattere in verità solo apparente della « gallofilia » di Federico si veda anche L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Torino 1978, vol. II, *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, t. I, pp. 145 sgg.

<sup>2</sup> R. Fubini, Nota introduttiva all'*Anti-Machiavelli*, in Voltaire, *Scritti politici*, cit., pp. 993-5. Le espressioni ironiche e critiche nei confronti della filosofia wolffiana che si leggono qua e là negli scritti federiciani della maturità, sembrano piuttosto rivolte (come si è già detto precedentemente) al wolffismo come filosofia ufficiale e accademica, cristallizzata e devitalizzata: cfr. ad esempio *Sur l'éducation. Lettre d'un Genèveois à Monsieur Burlamaqui, professeur à Genève* (in *Oeuvres*, cit., t. II, pp. 346-7). Per l'influenza del giusnaturalismo, non solo wolffiano, sull'assolutismo illuminato federiciano, vale ancora W. Dilthey, *Das Allgemeine Landrecht*, cit. Tale influenza è riconosciuta anche da G. Ritter, *Federico il Grande*, trad. it. Bologna 1970, p. 89; e da G. P. Gooch, *Frederik the Great. The Ruler, the Writer, the Man*, Hamden Conn. 1962<sup>2</sup>, pp. 151-2.

<sup>3</sup> R. Fubini, Nota introduttiva all'*Anti-Machiavelli*, cit., pp. 995 e 1007.

<sup>4</sup> Le linee di questa concezione austera della propria missione civile di sovrano sono significativamente riconoscibili anche nelle pagine dedicate all'educazione del principe ereditario nel *Testamento politico* del 1752 (se ne confronti la trad. it. parziale in P. Gaxotte, *Federico II re di Prussia*, cit., pp. 348 sgg.). Né va trascurata l'osservazione di O. Hintze (*Calvinismo e ragion di Stato in Brandeburgo agli inizi del secolo XVII*, trad. it. in *Lo Stato moderno*, a cura di E. Ro-

luta autorità non come quella di un monarca dispotico, ma come l'alta funzione di « primo servitore dello Stato » fu certamente sollecitato dalle pagine di Fénelon. Ma, lungi dal contrastare, questa sollecitazione contribuiva a confermare e valorizzare un principio che Federico poteva ritrovare, non come mera formula di rito ma come concreto operare, nella stessa tradizione di governo degli Hohenzollern, e che era stato efficacemente sintetizzato nelle parole del Grande Elettore: « sic gesturus sum principatum, ut sciam rem esse populi non meam privatam »<sup>5</sup>. A questo proposito è anzi da osservare ch'è addirittura riconoscibile una vera e propria linea di continuità nella concezione politica brandeburgico-prussiana, dal Grande Elettore a Federico Guglielmo I a Federico il Grande: quasi che in quest'ultimo l'originaria influenza dello spirito protestante sulle idee politiche si sia tradotta — come è stato notato — in una « forma secolarizzata della religiosità politica dei suoi predecessori », con indubitabili caratteristiche di originalità rispetto al modello francese di Luigi XIV<sup>6</sup>.

Sicché tocca in sorte a Federico di Prussia di riunire nella propria realtà personale di intellettuale illuminista e insieme di uomo di Stato e di potere, tanto gli aspetti omogenei e integrabili di tradizioni diverse per cultura e metodo politico, quanto gli elementi di esse apparentemente, o effettivamente, contrastanti e inconciliabili<sup>7</sup>. Se poi il carattere fondamentalmente dualistico (su cui solitamente si insiste) dell'esperienza politica federiciana non discenda credibilmente da una presunta

telli e P. Schiera, cit., vol. III, *Accentramento e rivolte*, p. 187), che nei « Testamenti politici » dei tre maggiori sovrani Hohenzollern dei secoli XVII e XVIII si ha « una vivente testimonianza dell'influsso dello spirito protestante sulla politica brandeburgico-prussiana »: in forma calvinista-riformata per il Grande Elettore, pietistico-luterana per Federico Guglielmo I, secondo infine una concezione ormai secolarizzata per Federico il Grande; sicché quest'ultima rappresenta il culmine di un processo nel quale si esprime, dialetticamente, la sostanziale affinità tra calvinismo e « moderna ragion di Stato », e tra luteranesimo e Stato territoriale tedesco (cfr. p. 185).

<sup>5</sup> Questo elemento di continuità era già stato osservato da G. G. Bluntschli, *La politica come scienza*, trad. it. Napoli 1879, p. 283.

<sup>6</sup> Cfr. O. Hintze, *Calvinismo e ragion di Stato in Brandeburgo ecc.*, cit., p. 187. Cfr. inoltre, a proposito del Grande Elettore, F. L. Carsten, *The Origins of Prussia*, cit., p. 265 (ma si veda tutta l'ultima parte).

<sup>7</sup> Sul carattere dilemmatico della biografia intellettuale e politica del sovrano di Prussia è centrato anche il più recente lavoro di ampio respiro a lui dedicato: cfr. Th. Schieder, *Friedrich der Grosse. Ein Königtum der Widersprüche*, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien 1983.

incompatibilità delle due matrici del suo pensiero politico (cultura delle *lumières* e cultura del giusnaturalismo assolutistico e laico), ma trovi la propria origine nel dissidio profondo tra aspirazioni dell'etica cosmopolitica illuministica e storica realtà di potere, è questione che non appartiene alla vicenda particolare di Federico di Prussia piú di quanto appartenga a qualsiasi altro protagonista della storia politica del secolo XVIII, alla peculiarità del rapporto dialettico politica-consenso nel Settecento illuminista, nonché alla stessa logica storica del *gouvernement*. Che inoltre le iniziative federiciane in materia di cultura, pur fondate sui principi della libertà intellettuale e della tolleranza, non contrastino con la politica espansionistica del nuovo Stato territoriale prussiano teso ad affermarsi come grande potenza, ma anzi lavorino al suo rafforzamento, attiene alla peculiarità della stessa concezione di Federico e contribuisce a dare unità al disegno politico del sovrano illuminato. Ed è questione, quest'ultima, comunque già posta in rilievo dalle osservazioni penetranti di Benjamin Constant il quale, cogliendo il rapporto reale fra un'opinione pubblica educata all'indipendenza intellettuale e la stessa potenza politico-militare come espressione della disciplina e del valore dell'esercito nazionale, constatava che Federico il Grande aveva potuto far fronte all'Europa coalizzata grazie all'opinione pubblica tedesca (l'« esprit public de la Prusse ») non meno che alla forza militare di cui disponeva: proprio quell'« esprit public » che « s'était formé de l'indépendance que ce monarque avait laissé toujours au développement des facultés intellectuelles »<sup>8</sup>.

La permeabilità del pensiero politico e del *gouvernement* federiciano alle idee illuministiche trova del resto pieno riconoscimento in una lettera scritta al sovrano da d'Alembert nel 1763 (ossia dopo ventitré anni di regno e la circostanza non è di poco conto) in cui si dice che i *philosophes* guardano a lui come a un *modèle*<sup>9</sup>. Ma non è solo in accordo con la *philosophie* che si sviluppa l'idea federiciana della società e dello Stato, anche se sarebbe addirittura impossibile sostenere che ne prescindano. Piuttosto si assiste, nelle giustificazioni che Federico dà del potere e nelle motivazioni del suo esercizio, ad un'efficace operazione

<sup>8</sup> B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), seconda parte: « De l'usurpation », in *Cours de Politique constitutionnelle*, Paris 1861, ediz. E. Laboulaye, t. II, p. 230. Un apprezzamento per la politica di tolleranza del sovrano prussiano, nell'ottica del costituzionalismo liberale del Constant, si ha anche in *Principes de Politique* (1815), in *Cours ecc.*, cit., t. I, p. 258.

<sup>9</sup> Cfr. J. B. D'Alembert, *Correspondance avec le roi de Prusse*, in *Oeuvres*, Paris 1821, t. V, p. 443.

sincretica tra valori giusnaturalistico-assolutistici e valori illuministici (più che ad una naturale evoluzione dagli uni agli altri), ad un loro reciproco — ancorché tormentoso — arricchimento che sostanzia la concezione teorica e l'indirizzo operativo del *roi-philosophe*. In una lettera del 1740, all'inizio del suo regno, al giusnaturalista tedesco Christian Wolff Federico scrive che « è compito dei filosofi essere i precettori dell'universo e i maestri dei principi », riconoscendo che « a loro compete di pensare in modo conseguente, mentre a noi di compiere azioni in modo conseguente; a loro di istruire con il ragionamento, a noi con l'esempio. Loro debbono scoprire, noi mettere in pratica »<sup>10</sup>. L'apprendistato intellettuale alla politica non sembra affatto escludere, nelle stesse ammissioni di Federico di Prussia, il peso della componente giusnaturalistica di tradizione tedesca, pur entro il complesso intreccio di influenze della cultura illuministica. È anche — sebbene non soltanto — attraverso queste considerazioni che si rendono percepibili i limiti intrinseci a un'interpretazione del suo pensiero politico centrata su un'eccessivamente rigida e schematica contrapposizione di illuminismo e assolutismo; quasi che, appunto, la sua concezione politica si alimenti di opposte e inconciliabili realtà e non si collochi, invece, all'interno della struttura teorica e pratica dell'assolutismo illuminato.

Non è difficile accorgersi che la concezione di Federico si accorda con quella wolffiana nella visione individualistica e contrattualistica della società e dello Stato come realtà ordinate e prevedibili nel loro funzionamento e sviluppo, nell'immagine paternalistica del sovrano e pedagogica della sua funzione, nel rifiuto ideologico e pratico di forme di governo alternative a quella assolutistica (delle quali pure si giustifica la realtà e l'incidenza storica)<sup>11</sup>, nell'identificazione dei fini ultimi della società e dello Stato, nel rilievo morale (di una moralità razionalistica e laica) che dovrebbe contrassegnare il comportamento dei sudditi e soprattutto il compito e le responsabilità del sovrano: in ultima analisi nella visione etico-politica complessiva della realtà e degli uo-

<sup>10</sup> Cfr. in O. Nippold, Introduzione a C. Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, ediz. cit., vol. I, p. xxiv. Per l'influenza della cultura politica giusnaturalistica su Federico II è da vedere anche P. Baumgart, *Naturrechtliche Vorstellungen in der Staatsauffassung Friedrichs des Grossen*, in *Humanismus und Naturrecht* ecc., a cura di H. Thieme, cit., pp. 143-54.

<sup>11</sup> Per tutto questo si veda l'*Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains* (1777), in *Oeuvres*, cit., t. IV, dove tra l'altro si legge (p. 63) che « le gouvernement vraiment monarchique, il est le pire ou le meilleur de tous, selon qu'il est administré ».

mini. Nella concezione federiciana l'etica dell'ordine governa come legge immanente la complessa macchina dello Stato<sup>12</sup>, nel quale a tutti è richiesto di svolgere il proprio compito. I doveri degli individui derivano da un principio etico secolarizzato, oltre che dal principio illuministico-benthamiano della « maggiore felicità per il maggior numero »: tutti gli individui, « ciascuno secondo i propri mezzi, talenti e condizione sociale [*naissance*] devono interessarsi e contribuire al bene della loro patria comune »; perciò « bisogna che ogni individuo assolvà il proprio compito affinché la massa generale prosperi »<sup>13</sup>. Il fine da raggiungere è quell'armonia razionale in cui ai sudditi sia garantito il massimo possibile di *Wohlfahrt*, di benessere e felicità, secondo un criterio congiuntamente eudemonistico e utilitaristico. L'immagine wolffiana dell'*horologium* (che del resto si accorda con quella voltairiana del Dio *horloger*) ritorna negli scritti di Federico con un peso ben maggiore di quanto possa averne una metafora meramente « didattica »: « come tutti gli ingranaggi di un orologio lavorano al medesimo scopo, che è quello di misurare il tempo, così gli ingranaggi del governo dovrebbero funzionare in modo analogo, affinché tutte le differenti parti dell'amministrazione concorrano nello stesso modo al maggior bene dello Stato », ossia al mantenimento del *système général* sia in politica interna sia nei rapporti internazionali; sistema che è appunto messo in crisi dalla prevaricazione degli interessi particolari, con la conseguenza che « il punto centrale, il punto unificatore, è perduto »<sup>14</sup>. Bisogna insomma che uno Stato ben governato — si dice nel *Testamento politico* del 1752 — si organizzi in un sistema così collegato « come può esserlo un sistema filo-

<sup>12</sup> Che Federico il Grande fosse « le plus remarquable des 'mécaniciens' de l'Etat » e che lo Stato prussiano fosse « la plus parfaite des machines politiques », era giudizio già corrente in Germania nei primi anni dell'Ottocento: cfr. J. Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963, p. 34.

<sup>13</sup> Cfr. *Lettres sur l'amour de la patrie, ou correspondance d'Anapistémon et de Philopatros*, in *Oeuvres*, cit., t. III, pp. 30 e 22.

<sup>14</sup> *Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains*, cit., p. 66, e analogamente in *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, in *Oeuvres*, cit., t. VI, p. 4: « Comme un habile mécanicien ne se contenteroit pas de voir l'extérieur d'une montre, qu'il l'ouvreroit, qu'il en examineroit les ressorts et les mobiles, ainsi un habile politique s'applique à connoître les principes permanens des cours, les ressorts de la politique de chaque prince, les sources des événemens; il ne donne rien au hazard; son esprit transcendant prévoit l'avenir, et pénètre par l'enchaînement des causes jusque dans les siècles les plus reculés; en un mot, il est de la prudence de tout connoître, pour pouvoir tout juger et tout prévenir ».

sofico »; e siccome « un sistema non può uscire che da una sola testa, è dunque necessario che tragga origine da quella del sovrano »<sup>15</sup>.

Conviene sottolineare talune costanti nel pensiero politico di Federico. Innanzi tutto, con l'assunzione rigorosa della sovranità come missione civile, viene affermata la convinzione senza attenuazioni dell'origine umana e convenzionale dell'autorità politica. Correlativamente, viene respinta l'idea non soltanto di una giustificazione *de facto* della sovranità, ossia dell'autorità politica in se stessa, ma anche della sua origine divina. Quest'ultima concezione, anzi, viene apertamente denunciata come fonte di errori e come indiretta autorizzazione ad un esercizio dispotico e tirannico del potere: « ecco l'errore della maggior parte dei sovrani. Essi credono che Dio abbia creato espressamente, con un'attenzione tutta particolare per la loro grandezza, felicità e orgoglio, questa moltitudine di uomini la cui salvezza è loro affidata, e che i loro sudditi non siano ad altro destinati che ad essere gli strumenti e gli esecutori [*ministres*] delle loro sregolate passioni. Dal momento che il principio da cui si parte è falso, le conseguenze non possono che essere negative all'infinito: donde l'amore sregolato per la falsa gloria, il bramoso desiderio di assalire e invadere; donde l'asprezza delle imposizioni fiscali da cui il popolo è oppresso, la pigrizia dei principi, il loro orgoglio, la loro ingiustizia, disumanità, tirannia e vizi simili che degradano la natura umana »<sup>16</sup>. Sulla questione dell'origine della sovranità Federico si allontana quindi, e definitivamente, da una secolare tradizione che aveva ancora sostanzialmente il modello francese di Luigi XIV. L'origine convenzionale della società politica è anche l'origine della sovranità: al concetto classico di patto sociale (come tacita convenzione di tutti i cittadini per mutua sicurezza e utilità), tipico delle teorie politiche giusnaturalistiche, Federico ricorre per giustificare i doveri di chi è governato non meno che quelli di chi governa; ed è semmai da lamentare — egli insiste — come grave lacuna nell'educazione impartita ai giovani, che si trascuri di trattare « un article aussi important » come il concetto di patto sociale<sup>17</sup>. In effetti la sua funzione si rivela essenziale nel garantire piena dignità teorica all'idea federiciana dello Stato, secondo una concezione secolarizzata e laica della società. Lo si vede bene anche nell'*Essai sur les formes*

<sup>15</sup> Cfr. *Testamento politico* del 1752, trad. it. parziale in P. Gaxotte, *Federico II re di Prussia*, cit., pp. 298-9 e 343.

<sup>16</sup> *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, cit., p. 48.

<sup>17</sup> *Lettres sur l'amour de la patrie*, cit., pp. 18, 30 sgg., 50-1. Cfr. anche *Considérations sur l'état présent* ecc., cit., p. 49.



*du gouvernement et sur les devoirs des souverains*, nel quale il concetto di patto sociale svolge l'essenziale funzione di collegare, da un lato, le necessità e utilità degli individui con le leggi dello Stato, e dall'altro i fini eudemonistici ed etico-civili della società con i compiti del sovrano: « questa grande verità, che cioè dobbiamo comportarci verso gli altri come vorremmo che gli altri si comportassero nei nostri confronti, diventa il principio delle leggi e del patto sociale; da ciò nasce l'amore della patria, considerata come il rifugio della nostra felicità. Ma poiché queste leggi non potevano né sussistere né essere poste in esecuzione senza un tutore che se ne occupasse costantemente, ebbero così origine i governi eletti dal popolo e ai quali esso si sottomise. Si comprende bene che la conservazione delle leggi fu l'unico motivo che indusse gli uomini a darsi dei superiori, ed è in ciò la vera origine della sovranità. Chi in tal modo veniva preposto al governo era il primo servitore dello Stato »<sup>18</sup>.

La formula, tipicamente federiciana, del sovrano come « primo servitore dello Stato » e, congiuntamente, il concetto-valore (successivamente sviluppato) di « amore della patria » come fattore di coesione sociale e nazionale, trovano giustificazione nel caratteristico assunto contrattualistico: sicché l'idea illuministica della sovranità come suprema missione civile, e del principe come « primo servitore dello Stato, obbligato ad agire con probità, saggezza e disinteresse, come se ad ogni momento dovesse render conto della sua amministrazione ai cittadini »<sup>19</sup>, tende a identificarsi con il ruolo storico del *roi-philosophe*. L'esercizio stesso della sovranità, nel suo essere concreta azione del *gouvernement*, tende a coincidere con ogni decisione che risulti conforme alla coscienza che Federico ha dei propri doveri. Anche l'immagine del potere e delle opportunità che esso offre di intervenire nella quotidiana realtà degli uomini, sembra configurarsi come una sorta di religione civile, come criterio unificatore del pensiero e della condotta politica del sovrano di Prussia: è questo, in realtà, l'importante elemento di mediazione fra l'astratto momento « antimachiavellico » degli ideali illuministici e le « machiavelliche » esigenze della « ragion di Stato ». Il rispetto delle libertà dei cittadini è un motivo ricorrente negli scritti del re-filosofo; tuttavia in nessuno di questi egli stabilisce come concretamente siano misurabili quelle libertà o, per altro verso, come concre-

<sup>18</sup> *Essai sur les formes de gouvernement* ecc., cit., pp. 59-60.

<sup>19</sup> Ivi, p. 84; cfr. anche il *Testamento politico* del 1752, cit., p. 299.

tamente si possano stabilire limiti all'intervento del potere sovrano. Ma, per l'appunto, ciò è perfettamente conforme ad una concezione assolutistico-illuminata, nella quale si prescinde da ogni dottrina liberale dei limiti costituzionali. Piuttosto qui è da osservare che il *dovere* del sovrano è anche il criterio con cui sono misurabili le libertà dei sudditi; e ciò è perfettamente comprensibile alla luce del principio che unica e medesima è la legge di natura, terrena, umana e razionale, che regola le cose del mondo e la stessa realtà politica. Bisogna comunque convincersi che gli uomini « hanno scelto quello fra loro che hanno ritenuto il piú giusto nel governarli, il migliore nel comportarsi come un padre nei loro confronti, il piú umano nel compatire le loro disgrazie e nel confortarli, il piú coraggioso nel difenderli contro i nemici: il piú saggio nell'evitare di impegnarli inopportuno in guerre distruttive e dispendiose », immune dall'« *ambition démesurée* » e dalla « *lâche négligence des affaires* »<sup>20</sup>. Questa è l'immagine del proprio ruolo che Federico — non senza un certo retorico quanto orgoglioso entusiasmo — si costruisce nel 1736; e nel 1777: « il sovrano sta alla società che governa così come la testa sta al corpo: deve vedere, pensare e agire per la società nel suo complesso, al fine di procurarle ogni vantaggio di cui essa può godere »<sup>21</sup>; e ancora nel 1779: « le buone monarchie, la cui amministrazione è saggia e mite, costituiscono ai giorni nostri un governo che s'approssima piú all'oligarchia che al dispotismo: sono soltanto le leggi a governare »; « il sovrano non è dunque un despota che ha per regola il proprio capriccio, ma dev'essere considerato come se fosse il punto centrale in cui terminano tutte le linee della circonferenza »<sup>22</sup>.

Benché ricorra frequentemente in tutti gli scritti del re di Prussia, e rappresenti un fattore importante di diffusione della concezione federiciana mediante la sua assimilazione anche agli aspetti piú tradizionali della cultura politica dell'assolutismo illuminato, la formula ideologica del « buon governo paterno » non costituisce, tuttavia, un elemento essenziale e veramente portante di quella concezione. Egli scrive, è vero, che « un regno ben governato dev'essere come una famiglia in cui il sovrano è il padre e i cittadini i figli: i beni e i mali sono comuni a l'uno e agli altri, giacché il sovrano non potrebbe essere felice quando i suoi popoli sono miserabili »; e che « del resto, poiché il sovrano è pro-

<sup>20</sup> *Considération sur l'état présent* ecc., cit., pp. 49-50.

<sup>21</sup> *Essai sur les formes de gouvernement* ecc., cit., p. 68.

<sup>22</sup> *Lettres sur l'amour de la patrie* ecc., cit., p. 9.

priamente il capo della famiglia dei cittadini, il padre dei suoi popoli, in ogni occasione deve servire da ultimo rifugio agli infelici, da padre agli orfani, deve soccorrere le vedove... »<sup>23</sup>. Ma il carattere paternalistico dell'autorità sovrana non si sostanzia qui di alcunché di trascendente e non si identifica affatto con quell'*imperium paternale* che Kant avrebbe giudicato (nel 1793) la peggior forma di dispotismo. Piuttosto esso sembra costituire un ideologico complemento all'idea portante del principe come « primo servitore dello Stato » e alla concezione amministrativistica della sua funzione, giacché il sovrano « deve ricordarsi spesso che egli è uomo come l'ultimo dei suoi sudditi: se egli è il primo giudice, il primo generale, il primo amministratore, il primo ministro della società, è tale non per ciò che rappresenta, ma perché assolva i doveri che questi titoli gli impongono »<sup>24</sup>. Ma soprattutto — e non certo in contrasto con questa visione — l'idea del principe come « padre dei suoi popoli » si collega simbolicamente al concetto di « amore della patria » che Federico di Prussia va sempre più ponendo in risalto come fattore coesivo e propulsivo dei valori caratteristici dell'identità nazionale.

La stessa conversione dell'idea di sovrano da « primo servitore dei suoi popoli » a « primo servitore dello Stato » — ripetutamente rilevata anche dal confronto delle varie redazioni dell'*Anti-Machiavel*<sup>25</sup> — sta a significare l'integrazione progressiva dei valori umanitari, affermati dalla cultura illuministica, in un disegno unitario in cui la sovranità del principe si fa protagonista dell'intero processo storico di razionalizzazione, modernizzazione e laicizzazione dello Stato come « patria ». « Questa patria — egli scrive — esiste dunque realmente e non è affatto un'entità di ragione: essa è composta da una moltitudine di cittadini che vivono tutti nella medesima società, sotto le stesse leggi e con gli stessi costumi; e poiché i nostri [del sovrano] interessi e i loro sono strettamente uniti, noi dobbiamo loro il nostro affetto, il nostro amore e i nostri ser-

<sup>23</sup> Rispettivamente *Lettres* ecc., cit., p. 10, e *Essai* ecc., cit., pp. 85-6. Sulla fondazione nel 1775 in Prussia di un istituto regio generale per l'assistenza alle vedove e sulle linee essenziali della politica assistenziale prussiana fra Settecento e Ottocento, si veda O. Hintze, *Il ceto dei funzionari*, in *Stato e società*, cit., pp. 194-5.

<sup>24</sup> *Essai*, cit., pp. 83-4.

<sup>25</sup> Cfr. anche F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit., p. 316; e E. Walder, *Aufgeklärter Absolutismus und Staat* ecc., cit., pp. 165-6.

vizi »<sup>26</sup>. È agevole comprendere come l'idea di patria sia formulata qui in un'ottica culturale tipicamente illuministica e venga giustificata e sostanziata mediante argomentazioni caratteristiche dell'assolutismo illuminato: ogni cetto, ogni categoria, ogni individuo deve contribuire, per quanto gli compete, al perfezionamento del ruolo in cui ha scelto di operare o, meglio, a cui è destinato; sicché « tout citoyen pensant ainsi, travaille alors pour le bien public. Les différentes branches réunies et conspirant au même but font naître la félicité des Etats, le bonheur, la durée et la gloire des empires »<sup>27</sup>. Né deve trarre in inganno — almeno a questo proposito — la critica che Federico muove agli *encyclopédistes* per aver essi « gettato tutto il ridicolo che hanno potuto sull'amor di patria così tanto esaltato dall'antichità » e per aver ridotto l'idea di patria a « une idée creuse de quelque législateur qui a créé ce mot pour gouverner des citoyens »; egli non rinnega infatti il principio tutto illuministico che « il saggio è cittadino dell'universo » e, con ciò, il cosmopolitismo delle idee e della stessa cultura delle *lumières*<sup>28</sup>. Tuttavia una riduzione senza residui della « ragione politica » alla prospettiva politico-intellettualistica suggerita dalla *raison philosophique* contrasta con il rigoroso criterio della sua etica civile e con l'immagine della responsabilità connessa con il proprio ruolo storico. Sicché, piú che a certi atteggiamenti radicali dei *philosophes*, Federico si sarebbe sentito certamente piú vicino a quelli di una diffusa pubblicistica politica di matrice giusnaturalistica, di cui ad esempio Eméric de Vattel avrebbe, su questo punto, espresso efficacemente la sintesi scrivendo (nel 1758) che, in sostanza, il modo migliore di rappresentare concettualmente il termine « patria » è di intenderla come « lo Stato di cui si è membri »<sup>29</sup>. Nella polemica contro certa *philosophie* pareva dargli man forte perfino l'*Encyclopédie*, che all'Articolo « Patrie » sembrava accarezzare da un lato il modello patriarcalistico della società politica, mentre dall'altro escludeva che si potesse parlare di patria « sous le joug du despotisme » e in generale « dans les états qui sont asservis ». Ma una volta esclusi i regimi dispotici, per il resto la *patrie* stava a significare « la véritable expression du bonheur » e in definitiva l'obbedienza alle leggi civili, espressione del *bien public*: « des citoyens corrompus sont toujours prêts

<sup>26</sup> *Lettres*, cit., p. 54.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 52 sgg.

<sup>29</sup> E. de Vattel, *Le droit des gens* ecc., cit., L. I, cap. XI, par. 122.

à déchirer leur pays, ou à exciter des troubles et des factions si contraires au bien public »<sup>30</sup>.

All'idea di patria ricorreva anche Voltaire quando sosteneva (in una lettera del 1765 ad Helvétius) che « è nell'interesse del re, è nell'interesse dello Stato che i *philosophes* governino la società. Essi ispirano l'amore della patria, mentre i fanatici vi portano il disordine »<sup>31</sup>. E benché Voltaire non mancasse di svelare nel concetto stesso di amor di patria come « bene pubblico » quel « miscuglio di amor proprio e di pregiudizi per cui il bene della società costituisce la più grande delle virtù », e al proposito osservasse che ciò « che importa è che questo vago termine di *pubblico* faccia una profonda impressione »<sup>32</sup>, tuttavia Federico ne coglieva realisticamente l'efficace funzione di amalgama di elementi diversi per un fine unitario, traducibile all'occorrenza nei termini della politica di potenza, ma non a questa deliberatamente mirato e tantomeno con questa esclusivamente coincidente. Che in tal modo egli toccasse una corda sensibile al comune sentimento, è dimostrato dalla non trascurabile influenza che egli ebbe a esercitare sulla letteratura (non solo tedesca) di carattere illuministico e insieme patriottico<sup>33</sup>. In ogni caso (a prescindere dall'ambiguità con cui il pensiero politico tedesco della posterità può aver recepito il modello federiciano) non era certo per questa via che egli poteva esser considerato l'iniziatore del militarismo prussiano<sup>34</sup>. Vi è piuttosto, in Federico, il comune sentire del secolo illuminato che non rinuncia a coniugare il termine-concetto di patria, come specificità e continuità dei costumi di un popolo, con l'altrettanto insopprimibile esigenza cosmopolitica di una comune civiltà europea, nella quale sembrano riconoscersi, accomunati dall'ottimistica prospettiva della pubblica felicità e di una tranquilla sicurezza in tutta Europa, non soltanto le *élites* del pensiero dei Lumi, ma anche le dichiarazioni degli stessi sovrani illuminati. Nell'idea che patria e cosmopolitismo europeo possano compenetrarsi Federico è piuttosto vicino al pensiero di Montesquieu e di

<sup>30</sup> Cfr. in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 3<sup>a</sup> ediz., Livourne, t. XII (1774), pp. 161 e 163.

<sup>31</sup> Cit. in A. Soboul, *Feudalesimo e Stato rivoluzionario. I problemi della Rivoluzione francese*, trad. it. Napoli 1973, pp. 62-3.

<sup>32</sup> Cfr. *Pensieri sul governo*, in Voltaire, *Scritti politici*, cit., p. 446.

<sup>33</sup> Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, vol. e t. citt., p. 147.

<sup>34</sup> In questo senso sono da condividere le considerazioni svolte da G. Ritter, *Federico il Grande*, cit., al capitolo conclusivo.

Voltaire che a quello di Rousseau, nel quale è stato semmai sottolineato il dissidio tra cosmopolitismo illuministico e patria come « a n i m a nazionale », come « v o l o n t à di ... accentuare le particolarità, le diversità » delle individualità nazionali<sup>35</sup>. In Federico, comunque, la *patrie* diviene l'espressione concreta della sovranità, lo Stato medesimo, la realtà storica in cui si misurano i doveri di chi vive e opera nella società. Ma l'idea di patria non si sottrae mai al principio dell'utilità come criterio regolatore degli obblighi degli individui: « in qualità di membri della patria dobbiamo impiegare tutti i nostri talenti per esserle utili; dobbiamo amarla sinceramente perché è la nostra madre comune; e se il suo vantaggio lo richiede dobbiamo sacrificarle i nostri beni e la nostra vita »; « la patria infatti condanna i cittadini che le sono inutili, perché essi costituiscono un carico gravoso. Per una tacita convenzione ogni membro deve contribuire al bene di quella grande famiglia che è lo Stato »<sup>36</sup>.

Il principio dell'utilità, che si conferma elemento portante nel progetto federiciano di integrazione sociale e civile, del quale l'*amour de la patrie* diviene ad un certo punto addirittura il simbolo, sorregge del pari la teoria morale del sovrano di Prussia: i concetti illuministici di utilità e di felicità pubblica costituiscono il fondamento e, ad un tempo, il punto di raccordo tra la filosofia morale e la filosofia politica. Naturalmente Federico non elabora un'etica nuova e le sue considerazioni di filosofia morale non sono che collegamenti e integrazioni di concetti provenienti dalla tradizione del giusnaturalismo razionalistico e laico, confluiti nella cultura delle *lumières*. Ma è caratteristico lo sforzo intellettuale che egli compie per giustificare teoricamente il suo disegno politico unitario e complessivo, al fine di assicurarsi in tal modo il consenso dell'opinione pubblica *éclairée*, sia all'interno che al-

<sup>35</sup> Si veda in particolare F. Chabod, *L'idea di nazione*, cit., pp. 109, 129, 131, ecc. Sui caratteri « europei » del sentimento civile nel cosmopolitismo illuministico cfr. ancora F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., cap. IV e pp. 161 sgg. Sulle origini moderne e settecentesche dell'idea di nazione cfr. C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit. Sulla diffusione della morale sociale e patriottica in Francia cfr. ancora D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, cit., pp. 258 sgg. Per la Germania si vedano soprattutto le pagine dedicate a Herder da C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit., pp. 193 sgg. In generale, sul rapporto fra patriottismo e cosmopolitismo, si veda Th. Ruysen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, cit., t. II, pp. 333 sgg., e t. III, pp. 14 sgg.

<sup>36</sup> *Dialogue de morale à l'usage de la jeune noblesse*, in *Oeuvres*, cit., t. II, pp. 366 e 385.

l'estero. Che « la virtù *sia* il legame piú saldo della società e la fonte della tranquillità pubblica » è infatti un motivo certo non nuovo, comunque ricorrente non nelle sole concezioni assolutistiche; ma qui la « virtù » risponde agli imperativi di un'etica razionale, esclusivamente umana e terrena, che prescinde da ogni possibile riferimento trascendente: si tratta infatti di « una felice disposizione dello spirito che ci induce ad assolvere i doveri sociali per il nostro proprio vantaggio »<sup>37</sup>. Già in questa definizione l'obbiettivo risulta chiaro: si tratta di dimostrare che non vi può essere contrasto fra etica individuale ed etica sociale, perché falso è l'assunto secondo cui vi sarebbe contrasto fra interesse privato e interesse pubblico. Basterebbe che l'uomo — egli dice — si affidasse alla ragione per convincersi immediatamente di tutto questo; ma « l'homme en général est né plus sensible que raisonnable » e « il proprio interesse è, fra tutti gli argomenti, il piú forte e il piú convincente »; inoltre « gli uomini riducono tutto a se stessi; si collocano in un centro nel quale terminano tutte le linee della circonferenza »<sup>38</sup>. Bisogna perciò individuare un principio che non sia in contrasto con i dati dell'esperienza (« les biens de ce monde... auront sans contredit la préférence sur les biens imaginaires ») e al tempo stesso possa « provare agli uomini che è nel loro vero interesse essere buoni cittadini, buoni padri, buoni amici, in una parola possedere tutte le virtù morali »: « questo principio così potente è l'amor proprio, custode della nostra conservazione, artefice della nostra felicità, fonte inesauribile dei nostri vizi e delle nostre virtù, principio nascosto di tutte le azioni degli uomini »<sup>39</sup>. Naturalmente i moventi, « les ressorts » dell'*amour propre* non si riducono ai meri elementi passionali ed egoistici, ma sono, per l'appunto, i fattori tipici di un'etica della razionalizzazione sociale e utilitaria, caratteristica del giusnaturalismo illuministico: l'amore della vita e della propria conservazione, l'aspirazione alla felicità materiale, il timore del biasimo e del disonore, il desiderio della stima e della gloria, e infine una forte inclinazione per tutto ciò che si giudica vantaggioso<sup>40</sup>.

Attraverso le linee della filosofia morale si va così configurando

<sup>37</sup> *Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale* (1770), in *Oeuvres*, cit., t. II, p. 271; *Dialogue de morale ecc.*, cit., p. 365.

<sup>38</sup> *Essai sur l'amour propre*, cit., pp. 275, 278, 289.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 276-8.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 277-8; cfr. anche *Testamento politico* del 1752, cit., p. 294.

anche l'antropologia sociale federiciana, mediante i concetti-valori di reputazione, gloria, ambizione ed emulazione. La reputazione è l'immagine di se stesso che ognuno offre non solo ai contemporanei ma anche alla posterità; essa dipende dal modo in cui l'individuo opera e non è affatto condizionata, in maniera esclusiva, da eventi e circostanze eccezionali: perché se è vero che « l'amore della vera gloria è il principio delle azioni eroiche », è anche vero che esso si rivela, nondimeno, come il principio « di tutto ciò che si fa di utile nel mondo »<sup>41</sup>. Benché la virtù possa essere amata, desiderata e praticata di per se stessa, « ciò tuttavia non deve obbligarci a condannare i beni che il motivo della gloria procura, quale che sia il movente »<sup>42</sup>. Il sentimento della gloria e il concetto di virtù assumono quindi un valore eminentemente pratico e operativo, volto alle concrete cose del mondo e alle relazioni sociali, orientato al miglioramento del genere umano e alla sua felicità materiale. Si comprende perciò come, nel sistema teorizzato da Federico di Prussia e organizzato su una rigorosa (benché non necessariamente rigida) distribuzioni di compiti e di funzioni, i motivi dell'ambizione e dell'emulazione debbano rappresentare un importante fattore di ordinato sviluppo sociale. Contrariamente alle apparenze, nell'antropologia sociale federiciana non è l'ambizione a giocare il ruolo preminente nella gerarchia dei moventi (degli *aiguillons*, com'egli li chiama) che spronano gli uomini all'esecuzione dei loro doveri; o meglio, non l'ambizione in quanto distinta dall'*amour de la gloire*, oppure semplicemente dal « *désir de se distinguer du reste des humains par des actions vertueuses* »<sup>43</sup>. Ciò è vero anche per i sovrani e in genere per tutti coloro che hanno responsabilità di governo: perché è sí « necessario che i principi abbiano ambizione, ma questa deve essere saggia, misurata, illuminata dalla ragione »<sup>44</sup>. L'*ambition* sembra dunque perdere ogni significato che la possa ricondurre al dominio delle mere passioni per diventare invece una pura espressione della ragione utilitaria. E nonostante ciò Federico — si noti, decenni dopo l'*Anti-Machiavel* — nega, ad esempio, che essa (non diversamente dall'*amour de la gloire*) possa costituire un motivo sufficiente a giustificare la guerra, esclusiva ragione per

<sup>41</sup> *Discours sur les satiriques*, in *Oeuvres*, cit., t. II, pp. 224-5.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 225-6.

<sup>43</sup> *Discours sur la guerre*, in *Oeuvres*, cit., t. II, pp. 246-7.

<sup>44</sup> *Testamento politico* del 1752, cit., p. 323.



impegnarvisi essendo *l'amour de la patrie* come *amour du bien public*<sup>45</sup>.

Piuttosto è l'emulazione a venir privilegiata rispetto all'ambizione — da cui va ben distinta — perché mentre non si può sempre evitare che la seconda si stravolga nella sua accezione irrazionale e divenga una passione « qui donne dans des excès et touche de près au vice », l'emulazione invece è sempre « une vertu qu'il faut rechercher » e che meglio e più d'ogni altro movente induce i cittadini d'ogni ceto all'adempimento dei loro doveri: al punto da poterla definire come « l'ame des plus belles actions, tant militaires que civiles », che « ne veut devoir son élévation qu'à la seule vertu jointe à la supériorité des talens »<sup>46</sup>.

C'è una profonda coerenza fra l'esaltazione dell'*émulation* e il riconoscimento della « superiorité des talens »; e, ancora, fra questi due elementi e il modello politico-sociale rigorosamente ordinato che Federico di Prussia teorizza. La preminenza del merito individuale non viene mai posta in dubbio: la *naissance* non deve « l'emporter sur le mérite »<sup>47</sup>. Né può dirsi in contrasto con questo assunto la considerazione che « ne pas rendre à la naissance ce qui lui est dû, n'est point l'effet d'une liberté philosophique, mais d'une vanité bourgeoise et ridicule »<sup>48</sup>. Qui non è in discussione l'individualismo tipico della tradizione giusnaturalistico-illuministica, bensì, nell'ottica federiciana della maturità, la possibilità stessa della *philosophie* di tradursi immediatamente in programma politico globale concretamente operante, senza che ciò comporti necessariamente una rivoluzione profonda dell'ordine sociale. Sarebbe del resto assai difficile negare che l'idea federiciana di « virtù », e soprattutto di « onore », quale si riscontra in tutti i suoi scritti, si accordi sostanzialmente (nell'intento laico e tollerante, utilitaristico e rinnovatore) con ciò che al proposito si leggeva nell'*Encyclopédie*<sup>49</sup>. L'etica mondana e

<sup>45</sup> *Discours sur la guerre*, cit., p. 247.

<sup>46</sup> *Dialogue de morale*, cit., p. 375.

<sup>47</sup> *Sur l'éducation. Lettre d'un Genèveois à Monsieur Burlamaqui, professeur à Genève*, cit., p. 354.

<sup>48</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, in *Oeuvres*, cit., t. II, p. 313. Benché pubblicato anonimo, l'*Essai* era uscito dalla penna del barone d'Holbach.

<sup>49</sup> Cfr. *Encyclopédie*, ediz. cit., t. VIII (Art. « Honneur »), pp. 261-3 e t. XVII (Art. « Vertu »), pp. 170-6. In particolare all'articolo « Honneur » si leggeva (p. 263) che « dans une monarchie, celui de tous les gouvernemens qui réforme le plus aisément ses abus et ses moeurs sans changer de nature, le législateur voit le mal, tient le remède et en fait usage ».

utilitaria, la virtù civile, l'emulazione, il merito individuale portano alla configurazione di un modello integrato di società (com'è appunto quello dell'assolutismo illuminato) non statico, ma animato da una logica pacifica — ancorché disincantata e guardinga — di riforma, quale può dispiegarsi soprattutto nei programmi di una politica interna suggerita e guidata da quei pochi spiriti eletti a cui non fa difetto né la ragione illuminata, né la saggezza che deriva dalla concreta esperienza delle cose, né la coscienza profonda dei propri doveri. Fra quei pochi, ovviamente, Federico non tralascia mai di proporsi ad esempio<sup>50</sup>.

Ma, insomma, tra i valori e le idee-forza che qualificano l'antropologia sociale del sovrano di Prussia, non v'è nulla che consenta anche indirettamente di giustificare — non diversamente pensava Voltaire — « un grand changement », un radicale mutamento dell'ordine consolidato dalla tradizione e dalla storia politica della società tedesca<sup>51</sup>. Piuttosto, al cauto e misurato intervento riformatore, messo in opera dalla macchina dello Stato e dal potere assoluto che presiede al suo movimento, deve corrispondere appunto (o deve essere indotto) un comportamento collettivo ispirato a valori che esaltino il significato dell'unità statale e dell'integrazione sociale, riducano a dimensioni controllabili le manifestazioni non conformi e pieghino al progetto assolutistico-illuminato le sollecitazioni e le suggestioni della *philosophie*. A questo progetto ogni componente, ogni elemento è chiamato a dare il contributo richiesto, conformemente alla propria natura e all'effettivo rilievo assunto nel quadro complessivo. Non soltanto l'apparato militare e quello burocratico-amministrativo<sup>52</sup>, ma le stesse organizzazioni religiose, ad esempio, sono chiamate a sostenere il disegno politico-sociale federiciano, posto che il

<sup>50</sup> Tanto più che, tra l'altro, « negli Stati monarchici tutti hanno lo sguardo rivolto al sovrano. Il pubblico segue i suoi gusti e si comporta conseguentemente all'esempio ch'egli dà loro » (*Testamento politico* del 1752, cit., p. 345).

<sup>51</sup> Sulla sostanziale estraneità di una prospettiva sociale e politica di mutamento radicale non solo in Federico di Prussia, ma anche in Voltaire, si veda K. Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, cit., pp. 144-5; nonché H. Reinalter, *Der Revolutionsbegriff in der französischen Aufklärung*, cit.

<sup>52</sup> In particolare, sui caratteri dell'organizzazione burocratico-amministrativa rispetto ai principi di governo di Federico (anche in confronto con le direttive impresse da Federico Guglielmo I), è ancora da vedere W. L. Dorn, *The Prussian Bureaucracy in the Eighteenth Century*, in « *Political Science Quarterly* », voll. XLVI (n. 3, settembre 1931, pp. 403-423) e XLVII (nn. 1 e 2, marzo e giugno 1932, pp. 75-94 e 259-273); e soprattutto H. Rosenberg, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: the Prussian Experience 1660-1815*, cit.

valore determinante della *vertu* e dei *bonnes moeurs* « n'interesse pas moins la religion que l'Etat »<sup>53</sup>.

Il non lasciare nulla al caso, il poter contare nella maggiore misura possibile sulla prevedibilità dei comportamenti e sullo sviluppo degli eventi è una delle costanti più caratteristiche delle riflessioni politiche e delle preoccupazioni di governo di Federico di Prussia. Anche per questo — com'egli dice — « la science du gouvernement est une science à part; pour en parler congrûment il faut en avoir fait une longue étude »<sup>54</sup>. Uno studio, si capisce, bene attento alle forze reali con cui ci si misura e alle loro vere proporzioni, alle effettive condizioni in cui si interviene, alla natura dei fattori che agiscono. Non si può dunque ignorare il dato di fatto che « le clergé forme un corps considérable dans l'Etat et que les philosophes sont des particuliers isolés »; che talvolta « les préjugés sont la raison du peuple »; che « c'est le peuple superstitieux qui enchaîne le monarque jusque sur le trône »; e che perciò « le prince ne peut toucher au culte établi qu'avec dextérité et délicatesse »<sup>55</sup>. Il vero dissidio allora non è tra *raison philosophique* et *raison d'Etat*, ma tra ragione filosofica e una ragione politica quale può essere propria di ogni regime; e soprattutto, dal punto di vista di Federico, fra la pretesa della prima di tradursi immediatamente nella seconda e l'impossibilità della seconda di operare esclusivamente secondo le categorie della prima senza, con ciò, negare se stessa. A ben considerare, non viene affatto trascurato il valore dell'illuministico progetto di emancipazione delle coscienze mediante la ragione critica; ma viene denunciata la « vanité de l'esprit philosophique » quand'esso voglia prescindere dall'esperienza storica<sup>56</sup> e rifiutarsi di comprendere che se il principe « en veut à l'édifice de la superstition, il faut qu'il y aille à la sape », mentre « il risqueroit trop s'il entreprenoit de l'abattre ouvertement »<sup>57</sup>. Bisogna dunque procedere con moderazione e cautela, con equilibrio e mezzi realisticamente adeguati allo scopo, tenendo conto, fra l'altro, che pro-

<sup>53</sup> *Essai sur l'amour propre*, cit., pp. 285-6.

<sup>54</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., p. 316; analogamente in *Discours sur les satiriques*, cit., pp. 220-3; e nel *Testamento politico* del 1752, cit., p. 286 (ma si veda come l'uniformità della condotta e la prevedibilità del comportamento si convertano in valori negativi nei rapporti politici internazionali: ivi, p. 314).

<sup>55</sup> *Examen* ecc., cit., pp. 298, 315-6.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 297-8 e 316: « il faut se défier des spéculations théoriques, elles ne soutiennent pas le creuset de l'expérience ».

<sup>57</sup> Ivi, p. 316.

prio l'azione di governo federiciana non può contraddire il principio e la pratica dell'illuministica tolleranza.

Insomma, anche per il *roi-philosophe* è necessario emancipare le coscienze, educare i cittadini alla ragione, diffondere i lumi contro le irrazionalità del passato e della tradizione. Ma la scelta dei mezzi, dei modi e dei tempi di intervento nella sfera pubblica è prerogativa esclusiva del potere assoluto del sovrano, a cui vanno dati consenso e fiducia<sup>58</sup>. Perciò è da riguardarsi come un attentato non solo all'autorità politica, ma anche allo stesso progetto illuministico di emancipazione del popolo, ogni tentativo della *philosophie* di distrarre il consenso del « monde peu instruit » dai programmi del *gouvernement*: « se il popolo fosse saggio potrebbe ridersene dei libelli d'ogni genere; ma questi scritti indegni costituiscono un male reale », difficile da estirpare e da cui « traggono origine pregiudizi spesso pericolosi per gli stessi monarchi »; sicché « bisogna dire la verità con discrezione, mai a sproposito, e scegliere soprattutto il momento più adatto per dirla »<sup>59</sup>. Il sovrano assoluto resta così il primo giudice di ogni opportunità e necessità. L'interprete insindacabile del corso della realtà e della storia (perché solo « il tribunale della storia » potrà dire se la volontà di « coloro che durante la loro vita sono al di sopra delle leggi in virtù del sovrano potere » sarà stata dispotica oppure illuminata e gloriosa<sup>60</sup>), l'amministratore supremo, insomma, della felicità terrena dei sudditi.

Non viene abbandonato l'elemento individualistico che costantemente agisce, in modo latente o manifesto, nella concezione federiciana; e in generale non viene mai messo in questione il diritto naturale di ciascuno di ricercare la felicità come meglio desidera. Viene invece combattuta l'idea che l'immagine di felicità che ciascuno privatamente si costruisce possa valere come criterio pubblico: il *bonheur* individuale è una variabile e non può valere da regola certa e universale<sup>61</sup>. Benché in una prospettiva storica e intellettuale differente, fortemente connotata dalla dinamica illuministica ed in particolare dalla funzione politica dell'opinione pubblica, Federico sembra tuttavia rinnovare la conclusio-

<sup>58</sup> *Discours sur les satiriques*, cit., pp. 222-3.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 217-8; *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., pp. 311, 303; cfr., in generale, anche *Discours sur les libelles*, in *Oeuvres*, cit., t. II, pp. 227-238.

<sup>60</sup> *Discours sur les satiriques*, cit., pp. 222-4.

<sup>61</sup> *Essai sur l'amour propre*, cit., pp. 280 sgg. Sull'idea di *bonheur* indagata in chiave soggettivistica cfr. R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit.

ne a cui era approdata, un secolo e mezzo prima, la riflessione scettica di Montaigne, al quale sembrava « tre-inique de vouloir sousmettre les constitutions publiques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantaisie », giacché « la raison privée n'a qu'une jurisdiction privée »<sup>62</sup>. Pertanto è sempre e soltanto la ragione che, mediante il contenimento delle passioni, guida invariabilmente alla tranquillità pubblica e alla felicità comune; ma è pur sempre l'autorità assoluta del sovrano a farsi esclusiva interprete del segreto disegno politico-universale della ragione. Non v'è dubbio che Federico di Prussia sia profondamente convinto di tutto questo e senta drammaticamente il peso dei doveri che discendono dal suo compito, cioè dall'esercizio del potere assoluto nell'interesse generale dello Stato come unica « ragione politica ».

Nel 1736 una sorta di ottimismo razionalistico e illuministico guidava la mano del giovane principe quando scriveva che « l'esprit de l'homme, et les passions qui le gouvernent, sont toujours les mêmes; il faut donc nécessairement qu'il en résulte toujours les mêmes effets »<sup>63</sup>. La prospettiva sembrava delinearci all'insegna della prevedibilità dei fenomeni, degli eventi e del comportamento degli uomini; così l'intervento del *gouvernement* poteva ben assumersi come il momento applicativo di una *science*: di una scienza, beninteso, non distinguibile e non disgiungibile dalla *prudence*, perché « il est de la prudence de tout connoître, pour pouvoir tout juger et tout prévenir »<sup>64</sup>. Nella più tarda esperienza politica federiciana sembra invece accentuarsi la funzione propositiva del potere sovrano, quasi che il suo compito di interprete della ragione pubblica risponda necessariamente a un imperativo utilitario e morale ad un tempo. Per quanto riguarda l'obbiettivo eudemonistico comune a tutti i cittadini, « non si tratta dunque che di presentare loro i veri beni e farne loro conoscere il valore; di saper manovrare le loro passioni, opponendo un'inclinazione all'altra per ricavarne vantaggio in favore della virtù »<sup>65</sup>. La felicità individuale rimane pur sempre preo-

<sup>62</sup> Montaigne, *Essais*, I, XXIII, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 151 (cfr. A. M. Battista, *Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, cit., p. 51).

<sup>63</sup> *Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*, cit., p. 35; e cfr. pure p. 34: « l'esprit des hommes est le même dans tous les pays et dans tous les siècles; ils ont à peu près les mêmes passions; leurs inclinations ne diffèrent presque en rien ».

<sup>64</sup> Ivi, p. 4.

<sup>65</sup> *Essai sur l'amour propre*, cit., p. 289.

gativa esclusiva di ogni singolo, ma il raggiungimento della felicità pubblica non è un evento automatico, perché il mondo non è l'immagine di tutte le perfezioni e il potere pubblico non può dichiarare la propria astensione di fronte a questo progetto eudemonistico, come « si le peuple étoit sensé », o come se ragione e passioni, bene e male, non si trovasse mescolati ovunque<sup>66</sup>. È necessario quindi che il potere sovrano orienti gli individui non già con prescrizioni tanto vincolanti quanto immotivate, bensì col far loro apprezzare i valori civili e sociali del *mérite* e della *vertu* mediante l'*amour propre*, in particolare guidando, controllando ed equilibrando i rapporti scambievoli degli egoismi, degli interessi e delle aspirazioni individuali: « manovrare avvedutamente i diversi moventi dell'amor proprio, ricondurre tutti i vantaggi delle buone azioni a chi ne è l'autore, è la maniera di fare di questo fattore del bene e del male l'agente principale del merito e della virtù »<sup>67</sup>.

Il carattere propositivo e « provvidenzialistico » dei compiti del sovrano<sup>68</sup>, quale necessariamente discende da una concezione siffatta della natura dell'uomo, delle relazioni interindividuali e della funzione del potere pubblico, ha indotto a vedere in Federico il perfezionatore di quella teoria prussiana dello Stato, e della subordinazione a questo della « società civile », che sarebbe stata accolta e sviluppata da Hegel nel secolo successivo<sup>69</sup>. Ma il proposito di fare di Federico di Prussia un precursore dello Stato etico hegeliano contrasta con le matrici giusnaturalistiche della sua filosofia politica, oltre che con i caratteri illuministici della sua cultura. Nella politica della religione, nella politica della cultura, nella politica del diritto, il razionalismo utilitaristico e l'orientamento riformatore di Federico di Prussia manifesta un'intima, profonda coerenza con il quadro delle idee e dei valori dell'illuminismo, a tal punto da assumerne anche le interne dissonanze e disarmonie. E non v'è bi-

<sup>66</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., p. 296; *Discours sur les satiriques*, cit., pp. 217-8. Nella folta schiera dei « denigratori dell'uomo », L. G. Crocker (*Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, cit., p. 260) annovera anche Federico di Prussia, addirittura fra gli autori della linea Hobbes-Pufendorf.

<sup>67</sup> *Essai sur l'amour propre*, cit., p. 290.

<sup>68</sup> Sull'utilitarismo provvidenzialistico e « invadente » dello Stato federiciano ha insistito C. Antoni (*La restaurazione del diritto di natura*, cit., pp. 207-212), che ne ha sottolineato criticamente l'estraneità rispetto alla concezione kantiana (e si veda anche *La lotta contro la ragione*, cit., pp. 181 sgg.).

<sup>69</sup> L. Levy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne, 1700-1848*, cit., pp. 98 e anche 111-9.

sogno di ricordare quanto poco — e non per ragioni prudenziali o strumentali — questa coerenza fosse messa in discussione, nella sua sostanza, dalla maggior parte degli illuministi di tutta Europa, al di qua e al di là delle Alpi, del Reno e dell'Oder; né quanto, in un'Europa che « si scaldava il sangue pro o contro Federico », la creazione di questo « mito europeo » — com'è stato definito <sup>70</sup> — dovesse proprio all'opinione pubblica illuminista.

Che poi, per proprio disegno, nella sua *Filosofia della storia* Hegel riscoprisse il modello statuale federiciano al fine di esaltarne, nelle caratteristiche tedesche e prussiane, il significato e la funzione storica, non deve certamente stupire. « Il fatto che lo Stato sia divenuto pensante è opera dell'illuminismo giusnaturalistico », avrebbe scritto Hegel collocando, com'è noto, la figura del re-filosofo nel punto culminante di tutto quel processo ideale-storico; precisando quindi che « da questo punto di vista Federico II è una personalità storico-mondiale. Egli può essere designato come il sovrano col quale entra nella realtà la nuova epoca storica, in cui il vero interesse dello Stato ottiene la sua universalizzazione e la sua giustificazione suprema ». E ancora: « egli dev'essere messo in rilievo soprattutto perché ha colto, pensando, il fine universale dello Stato, e perché fu il primo dei sovrani che nello Stato tenne fermo l'universale, che ebbe sempre di mira, come principio ultimo, il bene dello Stato, e che non permise che avesse più valore il particolare, quando fosse in contrasto col fine dello Stato » <sup>71</sup>. In tutto questo è certamente riconoscibile la concezione del sovrano prussiano, attraverso la marcata esaltazione del senso dello Stato che le è peculiare; e nondimeno qui il « modello » federiciano è già assorbito nel potente disegno filosofico-politico di Hegel e piegato alla necessità della logica ricostruttiva della hegeliana filosofia della storia. Lo si nota in modo evidente in quelle pagine della *Filosofia del diritto* che trattano, appunto, dello Stato: nelle quali l'idea statuale di Federico ha ormai assunto, apparentemente senza contrasto, il volto e le concrete caratteristiche che contraddistinguono lo Stato prussiano nel quadro del peculiare costituzionalismo tedesco del XIX secolo, sostanzialmente estraneo all'esperienza politica e intellettuale di Federico il Grande. E però in altre, e ben pre-

<sup>70</sup> Cfr. E. Sestan, *Fridericus rex*, in *Europa settecentesca ed altri saggi*, cit., pp. 51-2.

<sup>71</sup> G. G. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, vol. IV, 1963, pp. 194-7.

cedenti, pagine hegeliane del 1801, è criticato ogni modello statale « il cui principio *sia* il macchinismo universale », l'idea (anzi, il « pregiudizio fondamentale ») che « lo Stato sia una macchina con una sola molla la quale comunica il movimento a tutto il resto del meccanismo senza fine », la pretesa intelligenza e « perfezione con cui, in una macchina, tutto procede con movimento uniforme, secondo un attentissimo calcolo e in vista di fini piú savi », nella convinzione che la stessa « gerarchia ispirata alla macchina, altamente competente e votata a nobili fini, non dimostra nessuna fiducia ai cittadini da lei amministrati, e non se ne può quindi attendere alcuna »<sup>72</sup>. Qui è chiaro che il bersaglio polemico resta soprattutto — sia pure accanto agli scritti politici del primo Fichte e alle conseguenze amministrative della Rivoluzione francese — l'onniprovvidente « stato di polizia » dell'assolutismo illuminato, la razionalistica « macchina » sociale e statale prodotta dall'esperienza intellettuale del giusnaturalismo assolutistico-illuministico. Sicché l'ironia critica che traspare da questi passi hegeliani della *Costituzione della Germania* sarebbe dovuta apparire rivelatrice della difficoltà di collegare intimamente, e quasi senza soluzione di continuità, la filosofia politica di Federico di Prussia con quella organicistica e romantica di Hegel.

E tuttavia Friedrich Meinecke, tracciando in forte rilievo la drammatica figura di questo sovrano, riteneva ancora di poter cogliere nella dimidiata realtà di Federico filosofo e principe, « il trapasso da un'ideologia umanitaria e morale della politica di potenza a quella ideologia politico-storica della politica di potenza, che è stata perfezionata soprattutto nella Germania del XIX secolo », pur ammettendo che « in Federico quell'ideologia umanitaria rimase viva accanto a questa, fino alla morte »; sicché « la Prussia non divenne semplicemente uno stato di potenza, ma per opera di Federico fu indirizzata per la via dello stato costituzionale e dello stato di cultura »<sup>73</sup>. Quando però si rinunci a cogliere in Federico il simbolo non tanto dell'eterno dissidio fra *ethos* e *cratos* (benché in lui la consapevolezza della scissione dualistica, ben presente alla sua coscienza critica di « filosofo », non trascenda la storia del suo tempo, nella quale viene infatti compiutamente compresa e in un certo senso risolta), quanto di una sorta d'irriducibile contrasto tra la filosofia

<sup>72</sup> G. F. W. Hegel, *La costituzione della Germania*, in *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di C. Cesa, Torino 1972, pp. 30 sgg.

<sup>73</sup> F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, cit., pp. 317-8 e anche 290.



umanitaria dell'illuminismo e la ragion di Stato nell'accezione assunta dall'« ideologia politico-storica della politica di potenza », allora l'esperienza del sovrano di Prussia non può risultare sostanzialmente diversa da quella di tutta la cultura politica del suo tempo.

Né è a credere che la sua peculiare posizione di potere abbia di per sé generato e alimentato una concezione etico-politica critica e addirittura alternativa rispetto alla linea assolutistico-laica del giusnaturalismo razionalistico e illuministico. Federico il Grande rappresenta drammaticamente, nella complessità dei suoi elementi dialettici, l'istanza assolutistica che pervade la cultura politica illuministica; e la porta alle estreme conseguenze, tanto più avvertibili quanto più misurabili nei termini della concreta realtà storica. Il « dispotismo illuminato » che, come perfezionamento illuministico della ragion di Stato, « muovendo dal modello di Federico intraprese la sua marcia trionfale attraverso l'Europa »<sup>74</sup>, trova in questo « modello » non già la sua prima e originale espressione teorica, ma la peculiare manifestazione di un'esigenza a cui buona parte della cultura dei lumi era indubbiamente sensibile. Il favore accordato da molti illuministi all'assolutismo illuminato federiciano non sta solo a significare che il *roi-philosophe* era un efficacissimo propugnatore e banditore della sua praticabilità, ma sta anche a documentare l'alto grado di permeabilità di gran parte della cultura illuministica all'idea che « polizia » e lumi costituissero aspetti integrabili e omogenei della realtà politica. Sicché non può dirsi propriamente una limitazione (o addirittura una contraddizione) delle idee dell'assolutismo illuminato il fatto che « l'attuarsi in lui di queste idee era e rimase affare dei singoli stati e non creò una nuova solidarietà fra gli stati », e che così « l'universalismo dell'illuminismo nutrì dunque il particolarismo dello stato »<sup>75</sup>. Certamente Federico riconosce nella ragion di Stato l'espressione immanente della realtà nella sua dimensione politica: lungi dal negarla, la interpreta secondo un criterio che nulla ha a che fare con la teoria dell'autorità sovrana di diritto divino e, per converso, nulla concede alla teoria della divisione dei poteri e della rappresentanza politica. Ma egli pone l'efficacia di questo criterio interpretativo e operativo al servizio dell'affermazione, tutta illuministica, dell'ideologia delle riforme, le quali, suggerite dalla critica portata alla società tradizionale dalle *lumières*, postulano nondimeno, per la loro realizzazione, l'organizzazione e l'or-

<sup>74</sup> Ivi, p. 331.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

dine dello « Stato di polizia ». Tutto ciò doveva condurre alla scoperta dell'enorme potenziale innovativo, progressivo e modernizzatore dei programmi di politica interna, i quali, non paradossalmente, proprio nel « particolarismo dello stato » si rendevano concretamente attuabili, secondo gli ideali pratici dello stesso pensiero illuministico.

Al problema di una « nuova solidarietà fra gli stati » — problema cruciale, del resto, per ogni regime e non solo per l'assolutismo illuminato del secolo XVIII — non può dirsi che Federico abbia dato una risposta fondamentale diversa (ossia contraddittoria) nelle varie fasi della sua esperienza culturale e politica, se si prescinde dalla naturale evoluzione e maturazione del suo pensiero, attraverso la quale egli condivide le stesse caratteristiche inquietudini e antinomie delle coscienze illuminate dell'Europa settecentesca. Nelle giovanili pagine dell'*Anti-Machiavel* egli sostiene, in accordo con Voltaire<sup>76</sup>, il principio dell'irriducibilità della politica come *vertu* alla politica come arbitrario esercizio di potere. Si tratta di una delle opere classiche della settecentesca letteratura antimachiavellica, interessante e importante non già per essere stata un tentativo (non riuscito) di comprensione storica e filosofica del *Principe* di Machiavelli<sup>77</sup>, ma per essere stata un potente veicolo di idee e valori del nuovo pensiero illuministico, per aver aggredito polemicamente vari luoghi comuni della cultura politica tradizionale. E se si parte dal presupposto che la filosofia politica del Segretario fiorentino sia servita da occasione polemica per una vigorosa affermazione dei principi dell'assolutismo illuminato, l'*Anti-Machiavel* si rivela allora come un interessante documento della cultura del secolo e come una prima formulazione delle idee politiche federiciane mai sostanzialmente smentita negli scritti successivi.

<sup>76</sup> Sui rapporti con Voltaire per quanto riguarda la composizione e le edizioni dell'*Anti-Machiavel*, si veda R. Fubini, Nota introduttiva all'*Anti-Machiavelli* di Federico II di Prussia nella redazione pubblicata da Voltaire (1740), in Voltaire, *Scritti politici*, cit., Appendice.

<sup>77</sup> Su questo si veda V. Beonio-Brocchieri, *L'Antimachiavelli di Federico il Grande*, ora in *Europa e oltre*, Torino 1967, pp. 89-104; e A. Panella, *Gli Antimachiavellici*, Firenze 1943, pp. 84 sgg. Circa la « relativa rappresentatività del punto di vista settecentesco sull'opera del Segretario fiorentino », va veduto in particolare G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965, pp. 307 sgg. Il carattere strumentale dell'iniziativa letteraria di Federico di Prussia, volta a denunciare la politica « machiavellica » per procurarsi il favore dell'opinione pubblica, è sottolineato da C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris 1972, p. 105; ma che in realtà Federico non fosse « né ipocrita né doppio » era già stato sostenuto da F. Chabod (ora in *Scritti su Machiavelli*, Torino 1964, p. 234).

Se si considera ad esempio il problema della guerra e si confrontano le affermazioni contenute nell'*Anti-Machiavel* con quelle che si leggono in vari saggi di parecchio posteriori, si vede bene come non tanto la caratteristica compenetrazione di ideali umanitari e utilitari sia venuta meno, quanto invece siano divenuti dominanti l'osservazione disincantata delle cose del mondo, degli uomini e della politica, e la percezione realistica così dei rapporti umani come delle relazioni internazionali. Ma le argomentazioni di fondo non mutano; e la logica che le sorregge nemmeno. Costante rimane l'assunzione del principio dell'equilibrio delle potenze nella sua peculiare ambivalenza di momento descrittivo e momento regolativo delle relazioni internazionali, tanto che la caratteristica oscillazione di questi due aspetti può da un lato recuperare la realistica lezione seicentesca della dottrina politico-pratica della *balance*, e dall'altro tradursi nella metafora settecentesca dell'*horloge*, i cui automatici meccanismi razionali e artificiali riprodurrebbero i naturali rapporti di forze dell'organizzazione internazionale<sup>78</sup>. Costante rimane anche l'affermazione del valore che rivestono trattati ed alleanze al fine del mantenimento dell'equilibrio delle potenze, e della pace come naturale conseguenza di un reale equilibrio di forze: « la tranquillità dell'Europa si basa principalmente sul mantenimento di un saggio equilibrio » e, con i trattati, nelle controversie fra gli Stati « si impiegherebbe la ragione anziché le armi »<sup>79</sup>. Ma già nell'*Anti-Machiavel* si dice che « un'*incresciosa necessità* costringe i principi a ricorrere a una via molto più crudele », perché « vi sono occasioni in cui bisogna difendere con le armi la libertà dei popoli », « in cui bisogna conquistare con la violenza ciò che l'iniquità rifiuta alla dolcezza, in cui i sovrani devono affidare la causa della nazione all'esito delle battaglie »; e ancora che, comunque, « è una massima certa che è meglio prevenire che essere prevenuti: con essa i grandi uomini si sono sempre trovati bene »<sup>80</sup>. E qualche decennio più tardi si ribadisce che « un principe deve difendere i suoi alleati quando sono attaccati. La sua stessa sopravvivenza l'obbliga a mantenere, con le armi, l'equilibrio di forze tra le potenze d'Europa »; e poiché i sovrani « ne peuvent plaider leur cause devant aucun

<sup>78</sup> M. S. Anderson (*Le teorie dell'equilibrio nel XVIII secolo*, trad. it. in *L'Europa del Settecento (1713-1783)*, cit., Appendice I, pp. 423 sgg.) sembra invece attribuire un valore esclusivamente descrittivo al concetto federiciano di equilibrio delle potenze.

<sup>79</sup> *Anti-Machiavelli*, ediz. cit., pp. 1131-2.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 1131 e 1133 (corsivo aggiunto).

tribunal assez puissant pour prononcer leur sentence, et la mettre en exécution, ils rentrent dans les droits de la nature, et c'est à la force en décider »<sup>81</sup>. Soprattutto né nell'*Anti-Machiavel*, né in seguito, si afferma che la guerra sia ingiusta in se stessa, ma viene sempre mantenuto il principio che ciò che la rende giusta o ingiusta è il motivo che la determina: donde il procedere di Federico da un lato in consonanza con quanto scriveva il de Jaucourt all'articolo « Guerre » dell'*Encyclopédie*, e dall'altro secondo le accezioni di una casistica tipica delle teorie politiche del giusnaturalismo moderno, risalenti fino a Pufendorf e a Grozio<sup>82</sup>. Donde, ancora, la singolare affinità tra le argomentazioni federicane e quelle espresse in forma sistematica nelle teorie giusnaturalistico-illuministiche delle relazioni internazionali (tra cui quella di Vattel è probabilmente la più nota e influente presso politici, funzionari, diplomatici e borghesia illuminata del secolo XVIII), nelle quali i principi e i valori della « morale naturale » risultano applicati « à la conduite et aux affaires des nations et des souverains », cioè applicati alla ragione politica<sup>83</sup>. E là dove Federico — sempre nell'*Anti-Machiavel* — si sofferma sui possibili tipi di guerra (« difensiva », « di interesse », « preventiva ») e sul loro criterio di giustificazione, si vede bene che l'elemento realistico, già costitutivo nelle sue prime riflessioni, non lo allontana né dal già ricordato articolo « Guerre » dell'*Encyclopédie* né dal decimo libro dell'*Esprit des lois*, ma neppure dalla trattatistica d'impronta assolutistica e centrata sul principio dell'interesse degli Stati, come quella dei Bielfeld e dei Réal de Curban<sup>84</sup>.

Così, se nel *Discours sur la guerre* (che gli spunti polemici contro i seguaci dell'utopia pacifista fanno falsamente apparire come un'indiscriminata esaltazione della guerra) si dice che « il bene che deriva da

<sup>81</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., p. 317.

<sup>82</sup> « Il motivo della guerra è ciò che la rende giusta o ingiusta » (*Anti-Machiavelli*, ediz. cit., p. 1132). La difesa del *De jure belli ac pacis* di Grozio si ha infatti, in questo preciso contesto concettuale, nell'*Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., p. 318. Per quanto riguarda l'art. « Guerre » dell'*Encyclopédie* (in cui il de Jaucourt si rifà largamente a Grozio), cfr. ediz. cit., t. VII, pp. 965-7.

<sup>83</sup> Sul significato in tal senso dell'opera dello svizzero Eméric de Vattel (*Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, cit. [1758]), si vedano R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 40-6 e 243-4, nonché M. S. Anderson, *Le teorie dell'equilibrio nel XVIII secolo*, cit., p. 431.

<sup>84</sup> *Anti-Machiavelli*, ediz. cit., pp. 1131 sgg. Di Bielfeld cfr. *Institutions politiques*, cit., t. II, cap. VII, pp. 236-272; del de Réal de Curban cfr. *La science du gouvernement*, cit., t. V, cap. II, particolarmente pp. 360 sgg.

una guerra giusta e fondata su giusti diritti compensa tutto il male che essa provoca », nell’*Anti-Machiavel* si affermava, non diversamente, che tutte le guerre che hanno per scopo il mantenimento dei diritti legittimi sono conformi a giustizia, al punto che « i sovrani che ne intraprendono di simili non hanno da rimproverarsi il sangue sparso, perché li fa agire la necessità; e in simili circostanze la guerra è un male minore della pace »; in definitiva, « che una buona guerra offra e confermi una buona pace, è un paradosso che diventa vero in simili casi »<sup>85</sup>. In entrambi gli scritti, insomma, pur così lontani nel tempo l’uno dall’altro, vengono dichiarati gli stessi criteri e gli stessi motivi a qualificare « giusta » una guerra, senza i quali essa diverrebbe veramente un « carnage »<sup>86</sup>. C’è semmai, nel *Discours sur la guerre* — abbandonati definitivamente i toni moralistici dell’*Anti-Machiavel* — un evidente interesse a sottolineare la funzione sociale non certo della guerra in se stessa, quanto dell’« arte della guerra », del « métier des armes », che in un’ottica utilitaristica favorirebbe il disegno federiciano di equilibrio interno, di ordine e integrazione sociale. Senza di esso infatti non si potrebbe « nourrir une infinité de gens, qui se trouveroient d’ailleurs sans pain »; e « la noblesse même ne sauroit quel métier embrasser, si celui des armes n’existoit point », con la conseguenza che la nobiltà si abbandonerebbe alla fannullaggine, al lusso e alla pigrizia<sup>87</sup>.

L’aspirazione alla pace non cancella la realtà storica della guerra, « perché in questo mondo bisogna attendersi che vi siano guerre, come

<sup>85</sup> *Discours sur la guerre*, cit., p. 253, e anche *Examen*, cit., pp. 316-7; *Anti-Machiavelli*, ediz. cit., pp. 1133-4, 1131.

<sup>86</sup> Anche nel *Discours sur la guerre* si afferma che da parte dei cittadini si può rischiare la perdita della vita « pour le repos de leurs concitoyens, pour le soutien de l’État et pour l’avantage de leur maître » solo quando la guerra è « la juste défense d’un peuple menacé de la tyrannie de son voisin », « la juste défense de l’oppressé contre un injuste oppresseur » e « la vengeresse de la foi trahie » (pp. 249-250). Nell’*Anti-Machiavel* i « giusti motivi » erano indicati nei seguenti: respingere gli usurpatori, mantenere i diritti legittimi, garantire la libertà di ognuno, evitare l’oppressione e le violenze degli ambiziosi (cfr. ediz. cit., pp. 1133-4 e anche nota 163).

<sup>87</sup> *Discours sur la guerre*, cit., pp. 258 sgg. Ma si veda anche *Dialogue de morale à l’usage de la jeune noblesse* (cit., p. 375), in cui si precisa che « la guerre est un métier de gens d’honneur, quand les citoyens exposent leurs jour pour le service de leur patrie. Mais si l’intérêt s’en mêle, ce noble métier dégenère en pur brigandage ». Come è stato osservato, tutte le monarchie del Settecento, anche in epoca di pace, « destinavano fino al 70 per cento dei loro redditi annui alle spese belliche » (cfr. B. Behrens, *Governo e società*, cit., p. 659 e anche p. 662).

sempre ve ne furono da quando le azioni degli uomini sono state tramandate e rese note»: che poi questa realtà non sia una conseguenza del preteso dispotismo espansionistico delle monarchie e in generale dei regimi assolutistici, è questione sulla quale Federico di Prussia insiste particolarmente, con vigore polemico nei confronti di ogni « ennemi des rois », di ogni « Brutus moderne », a cui va ricordato « que les rois ne sont pas les seuls qui font la guerre; les républiques l'on fait de tout temps »<sup>88</sup>. Si potrà forse notare come, di suo, Federico qui non aggiunga nulla ad una osservazione già variamente ricorrente nella tradizione di una certa cultura politica (giusnaturalistico-assolutistica) tra Seicento e Settecento, peraltro condivisa anche da Hamilton quando, verso la fine del secolo, afferma che non « è mai, in pratica, avvenuto che le repubbliche si siano dimostrate meno proclivi alla guerra delle monarchie »<sup>89</sup>. Ma è soprattutto nella difficoltà di conciliare tutto ciò con l'aspirazione cosmopolitico-pacifista della *philosophie* che si misura, anche a proposito del rapporto pace-guerra, non tanto una radicale antinomia nella cultura politica illuministica, quanto piuttosto, in quest'ultima, l'estrema ricchezza di fermenti che dà luogo ad una caratteristica pluralità di accenti e di prospettive. Non altrimenti si comprenderebbe il tono polemico con cui Federico attacca, nell'ottica realistica di una pur sempre illuminata ragione politica, i fautori di una « pace perpetua » che pretenda di essere, ben più che un'idea umanitaria e un'aspirazione della ragione filantropica, il momento risolutivo ed esclusivo della *politique des lumières*: « se volete stabilire una pace perpetua trasferitevi in un mondo ideale, in cui il tuo e il mio siano sconosciuti, in cui i principi, i ministri e i loro sudditi siano tutti senza passioni e in cui la ragione sia universalmente seguita »; e incalza, con argomentazioni che non sarebbero risultate estranee nemmeno all'opinione pubblica *éclairée*: « approvverebbe, il *philosophe*, un sovrano che per pusillanimità si lasciasse spogliare dei suoi territori, che sacrificasse l'onore, l'interesse e la gloria della sua nazione al capriccio delle potenze vicine, e che a causa di inutili sforzi per conservare la pace condannasse alla rovina se stesso, il suo

<sup>88</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., pp. 318 sgg.

<sup>89</sup> Cfr. in *Il Federalista*, a cura di M. D'Addio e G. Negri, Bologna 1980, pp. 64 sgg. (art. n. 6). Il passo così prosegue: « non è forse vero che le nazioni sono influenzate dalle medesime avversioni, predilezioni e rivalità che agiscono sui re? Non avviene forse che le assemblee popolari siano spesso soggette agli impulsi di rabbia, risentimento, gelosia, avidità ed altre passioni irregolari e spesso violente? ».

Stato, i suoi popoli? ». Anche Marco Aurelio e i grandi principi umanitari e illuminati dell'antichità si trovarono continuamente in guerra; e « tuttavia i *philosophes* li esaltano: perché dunque biasimano i sovrani moderni se ne seguono, su questo punto, l'esempio? »<sup>90</sup>.

Naturalmente anche « la politica ha la sua metafisica »; e può così accadere che pure gli uomini politici, non diversamente dai filosofi, inseguano progetti chimerici<sup>91</sup>; ma i disegni politici slegati dalle « cose concrete » e da un preciso quadro di interessi interni e internazionali sono condannati inevitabilmente al fallimento, sia che si tratti di progetti di conquista non accompagnati e sostenuti da un calcolo accorto delle strategie e delle risorse, sia che si tratti, all'opposto, dei sogni di pacificazione internazionale di una « potenza disinteressata ». La radicale estraneità dell'utopia pacifista alla concezione federiciana<sup>92</sup> (come del resto a quella di tutto l'assolutismo illuminato), non toglie tuttavia che in quest'ultima abbiano rilievo alcuni tipici aspetti dell'ideologia umanitaria del secolo dei Lumi; e che l'elemento umanitario trovi una caratteristica conciliazione con il motivo utilitaristico che costantemente accompagna la riflessione politica di Federico di Prussia. Ciò risulta particolarmente evidente nella celebre *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois*, composta e pubblicata sul cadere della prima metà del Settecento e che bene rappresenta le idee direttrici di Federico nel campo del diritto e della legislazione. Anche qui viene riaffermato il valore del *bonheur public* come principio ispiratore dell'attività legislativa del sovrano; ma questo illuministico principio non viene fatto valere in astratto, bensì in rapporto alle concrete condizioni in cui il *gouvernement* è chiamato a intervenire. Le leggi migliori sono quelle che, conformi all'« *équité naturelle* », perseguono il fine della pubblica felicità adattandosi « *au genre du gouvernement* » non meno che « *au génie du peuple* » al quale si applicano<sup>93</sup>; e queste sono le condizioni fondamentali che garantiscono, con la continuità e l'efficacia delle leggi me-

<sup>90</sup> *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., pp. 320 e 317-8.

<sup>91</sup> Cfr. *Testamento politico* del 1752, cit., pp. 322-3.

<sup>92</sup> Spunti polemici, in particolare nei confronti della « vision de l'Abbé de Saint-Pierre », sono ricorrenti negli scritti di Federico; oltre a ciò che si può trovare, al proposito, nella sua *Correspondance*, si veda *Examen de l'Essai sur les préjugés*, cit., p. 320; e *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois*, in *Oeuvres*, cit., t. II, p. 208.

<sup>93</sup> *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois*, cit., pp. 187 e 165.

desime, il massimo consenso dei governati, giacché così verrebbe salvaguardato l'interesse di ogni singolo<sup>94</sup>. Anche a proposito dell'intero corpo delle leggi torna, ancora, un motivo costantemente presente alla riflessione politica federiciana: l'idea, di ascendenza wolffiana, di un corpo di leggi perfetto, espressione di « una unità di disegno e di regole così esatte e proporzionate che uno Stato guidato da leggi siffatte assomiglierebbe a un orologio i cui meccanismi sono stati predisposti per un medesimo fine », sicché « tutto sarebbe previsto, tutto sarebbe organizzato e nulla sarebbe soggetto a inconvenienti »<sup>95</sup>. Ma se questo ideale di perfezione non è realizzabile perché, a causa della « malice du coeur humain » e della « dépravation des hommes », « le cose perfette non appartengono all'umanità », il sovrano legislatore non si allontanerà da ogni buon fine se deciderà di lasciarsi guidare da quelle stesse « disposizioni di spirito in cui si trovavano quei padri di famiglia che dettarono le prime leggi », avendo a cuore null'altro che la felicità della propria famiglia<sup>96</sup>. Dunque anche qui si presentano, caratteristicamente integrati, entrambi i modelli in cui tende ad esprimersi l'assolutismo illuminato sei-settecentesco, quello razionalistico-meccanicistico e quello paternalistico. Benché l'intervento del sovrano in materia di legislazione debba essere sempre improntato a moderazione (dal momento che l'astratta imposizione di leggi radicalmente nuove a quegli « animaux de coutume » quali sono gli uomini produrrebbe confusione ed effetti contrari all'utilità), tuttavia il potere assoluto non può venire meno alla propria funzione riformatrice quand'essa intervenga a creare le condizioni per la felicità pubblica e l'equità naturale<sup>97</sup>. Quanto ai caratteri della riforma legislativa espressamente indicati nella *Dissertation* (come pure, ad esempio, nel *Testamento politico*), essi risultano comuni a quelli dell'illuminismo giuridico continentale nelle sue varie accezioni, oltre che a quelli del giusnaturalismo moderno e assolutistico: critica della giurisprudenza pletorica, delle leggi superflue, confuse, oscure, in contraddizione fra loro o con un disegno complessivo e unitario, o che obblighino a « ricorrere all'intenzione del giudice »<sup>98</sup>; critica delle lungaggini e macchi-

<sup>94</sup> Ivi, p. 189.

<sup>95</sup> Ivi, pp. 191-2.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Ivi, p. 194.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 193, 194, 202-3, 206 (cfr. anche il *Testamento politico* del 1752, cit., pp. 255-6).



nosità nelle procedure giudiziarie che — osserva Federico — hanno un esito socialmente funesto perché favoriscono inevitabilmente i ceti privilegiati e danneggiano i poveri<sup>99</sup>; critica della tendenza a ricorrere al duello come momento di risoluzione delle controversie, secondo « un point d'honneur mal-entendu, mais généralement reçu », cioè secondo un costume feudale che sopravvive in contrasto con il potere assoluto dei sovrani quale unica fonte legittima di produzione del diritto<sup>100</sup>.

Ma l'utilitarismo dell'ideologia giuridica federiciana si apre ai motivi umanitari tipici del pensiero illuministico, fino a confondersi con essi, quando il re-filosofo svolge le proprie considerazioni in materia di diritto penale, a proposito della pena capitale e soprattutto della tortura. Quest'ultima era stata sostanzialmente abolita già nel 1740 con l'avvento di Federico II al trono di Prussia (e definitivamente, a tutti gli effetti, nel 1754); ma il modo in cui egli lo ricorda è estremamente indicativo della compenetrazione di utilitarismo e umanitarismo: « j'ose prendre le parti de l'humanité contre un usage qui fait honte à des chrétiens, et à des peuples policés; et, j'ose ajouter, contre un usage aussi cruel qu'inutile »<sup>101</sup>. Ma se la condanna della tortura si giustifica più comprensibilmente nella prospettiva di tolleranza che informa di sé il pensiero e il *gouvernement* federiciano, gli ideali umanitari — quantunque pur sempre congiunti al principio dell'interesse dello Stato — non possono dirsi estranei nemmeno alle argomentazioni che Federico svolge circa la necessità di una proporzione fra pena e delitto, in considerazione del fatto che allo stato di povertà, miseria e arretratezza in cui molti versano, è in parecchi casi da ricondurre la responsabilità specialmente dei reati minori, quando non anche di delitti come l'aborto e l'infanticidio<sup>102</sup>. Se non si giunge, come invece in Beccaria, all'abolizione della pena capitale, mantenuta infatti per ogni tipo di reato che possa configurarsi come grave delitto contro la sovranità e lo Stato (conforme alla tradizione dell'assolutismo illuminato e alla concezione della irresistibilità del potere sovrano), nondimeno mediante il principio dell'equità naturale viene accolta l'esigenza dell'umanitarismo

<sup>99</sup> Ivi, pp. 204-5 (cfr. anche il *Testamento politico* del 1752, cit.).

<sup>100</sup> Ivi, pp. 206-9; a questo proposito è da notare che, per abolire i duelli, Federico di Prussia vedrebbe addirittura con favore un congresso dei principi d'Europa.

<sup>101</sup> Ivi, p. 200.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 195-9.

illuministico<sup>103</sup>, che tende a tradursi significativamente in pratica ragionevole, posto che la ragione sconsiglia tanto l'assoluto ottimismo quanto l'assoluto pessimismo. Perciò « credere che essi [gli uomini] non siano né tutti buoni né tutti malvagi, ricompensare le azioni buone in misura maggiore del loro valore, punire le azioni delittuose meno severamente di quanto meritino, avere indulgenza per le loro debolezze, e umanità nei confronti di tutti, è il modo in cui deve agire un uomo ragionevole »<sup>104</sup>.

La *Dissertation* non rivela soltanto l'ascendenza giusnaturalistica della cultura giuridico-politica di Federico di Prussia, ma dichiara anche la necessità pratica di una riforma delle leggi, in particolare l'essenzialità della codificazione come strumento logico e storico di razionalizzazione del diritto: « quando in uno Stato le leggi non sono raccolte in un solo corpo, accade inevitabilmente che ve ne siano alcune tra loro contrastanti; poiché rappresentano il criterio operativo di differenti legislatori che non hanno lavorato sullo stesso piano, esse finiscono col mancare di quell'unità così essenziale e necessaria a tutte le cose importanti »<sup>105</sup>. Con le argomentazioni contenute nella sua *Dissertation* Federico II ritenne di dover accompagnare e giustificare il processo di codificazione prussiana, cioè uno dei primi e principali tentativi europei di realizzazione di un codice generale di leggi, anche con ciò rendendo evidente il legame che unisce giusnaturalismo e assolutismo illuminato.

Le codificazioni illuministiche, che interessano soprattutto il mondo germanico e in parte italiano, presentano differenti caratteristiche, tempi di realizzazione e ascendenze dottrinali<sup>106</sup>. Esse sono indubbiamente par-

<sup>103</sup> Sui criteri della legislazione penale federiciana cfr. M. A. Cattaneo, *La filosofia della pena nei secoli XVII e XVIII*, cit., pp. 93 sgg. Cattaneo osserva che « secondo Federico le leggi, per ottenere il loro scopo, devono farsi rispettare mediante il timore delle pene. Non appare del tutto chiaro a quale livello si collochi e agisca, nel suo pensiero, tale funzione preventiva penale; se essa operi mediante la minaccia contenuta nella legge, oppure mediante la concreta inflizione della pena al colpevole » (p. 102). Vi è forse solo da considerare che la compresenza di entrambi gli aspetti e la loro interazione è caratteristica di tutta la tradizione assolutistico-illuminata.

<sup>104</sup> *Dissertation* ecc., cit., pp. 209-210.

<sup>105</sup> Ivi, p. 206.

<sup>106</sup> Su tutto questo è da vedere specialmente G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Vol. I: *Assolutismo e codificazione del diritto*, cit.: per gli indirizzi dottrinali sei-settecenteschi che informano la codificazione cfr. cap. III; sui progetti di codificazione e sul loro sviluppo cfr. capp. IV, V e IX; in particolare cfr. capp. V e IX per l'opera di codificazione dei sovrani illuminati in Prussia

te cospicua del piú generale e rilevante capitolo delle riforme nell'età dei lumi, ma assumono un significato peculiare quando vengano considerate in rapporto non soltanto con la cultura e con le idee delle *lumières* o, per contro, con la cultura degli avversari dei lumi, bensí anche, e soprattutto, con il potere assoluto e la sua ideologia. I progetti di codificazione del diritto adombrano il maturo approdo illuministico delle filosofie giusnaturalistiche continentali, cosí come i processi di codificazione rappresentano una delle manifestazioni piú caratteristiche dell'intervento politico dell'assolutismo illuminato, della sua politica del diritto. Le codificazioni sono dovute alla volontà dei sovrani e sono rese possibili proprio perché la volontà dei sovrani è assoluta. Si tratta allora di valutarne il significato in rapporto agli aspetti « illuminati » dell'assolutismo, ed anche la congruenza con le motivazioni che vengono sottoposte al giudizio dell'*opinion publique éclairée*: ché altrimenti, ove si prescindia dalla pluralità degli orientamenti della cultura politica nell'età dei Lumi, risulterebbe ineliminabile il pericolo di valutare, appunto, in una dimensione irrelata. Si è potuto sostenere, ad esempio, che la tendenza verso un codice generale di leggi nella Prussia federiciana si rivelò « sostanzialmente solidale con quella politica della riorganizzazione nella conservazione che veniva portata avanti da una monarchia che trovava il suo sostegno nell'aristocrazia terriera »<sup>107</sup>. Va tuttavia osservato che i contemporanei di Federico non distinguevano sempre tra corrispondenze ideologiche alle dottrine radicali dell'illuminismo e solidarietà

(dai primi tentativi sotto Federico Guglielmo I fino al progetto di Samuel Cocceius del 1749-1751 e all'*Allgemeines Landrecht* del 1794), in Austria (dal *Codex Theeresianus* del 1766 ai progetti di Carl Anton Martini e ai codici civile e penale del 1786-7 di Giuseppe II), nell'area italiana (soprattutto a Napoli con l'illuminato ministro Bernardo Tanucci nel terzo decennio del Settecento; e a Firenze con il progetto di Pompeo Neri, nel decennio successivo, fino al « Codice » criminale di Leopoldo di Toscana nel 1786); e infine nell'area dell'Europa orientale (in Russia, dove però il tutto si riduce al *Nakaz* di Caterina II, o *Istruzione* alla Commissione legislativa istituita nel sesto decennio del secolo per la preparazione di un codice di leggi). Sulla codificazione civile teresiano-giuseppina si veda H. E. Strakosch, *State absolutism and the rule of law. The struggle for the codification of civil law in Austria, 1753-1811*, Sydney U.P. 1967. La particolarità della situazione francese è studiata da A.-J. Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris 1969, che sottolinea tra l'altro, pur nell'ambito della cultura giuridica sei-settecentesca dei J. Domat e dei R.-J. Pothier, l'importante influenza giansenistica. Sull'argomento in generale si vedano anche G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, Torino 1939 (1ª ediz. 1911) e M. A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, cit.

<sup>107</sup> G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, I, cit., p. 227.

sostanziali con una politica di « riorganizzazione nella conservazione »; né tra la portata storica della codificazione in sé e le motivazioni che venivano addotte a giustificarne la necessità e a suggerirne il significato: non ponevano cioè in dubbio che l'azione politico-giuridica di Federico convenisse effettivamente alle motivazioni che egli adduceva nella *Dissertation* e altrove. Essi distinguevano semmai tra la rispondenza, o meno, alla cultura dei Lumi della politica del diritto federiciana nel suo complesso; e precisamente valutavano se l'intervento del potere in campo giuridico fosse orientato ai valori illuministici delle riforme oppure ai valori su cui si sostenevano le concezioni tradizionali. La *Dissertation*, com'è noto, incontrò ampi consensi presso gli ambienti illuministici ed ebbe larga diffusione in Europa, inclusi gli Stati italiani, dove contò molte edizioni sia nell'originale francese sia in traduzione italiana<sup>108</sup>. Va aggiunto che al « Code Frédéric » non mancarono di dedicare pagine di consenso i redattori dell'*Encyclopédie*<sup>109</sup>; e più tardi, sempre in Francia, la ripresa del progetto di codificazione prussiana costituì uno dei punti di interesse nel dibattito illuministico<sup>110</sup>. D'altra parte non è difficile comprendere come mai le codificazioni settecentesche rappresentassero un reale pericolo per la società tradizionale e per la cultura che la sosteneva. Essa infatti aveva netta percezione che il processo di unificazione della legislazione civile rispondeva da un lato alla logica storica della cultura moderna, instauratrice di valori non

<sup>108</sup> In *Magazzino italiano d'istruzione e di piacere*, Livorno, I, 1754, pp. 45 sgg.; e a Firenze, Pagani, 1754; a Modena, 1768; a Napoli, Vinaccia, 1780. Per il favorevole atteggiamento del Muratori nei confronti delle riforme federiciane nel campo del diritto, cfr. *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi* (1749), in *Opere*, a cura di F. Forti e G. Falco, Milano - Napoli 1964, t. II, pp. 1550-1. Il consenso di Pietro Verri alle riforme del re di Prussia si legge nell'*Orazione panegirica sulla giurisprudenza milanese* (1763) (cfr. in C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. Venturi, Torino 1965, p. 131). Per il favore del gruppo milanese del Caffè cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, cit., pp. 703 e 722.

<sup>109</sup> Cfr. *Encyclopédie*, cit., t. III (1771), pp. 543-5. Ma sulle riserve che avanzava Carlo Antonio Pilati (*Di una riforma d'Italia*, 1767) circa le « formalità » presenti nel Codice federiciano come effetto del « romanesimo giuridico » del Cocceio, cfr. F. Venturi, *Settecento riformatore, II: la chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, 1758-1774, cit., p. 273.

<sup>110</sup> Cfr. M. Da Passano, *Un autografo inedito di Honoré-Gabriel Riqueti comte de Mirabeau: l'«Analyse raisonnée du projet d'un nouveau Code Prussien»* (1788), in «Materiali per una storia della cultura giuridica», VI (1976), pp. 87-186.

tradizionali, bensì fondati sulla *raison naturelle*<sup>111</sup>; e che d'altro lato rappresentava la possibilità di realizzare effettivamente, con piena legittimazione formale, nuovi equilibri non favorevoli alla cultura dei ceti tradizionali, nonché una pratica politica tendenzialmente omogenea ad un sistema di valori rinnovato. Ma né ai sostenitori, né agli oppositori di un *gouvernement des lumières* sfuggiva l'aspetto decisivo del problema: che condizione indispensabile di ogni riforma, e soprattutto di una riforma delle leggi, era la volontà ferma e la forza del potere assoluto di realizzarla.

Comunque, in generale, a prescindere dal credito che il modello federiciano poteva godere al di fuori dei confini della Germania, nei territori tedeschi nella seconda metà del Settecento esso non era destinato a soffrire in concreto le conseguenze di confronti con altre forme politiche altrove effettivamente realizzate, e di cui l'opinione pubblica intellettuale poteva subire le suggestioni. L'emancipazione della borghesia era certamente iniziata, grazie anche all'opera dello stesso Federico (come del resto riconosce Kant, che in ciò si fa veramente interprete del pensiero dei suoi concittadini); ma questa forza non era ancora giunta a configurarsi come un « terzo stato », capace di condurre e determinare da protagonista la politica tedesca. Lo stesso processo di emancipazione è concepito dalla borghesia tedesca non già in contrapposizione ad un'autorità politica illuminata e alle sue iniziative in materia economica e finanziaria, ma necessariamente in accordo con le linee direttive della sua ottica tardo-mercantilistica. L'emancipazione dei ceti borghesi, da essenziali ingranaggi della macchina economica dello Stato assoluto a *élite* politica capace di procurare un ampio consenso a ideologie nuove e a forme politiche alternative all'assolutismo illuminato (sia federiciano in Germania, sia teresiano e giuseppino in Austria), non ha ancora completato il suo processo. In una società in cui il potere assoluto dichiara la propria funzione di produttore della felicità pubblica sia morale che materiale, l'ideologia delle riforme — nei suoi vari aspetti morali ed economici, giuridici ed amministrativi — rappresenta, in concreto, il massimo approdo e la massima aspirazione di larghissima parte dei ceti borghesi e illuminati; e nel contempo l'elemento di mediazione fra i due punti di massima divaricazione: il momento della critica moralistico-razionalistica e quello di un'autonoma volontà politico-pratica. L'emancipazione intellettuale non si traduce insomma immediatamente in un'emancipa-

<sup>111</sup> Cfr. G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, cit., pp. 55 sgg.

zione politica capace di produrre nuovi modelli suscettibili di pratica operatività.

L'assolutismo illuminato rimane dunque il punto di riferimento comune alle esperienze politico-intellettuali nei territori soprattutto, ma certo non soltanto, della Germania e dell'Austria, almeno fino al penultimo decennio del Settecento. È sintomatico non già di un'estrinseca operazione sincretica, ma di un modo caratteristico di quel pensiero politico, che l'insegnamento di Montesquieu venga riassorbito nel modello federiciano e ad esso reso omogeneo, quando ad esempio si riconosce, anche da parte delle coscienze più inquiete, che non nelle repubbliche, ma « nelle monarchie bene organizzate si riscontra la felicità nella maggior misura »<sup>112</sup>. Se certo non Montesquieu, neppure la teoria rousseauiana della sovranità popolare, né le suggestioni del « modello inglese », né le idee repubblicane e giacobine che accompagnano l'evento rivoluzionario in Francia giungono a sommuovere in profondità l'immagine di un ordinato quadro sociale e a mettere sostanzialmente in discussione il corrispondente edificio politico, retto unitariamente da un sovrano illuminato disponibile a mediare tra persistenti forze della tradizione ed esigenze dell'innovazione<sup>113</sup>, e fondato su un sostanziale consenso alla progettata e promessa « rivoluzione dall'alto ». È, in fondo, lo stesso caratteristico modo d'essere dell'*Aufklärung* — e di un'opinione pubblica cresciuta in esso, educata secondo schemi prodotti dalle strutture e dalle istituzioni del riformismo illuminato<sup>114</sup> — che induce

<sup>112</sup> Così il già rousseauiano Schubart, non diversamente da molti altri: cfr. J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, cit., p. 15.

<sup>113</sup> In questo senso H. Brunschwig, *La crise de l'état prussien à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la genèse de la mentalité romantique*, cit., cfr. in particolare pp. 15 sgg., 204 sgg.; e J. Droz, *L'Allemagne* ecc., cit., pp. 13-5: « en fait les 'génies' du *Sturm und Drang* se sont avérés respectueux de la monarchie. Ce sont les agents des tyrans, non les princes eux-mêmes, qu'ils mettent en cause ». Una ulteriore conferma sembra venire da contributi come ad esempio quello di G. Cantarutti, *Friedrich Maximilian Klinger e la rivoluzione francese* (nell'opera collett. *Lessing e il suo tempo*, cit., pp. 171-198). Ma per un quadro molto articolato del pensiero « giacobino » nella Germania dell'ultimo Settecento è ora da vedere N. Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo*, cit.; mentre a documentare la polivalenza politica della tarda *Aufklärung*, e comunque la complessità e contraddittorietà degli orientamenti, è illuminante il saggio di M. Freschi, *Polemica antitirannica e utopia pedagogica in Lessing*, in *Lessing e il suo tempo*, cit., pp. 155-169.

<sup>114</sup> Tipico in questo senso l'ambiente culturale dell'Università di Gottinga ancora nell'ultimo Settecento (cfr. C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit., pp. 129-159; e L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, cit.), come pure,

a convenire sull'inessenzialità di un rimedio rivoluzionario. Posto che la rivoluzione è la necessaria risposta ad un'autorità assoluta ma dispotica, la generale convinzione è che la risposta rivoluzionaria risulti eccessiva e anzi controproducente quando si rivolga contro un'autorità sì assoluta ma non tirannica, anzi illuminata e disponibile alle riforme, addirittura promotrice di esse. In tutti i territori d'Europa in cui il modello di Federico di Prussia trova più o meno adeguate imitazioni, le voci che negano il consenso alla sua politica si riducono, per quanto attiene alla capacità di incidere effettivamente sull'ordine sociale e sulla struttura del potere, a nulla più che a progetti non-politici e utopici, ad una denuncia moralistica o intellettuale peraltro tollerata più o meno largamente dal potere illuminato.

La sostanziale indisponibilità dell'opinione pubblica, intellettuale e non, a raccogliere la critica al potere assoluto e a consolidarla traducendola in termini politico-pratici, unitamente all'assenza di una forza sociale emancipata e capace di farsi protagonista di un'alternativa di regime, può spiegare da un lato la fortuna dell'assolutismo riformatore e, dall'altro, attraverso il peculiare carattere del « *Modell Deutschland* »<sup>115</sup>, la particolare combinazione di costituzionalismo e assolutismo che con-

sempre nell'ambiente gottingese, di intellettuali come Gustav Hugo, che, per quanto critico della filosofia giusnaturalistica sei-settecentesca e quindi del principale fondamento teorico dell'assolutismo illuminato, tuttavia di quest'ultimo conserva l'atteggiamento ideologico caratteristico, pur sullo sfondo di una psicologia scettica e con motivazioni empiriche e pragmatiche: « la sua approvazione e il suo rispetto per l'ordine esistente erano subordinati all'osservanza di un compito equilibrato ed equilibratore da parte dell'autorità statale »; e comunque egli « ebbe certamente, e teorizzò sul piano filosofico, un comportamento leale verso le autorità costituite », evidentemente convinto che « non si può porre in pericolo l'esistenza dello stato come fattore di ordine, di equilibrio, di pace » (cfr. G. Marini, *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*, Milano 1969, pp. 24-9).

<sup>115</sup> Tale modello si esprime, secondo le opportune osservazioni di P. Schiera (*La Prussia fra polizia e "lumi": alle origini del "Modell Deutschland"*, in « *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* », I, 1975, pp. 51-84), attraverso la complementarità di « polizia » e « lumi » come elementi costruttivi e integrativi di un fenomeno unitario contraddistinto dalla razionalità, dall'organizzazione e dal consenso, come pure da una realtà politica « in cui individuo e principe recitano simultaneamente il ruolo di protagonista »; e ancora attraverso « la separazione fra sovrastruttura istituzionale e ideologica e struttura materiale umana » che, « addirittura eretta a 'scienza' », consente che « si contrapponga artificialmente l'individuo (sede della libertà e della filosofia) allo Stato (sede dell'autorità e della scienza) »: sicché per quanto « il secondo ... *sia* certo al servizio del primo ..., a trionfare è la globalità presunta (ideologia) dell'autorità e della scienza e non basterà l'interrogativo kantiano o il sogno garantista liberale a spezzarne il dominio » (ivi, pp. 15-6 e 84).

traddistingue l'esperienza politica tedesca<sup>116</sup>. Mentre per un verso il principio giusnaturalistico della naturale eguaglianza degli individui, e quindi dell'eguaglianza dei diritti degli individui di fronte alla legge dello Stato, postula il rafforzamento di un potere unitario e assoluto contro ogni tentativo dei ceti tradizionali di ripristinare antichi e ormai inadeguati equilibri, per altro verso l'esigenza di prevenire la degenerazione della monarchia assoluta in dispotismo porta, in assenza di una terza forza capace di condizionare la politica dello Stato, al riconoscimento delle prerogative dei ceti corporativi e aristocratici storicamente esistenti, ed al principio della rappresentanza costituzionale per ceti anziché per individui. In una siffatta struttura organica, gerarchicamente organizzata, l'elemento emergente rimane pur sempre la figura del sovrano assoluto, grazie alle sue riconosciute, e mai realmente contestate, funzioni di unificazione e direzione dell'attività dello Stato. Dal riconoscimento dell'effettivo rilievo delle varie componenti della realtà sociale può derivare la loro valorizzazione in rapporto alla stessa sovranità, e perciò pure (come ad esempio nell'*Allgemeines Landrecht* prussiano) la definizione delle loro funzioni e dei limiti di attività; ma tutto ciò comunque non giunge a porre un'altrettanto precisa e definita limitazione all'autorità assoluta del sovrano<sup>117</sup>.

Non sorprende certo che ad esaltare il modello federiciano come la migliore espressione dell'assolutismo illuminato fossero i burocrati e gli alti funzionari, fra cui, ad esempio, il ministro di Stato Ewald-Friedrich von Hertzberg. Federico di Prussia gli aveva mandato il suo *Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains* che, secondo le iniziali intenzioni dell'autore, non era stato scritto per essere reso noto al pubblico; e nella sua risposta al re-filosofo il ministro sottolineava trattarsi di un *livret* che meritava d'essere « il manuale di tutti i sovrani » giacché vi era esaltata la forma della monarchia temperata, equilibrata, illuminata<sup>118</sup>. Del resto Hertzberg sembrava individuare molto chiaramente il fenomeno relativamente nuovo dell'imitazione, a livello internazionale, del modello federiciano come

<sup>116</sup> Su questo cfr. L. Krieger, *The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition*, cit., pp. 71 sgg.

<sup>117</sup> Su tutto ciò si vedano le considerazioni che già aveva svolto O. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, cit., pp. 141-8 e 154-7, e note pp. 335-347, 356-7, 360-1.

<sup>118</sup> Cfr. in *Oeuvres posthumes* de Frédéric II, roi de Prusse, ediz. cit., t. VI, pp. 53-4.



di un'originale forma di governo da emulare, compatibilmente con la particolarità delle situazioni nazionali come quadro concreto di applicazione e adattamento del modello. Se da un lato si preoccupava di negare il rapporto di derivazione della formula federiciana da quella assolutistica di Luigi XIV <sup>119</sup>, trattando poi, d'altro lato, della miglior forma di governo, Hertzberg la indicava nel governo monarchico, « in cui un solo uomo... governa lo Stato in maniera indipendente, ma secondo le leggi fondamentali e con regole fisse e osservate, *che egli non cambia senza buone ragioni* » <sup>120</sup>. In questa immagine della monarchia temperata (che pure, per altri risvolti, si rivelava costruita secondo le suggestioni della tipologia montesquiviana) Hertzberg teneva per fermo che il solo potere giudiziario dovesse rimanere indipendente e che il legislativo e l'esecutivo dovessero rimanere congiunti nelle mani del sovrano; e inoltre che il potere consultivo dei corpi intermedi dovesse trovare riconoscimento e legittimazione. Ma, come si è visto, restava intatto il potere del principe di mutare gli ordinamenti, quali essi fossero, purché appunto l'intervento dell'autorità sovrana fosse motivato da « *bonnes raisons* ». La giustificazione dell'assolutismo riformatore era palese, giacché in ultima analisi non altri se non lo stesso sovrano poteva decidere in cosa consistessero quelle « *bonnes raisons* », o quando si desse realmente « *une nécessité urgente et visible* ».

A prescindere dai funzionari e dagli uomini di governo, sta di fatto

<sup>119</sup> E.-F. von Hertzberg, *Sur la forme des gouvernemens, et quelle en est la meilleure*, in *Oeuvres politiques*, cit., t. I, p. 224; ma sono da vedere, a questo proposito, quasi tutte le *Dissertations* contenute nel primo dei tre tomi. Von Hertzberg, membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino, sviluppa una concezione amministrativistica dello Stato e del problema politico, pur in un'ottica assolutistica dei rapporti internazionali; è attento alla lezione di Montesquieu, di Hume, di Smith, alla pratica di governo in Inghilterra e a quella del Necker in Francia, ed è secondo questi paradigmi che egli fa della Prussia un oggetto di osservazione e di analisi comparativa. Soprattutto — come afferma in una di quelle *Dissertations*, letta all'Accademia di Berlino nel 1786 e tradotta anche in italiano col titolo smithiano *Sopra la vera ricchezza degli Stati, l'equilibrio del commercio e quello del potere* (Parma, Carmignani, 1786) — il buon governo non dipende essenzialmente dalla sua forma, ma dal modo in cui sa amministrare, e in particolare dalla « *saggia pubblicità* » con cui dà conto del proprio operato. Con questa pubblicità il governo « *porrà in opera il mezzo più conducente ad assicurarsi della confidenza e suffragio non indifferente tanto de' suoi sudditi quanto delle Nazioni vicine, che vivono, almeno nell'Europa, in una specie di società e di repubblica generale* » (ivi, pp. 3-4).

<sup>120</sup> E.-F. von Hertzberg, *Sur la forme des gouvernemens* ecc., cit., pp. 179 sgg. (corsivo aggiunto).

che nella stessa repubblica delle lettere anche coloro che, come ad esempio lo Schlözer, non nascondono le proprie simpatie per l'esperienza costituzionalistica inglese e che ad una cauta attenzione per le prerogative dei « corpi » sociali accompagnano una vigilante critica degli abusi amministrativi, nella loro attività pubblicistica e giornalistica si fanno invece sostenitori dell'assolutismo illuminato<sup>121</sup>, sottolineando la necessità di una gestione decisa e forte del potere, del quale non mettono in dubbio l'unità, l'indivisibilità e l'irresistibilità. L'idea che questi scrittori hanno della natura e della funzione dello Stato è del resto simboleggiata dallo stesso Schlözer, per il quale la *statistica*, ovvero la scienza storica ed empirica degli Stati com'era praticata dal potere assoluto-illuminato e insegnata nelle sue più caratteristiche istituzioni educative, era inconciliabile col dispotismo inteso non come potere assoluto, ma come abuso di potere; sicché « se questo illimitato potere è chiamato dispotismo, allora ogni forma di governo e ogni Stato... sono dispotici »<sup>122</sup>. In ogni caso « con la libertà di stampa la monarchia più illimitata è un sistema di libertà; senza di essa la più libera delle repubbliche è una tirannide »<sup>123</sup>. Comunque, tanto Schlözer quanto il cameralista Justi, per tacere di altri, riprendono e sviluppano l'idea dello Stato-come-macchi-

<sup>121</sup> L'importante attività giornalistica di A. L. Schlözer (1735-1810), professore a Gottinga, dove pubblica dal 1783 al 1793 le *Staatsanzeigen*, lette in tutta Europa e particolarmente seguite alla corte di Vienna, non necessita di essere ulteriormente indagata in questa sede. Di *August Ludwig von Schlözer* si veda ora anche il profilo, a cura di U. A. J. Becher, in H.-U. Wehler (hrsg. v.), *Deutsche Historiker*, Band VII, Göttingen 1980, pp. 7-23. Ma vale comunque per Schlözer la considerazione che del resto vale per altri suoi contemporanei, al pari di lui attenti critici degli abusi amministrativi: e cioè che questa critica è pur sempre accompagnata dalla consapevolezza del primato dell'apparato statale prussiano su quello di altri paesi, particolarmente della Francia; e, in generale, che i caratteri organizzativi dello Stato prussiano (amministrazione finanziaria, struttura burocratica, incorruttibilità dei funzionari, sistema fiscale, ecc.) erano tali da suscitare l'ammirazione in Europa (cfr. in questo senso anche B. Behrens, *Governo e società*, cit., p. 643).

<sup>122</sup> A. L. Schlözer, *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre*, cit., p. 114 (cfr. anche L. Krieger, *The German Idea of Freedom*, cit., p. 77). Per il caratteristico aspetto giusnaturalistico del concetto di *statistica* (il cui oggetto è costituito « soltanto dai gruppi umani che vivono in una società statale » e quindi soltanto dalle comunità « civili ») si veda, di Schlözer, *Theorie der Statistik*, Göttingen 1804 (trad. it. parziale in *Scienza dello Stato e metodo storiografico ecc.*, a cura di G. Valera, cit., pp. 192-3).

<sup>123</sup> Cfr. in C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit., pp. 158-9, e L. Marino, *I maestri della Germania*, cit., p. 349; si veda pure N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, cit., pp. 443 e 448.

na<sup>124</sup>, secondo la quale l'organizzazione politico-amministrativa deve muoversi con la stessa regolarità con cui si muovono i meccanismi dell'*horologium* wolffiano; con ciò contribuendo a consolidare e a diffondere una immagine politica che aveva fornito, come si è visto in precedenza, un supporto essenziale al modello federiciano e assolutistico-illuminato in generale.

<sup>124</sup> Per Schlözer si è detto in un capitolo precedente. Per Justi cfr. G. Parry, *Enlightened Government and its Critics in Eighteenth-Century Germany*, cit., p. 182. Sull'accoglimento da parte di Schlözer della teoria del contratto sociale secondo i caratteri della dottrina pufendorfiana cfr. J. W. Gough, *The Social Contract. A critical Study of its Development*, cit., pp. 177-8.

## CAPITOLO X

### TEORIA DELL' ORDINE E " DESPOTISME LÉGAL " NELL' IDEOLOGIA FISIOCRATICA

Se si considera che il denominatore comune della politica economica dell'assolutismo sei-settecentesco fu essenzialmente il mercantilismo nelle sue varie caratterizzazioni e nel diverso grado di applicazione (proprio perché in diverso modo e in diversi tempi si poneva concretamente, nel processo evolutivo dell'assolutismo, la relazione fra l'interna prosperità economica dello Stato e la sua « politica di potenza »), potrebbe apparire contraddittorio ricondurre la stessa concezione assolutistico-illuminata anche al movimento fisiocratico, con le sue tesi anti-protezionistiche ispirate a un liberoscambismo conforme alle esigenze della borghesia riformatrice e liberale. Ma, come si è detto in un capitolo precedente, va osservato preliminarmente che alla relativa possibilità di dare una configurazione rigorosa alle dottrine economiche sia mercantilistiche sia fisiocratiche, e di sottolinearne in sede teorica le differenze, fa riscontro nella pratica politico-economica dell'assolutismo illuminato un significativo sincretismo, una progressiva compenetrazione di orientamenti tardo-mercantilistici e fisiocratici, rispondenti nel corso del Settecento a finalità applicative legate alla varietà delle situazioni particolari e alla logica evolutiva delle peculiari strutture economico-sociali <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Anche per la dottrina si è del resto potuto parlare delle formulazioni di Boisguilbert e di Cantillon come di una *prefisiocrazia* « ancora avvolta in brume mercantilistiche » (cfr. al proposito M. A. Romani, *Il pensiero economico della fisiocrazia*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, t. II, p. 453). Ma soprattutto qui mette conto osservare come, ad esempio, l'interesse di Giuseppe II d'Austria per le teorie fisiocratiche non gli impedisse di ricorrere a misure politico-economiche mercantilistiche. « Souverain physiocrate » e « phy-

La tesi centrale della Fisiocrazia è che l'« ordine naturale » che regola i fenomeni della realtà fisica e umana, domina con leggi razionali e « scientifiche » anche il mondo dell'economia, rivelando come il naturale impulso degli individui sia il perseguimento dell'interesse e il conseguimento della felicità materiale. Alle leggi dell'ordine naturale, vigenti anche nel campo economico, il potere pubblico deve necessariamente adeguarsi per assicurare il bene e la felicità materiale dei popoli. Questo assunto di fondo contribuisce a motivare l'atteggiamento critico nei confronti dell'« innaturale » e « disordinata » politica economica mercantilistica, poiché essa, secondo la critica fisiocratica, non sarebbe conforme ad alcun riconosciuto ordine insito nella natura, ma si rivelerebbe esclusiva manifestazione dell'empirica volontà di potenza dell'assolutismo « arbitrario » e degli interventi « artificiali » della sua ragion di Stato.

In tale prospettiva, è nota la convinzione dei fisiocrati che vera fonte di ogni ricchezza, e condizione prima onde assicurare la stessa felicità materiale, sia la produzione agricola, nella quale viene individuato il cardine del progresso spontaneo dell'economia e il fattore essenziale di un complessivo e ordinato sviluppo produttivo. Ma, in generale, i programmi fisiocratici di riforma, rispondenti socialmente alla nuova domanda della borghesia economica, si dimostrano senz'altro rivolti a creare o a migliorare le condizioni per un garantito esercizio della proprietà privata e della libertà dei commerci. È però da sottolineare che tale orientamento non prescinde necessariamente dal principio assolutistico, ma anzi può difenderlo e postularne il rafforzamento. In effetti anche Turgot che, come controllore generale delle finanze, tenterà senza successo, all'inizio del regno di Luigi XVI, di dare concreta attuazione ai programmi fisiocratici, sosterrà la liberalizzazione del commercio dei grani unitamente all'abolizione delle corpo-

siocrate enthousiaste » lo definisce ad esempio L. Gershoy (*L'Europe des princes éclairés, 1763-1789*, cit., pp. 97 e 99); la tesi opposta, di un Giuseppe II « résolulement mercantiliste » e « ultra-colbertiste », è sostenuta, sulle orme di Morazé e di Tapié, da F. Bluche (*Le despotisme éclairé*, cit., pp. 124-7). Sulla presenza di entrambi gli orientamenti nella politica economica giuseppina, indipendentemente dalle motivazioni per le quali vengono perseguiti, si vedano invece F. Valsecchi (*L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, cit., vol. I, pp. 130 sgg.); S. K. Padover (*Joseph II, l'empereur révolutionnaire, 1741-1790*, cit., pp. 223 sgg.); F. Fejtö (*Un Habsbourg révolutionnaire, Joseph II*, ecc., cit., pp. 276 sgg. e 344: « en réalité deux théories se combattaient en lui, le mercantilisme et la physiocratie, sans qu'il ait réussi à réaliser la synthèse »); e L. Krieger (*Kings and Philosophers, 1689-1789*, cit., p. 302).

razioni e al rafforzamento politico dell'assolutismo sovrano contro i parlamenti e i corpi feudali<sup>2</sup>.

La circostanza che il movimento fisiocratico abbia prodotto soprattutto una sistemazione teorica dell'economia politica<sup>3</sup> che ebbe fortuna nel corso del Settecento e diffusione ben oltre i confini della Francia (ovunque suscitando entusiasmi come pure intensi dibattiti e critiche), non toglie che esso abbia anche formulato una filosofia politica organica di non minore importanza e la cui relativa sfortuna non ne autorizza tuttavia la riduzione a mero complemento, marginale o affatto inessenziale, rispetto alla teoria economica. Del resto anche l'inadeguato interesse storiografico per i temi dell'educazione pubblica e dell'istruzione<sup>4</sup>, che pur rivestono un ruolo di primaria importanza nella riflessione civile e politica fisiocratica e che tutti i *philosophes économistes* sviluppano facendosi sensibili interpreti di idee e prospettive illuministiche, è per vari aspetti da considerare come una conseguenza dell'interesse sostanzialmente marginale per il pensiero politico fisiocratico nel suo complesso. È da osservare, comunque, che il significato delle idee politiche fisiocratiche — quand'esse non vengano considerate separatamente e isolatamente, ma vengano invece riferite ad un nucleo tendenzialmente omogeneo — non può venire assimilato né alla concezione di un assolutismo « arbitrario », né ad una teoria senz'altro liberale<sup>5</sup>. Che addirittura fosse « già familiare » alla mente

<sup>2</sup> Nemmeno gli interpreti maggiormente propensi a presentare Turgot come esponente di una *società* sempre più confliggente con lo *Stato*, e come critico di una concezione tradizionale dell'assolutismo, mettono in discussione l'orientamento assolutistico-illuminato del ministro di Luigi XVI. Cfr. ad es. H. Sée, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1925, pp. 225 sgg.; R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 183 sgg. Sui rapporti di Turgot con il movimento fisiocratico cfr. G. Weulersse, *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker*, Paris 1950; per il suo ruolo politico nella Francia dell'ultimo trentennio del secolo cfr. F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, cit., pp. 576 sgg., il quale osserva che il fallimento di Turgot ministro « è davvero l'espressione di tutta la crisi dello sforzo delle *lumières* per inserirsi nel vivo dell'azione politica » (pp. 635-6). Sui rapporti di Turgot ministro con i parlamenti cfr. P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, cit., pp. 420-435.

<sup>3</sup> In generale, sulle dottrine economiche fisiocratiche, come pure sul realistico riformismo economico di Turgot, si veda M. A. Romani, *Il pensiero economico della fisiocrazia*, nella cit. *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. II, pp. 447-489.

<sup>4</sup> Destinato a colmare questa lacuna è ora l'accurato lavoro di M. Albertone, *Fisiocrati, istruzione e cultura*, cit.

<sup>5</sup> Diversamente, R. Derathé (*Les philosophes et le despotisme*, cit., p. 74) so-

dei fisiocrati quella « forma particolare di tirannia, che ha nome di despotismo democratico », è giudizio che va piuttosto ascritto al peculiare disegno storiografico-politico di Tocqueville; ma indubbiamente l'autore de *L'Ancien Régime et la Révolution* coglie nel segno quando (nel celebre capitolo che ha per titolo « Come i Francesi vollero riforme prima che libertà ») scrive che i fisiocrati, pur favorevolissimi al libero scambio delle merci, non pensavano affatto « alle libertà politiche in senso proprio », ricorrendo semmai alle garanzie dell'« educazione pubblica » onde « supplire alla mancanza di qualsiasi garanzia politica »<sup>6</sup>.

Non diversamente infatti dalla teoria filosofica dell'etica, del diritto e della politica quale si trova nel giusnaturalismo assolutistico moderato, o dalla progettazione scientifica e pratica della politica « amministrativa » che caratterizza l'esperienza cameralistica, anche la fondazione filosofica di un modello di economia politica quale si ha nella Fisiocrazia costituisce un ulteriore e non contraddittorio aspetto di un diffuso orientamento e di una medesima concezione di fondo, quella dell'assolutismo illuminato. Nel pensiero politico dei fisiocrati — sia pur tenendo conto della varietà di atteggiamenti dei singoli esponenti del movimento — sono riconoscibili i caratteri di questa concezione, anche se quanto si è veduto precedentemente consente di avvertire l'unilateralità intrinseca a valutazioni secondo cui « solo nei fisiocratici si trova

stiene senz'altro « le liberalisme inhérent à la théorie du despotisme légal ». Ma è da osservare che già G. De Ruggiero (*Storia del liberalismo europeo*, Bari 1962, p. 37 — 1<sup>a</sup> ediz. 1925) non mancava di porsi il problema di « come potesse sussistere una libertà sociale separata dalla libertà politica ». Infatti è esattamente una « *théorie du despotisme légal* » a non essere conciliabile con una *teoria* politica liberale; aspetti liberali emergono semmai (come d'altra parte lo stesso Derathé ammette, cfr. p. 66) da taluni principi fisiocratici, come quello della necessaria libertà dell'opinione pubblica e dell'obbligatorietà ed estensione dell'istruzione pubblica. Cfr. anche P. Gay (*The Enlightenment: An Interpretation*, Vol. II: *The Science of Freedom*, cit., p. 496), che vede nel pensiero dei fisiocrati « a constitutional absolutism, which was an incomplete form of liberalism ». Giustamente A. Maffey (*Il pensiero politico della fisiocrazia*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, t. II, p. 520) osserva che non si può disconoscere che le intenzioni della fisiocrazia « non si conciliano con quelle del movimento di idee designato con il termine *liberalismo* ». Quanto alla teoria economica dei fisiocrati, non si può non convenire con H. J. Laski (*Le origini del liberalismo europeo*, trad. it. Firenze 1962, p. 141) quando scrive che, al pari della dottrina di Adam Smith, quella fisiocratica fu « elemento essenziale nel fare dei principi del liberalismo una parte del bagaglio intellettuale della loro generazione ».

<sup>6</sup> Cfr. nell'ediz. it. a cura di M. Lessona, Torino, ristampa 1967, pp. 194 sgg.

una vera e propria dottrina dell'assolutismo illuminato»<sup>7</sup>. E se dall'originario interesse per l'economia il movimento fisiocratico si volge solo successivamente a un ambizioso programma di filosofia politica<sup>8</sup>, non è soltanto per uno scopo propagandistico legato alla necessità di divulgazione della teoria economica, ma per l'esigenza di costruire un sistema complessivo, una filosofia che investa globalmente la vita dell'uomo e della società.

Il concetto di *despotisme légal*, centrale nella teoria politica fisiocratica, esprime la compatibilità del fine eudemonistico nell'economia con una struttura politica non costituzionalistico-liberale. Tale concetto è elaborato soprattutto da Le Mercier de la Rivière nella sua opera principale, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767); e anche se non è sempre accolto senza riserve, tuttavia non è mai sostanzialmente avversato da alcun rappresentante della Scuola dei *philosophes économistes*, anche quando la sua formula viene prudentemente sostituita — come nel caso di Baudeau — con quella, del tutto identica nella sostanza, di *monarchie économique*<sup>9</sup>; o quando, come nel caso di Mirabeau *filis*<sup>10</sup>, si sottolinea la scelta infelice del termine, evo-

<sup>7</sup> M. Prélot, *Storia del pensiero politico*, cit., vol. I, p. 286 (corsivo aggiunto).

<sup>8</sup> Sulla Fisiocrazia è d'obbligo il rinvio ai lavori di G. Weulersse, e in particolare a *Le mouvement physiocratique en France (de 1576 à 1770)*, cit., 2 voll., di cui cfr. soprattutto il secondo, pp. 3-119. Sulle idee politiche del movimento cfr. D. Fiorot, *La filosofia politica dei fisiocrati*, Padova 1954 e l'esauriente profilo dato da A. Maffey, *Il pensiero politico della fisiocrazia*, in op. cit., pp. 491-530; si veda inoltre G. Rebuffa, *Fisiocrazia, ordine naturale, diritti individuali*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», I (1971), pp. 213-249; e ultimamente P. Capitani, *Evidenza e legge naturale in François Quesnay*, in P. Casini (a cura di), *La politica della ragione*, cit., pp. 107-134. Su Le Mercier de la Rivière in particolare, che è anche l'autore che ha maggiormente contribuito a dare una fisionomia organica e originale al pensiero politico fisiocratico, si veda soprattutto L.-Ph. May, *Le Mercier de la Rivière (1719-1801), aux origines de la science économique*, Paris 1975.

<sup>9</sup> Sui caratteri della «monarchie économique» cfr. N. Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique, ou analyse des états policés* (1771), cap. VI, art. III, par. II (in *Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*, avec une introduction sur la doctrine des Physiocrates, des commentaires et des notices historiques, par E. Daire, Paris, Guillaumin, 1846, deuxième partie, pp. 748-754).

<sup>10</sup> A proposito di questa formula, Mirabeau scriveva che «les mots vagues et indéterminés ont fait bien du mal aux peuples» e che «au nombre des mots obscurs et dangereux dont l'autorité sait faire son profit il faut sans doute ranger ceux-ci: despotisme légal» (cfr. in R. Moro, *Origini e formazione della dottrina politica di Mirabeau (1774-1788)*), in «Il pensiero politico», III (1970), n. 2, p. 216. Circa poi la contraddittorietà intrinseca all'unione di due termini come



catore di immagini liberticide e oppressive, nonché generatore di ambiguità pericolose; o infine quando, con più marcata preoccupazione per gli aspetti propagandistici e per i danni che potrebbero risultare alla credibilità di un programma pratico di politica economica, si lamenta — come nelle lettere di Turgot a Dupont de Nemours<sup>11</sup> — che la dottrina del *despotisme légal* « ne cesse de salir les ouvrages des économistes » e che « nouira toujours à la propagation » dei principi della Fisiocrazia. Come si è ricordato in un capitolo precedente, presso i fisiocrati il termine *despotisme* viene usato per la prima volta in un'accezione positiva<sup>12</sup>, ma questa circostanza non deve indurre a ritenere che essi procedano in contrasto con il comune sentire del secolo filosofico, universalmente critico nei confronti di un esercizio dispotico del potere politico. In effetti essi contrappongono al *despotisme légal* un *despotisme arbitraire* che assomma in sé tutte le caratteristiche negative del dispotismo generalmente deprecato<sup>13</sup>. Del resto le critiche più dirette alla teoria politica fisiocratica sembrano lasciare al margine l'ambiguità del termine *despotisme* e colpire invece più decisamente la sostanza assolutistica del « dispotismo legale », come si vede soprattutto nei *Doutes proposées aux philosophes économistes* del Mably<sup>14</sup>. Le critiche vengono insomma da coloro che vi scorgono non soltanto una concezione dello Stato e del potere politico assolutamente irriducibile alla proposta montesquiviana del « governo misto » e dei « contropoteri », ma (come nel Mably dei *Dialoghi di Focione*) anche

*despotisme e légal*, si esprimevano quasi allo stesso modo — come si è già ricordato — Rousseau (in una lettera del 2 luglio 1767 al marchese di Mirabeau) e d'Holbach (*Système social* ecc., cit., t. II, cap. XVIII, p. 135).

<sup>11</sup> Lo ricorda E. Carcassonne (*Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 385) riferendosi alle lettere a Dupont de Nemours del 7 e del 10 maggio 1771, per poi osservare però, opportunamente, che « s'il blâmait la formule du despotisme légal, n'en répudiait pas l'idée » (p. 529).

<sup>12</sup> Lo sottolinea anche N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, cit., p. 155.

<sup>13</sup> Di Le Mercier de la Rivière si è detto in un capitolo precedente; ma si veda anche P.-S. Dupont de Nemours, *Dell'origine e dei progressi di una scienza nuova*, in *Biblioteca dell'Economista*, vol. I: *I Fisiocrati*, a cura di F. Ferrara, Torino 1850, pp. 130-1, nota.

<sup>14</sup> Cfr. *Doutes proposées aux philosophes économistes, sur l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, pubblicati per la prima volta a La Haye, Nyon, 1768 (si vedano nel vol. II dei citt. *Scritti politici* del Mably). La risposta fisiocratica ai *Dubbi* del Mably fu immediata e comparve col titolo *Les doutes éclaircis, ou réponse à M. l'abbé de Mably* sulle *Ephémérides du citoyen* nel 1768.

l'espressione di un modello antropologico che, in contrasto con l'immagine austera e frugale di una società ispirata ai valori etici e tradizionali della *vertu* delle antiche repubbliche, esalta invece, con l'interesse individuale e collettivo come « naturalmente » convergenti e cooperanti, un'idea di *bonheur* basata sulla « jouissance des hommes », sullo sviluppo economico e sull'accumulazione della ricchezza<sup>15</sup>. Del resto è proprio sulla inconciliabilità fondamentale della loro concezione antropologica che — al di là di una comune propensione a favorire l'agricoltura — si consuma la rottura anche tra Rousseau e Mirabeau (e Baudeau): il contrasto tra l'ordine repubblicano ispirato ai valori della *vertu* sociale rousseauiana e l'ordine del *despotisme légal* fisiocratico non ne è che la conseguenza<sup>16</sup>.

In realtà l'obbiettivo dei fisiocrati è quello di liberare il concetto di « governo di uno solo » da ogni connotazione valutativa, onde poterlo usare scientificamente all'interno di una filosofia politica coerente con la concezione della natura e della società che è loro propria. Ma ciò che interessa osservare è che nell'approdare relativamente tardi ad una teoria politica solidale con il modello economico che avevano delineato, questi *économistes* sentono la necessità di ricorrere al diritto naturale come ermeneutica universale e come sistema generale esplicativo del rapporto natura-società che sta a fondamento della loro filosofia. A questo proposito resta sempre un documento interessante ciò che scrive Dupont de Nemours quando lamenta la riduzione dell'« economia politica » a « scienza della ricchezza », mentre « essa è la scienza del diritto naturale applicato, come dovrebbe essere, alle società civili. Essa è la scienza delle costituzioni che insegna ... non soltanto ciò che i governi non debbono fare nell'interesse loro e in quello dei loro popoli e della loro ricchezza, ma anche ciò che essi non debbono fare davanti a Dio sotto il rischio di meritare il disprezzo de-

<sup>15</sup> Sugli aspetti del radicale contrasto fra Mably e la Fisiocrazia si veda L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i "philosophes" nella Francia del '700*, cit., cap. IV. Sull'antropologia economica fisiocratica in rapporto alla teoria del progresso si veda A. Illuminati, *Società e progresso nell'illuminismo francese*, Urbino 1972.

<sup>16</sup> Per un confronto tra le idee dei *philosophes économistes* e quelle di Rousseau, e per un severo giudizio sulla sua « profonda avversione contro l'attività di questi fautori dell'economia moderna », che sarebbero stati « più moderni » di Rousseau « anche dal punto di vista politico », cfr. I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau* ecc., cit., pp. 213-220.

gli uomini, la distruzione del loro potere e la cruenta frusta della storia alla loro morte »<sup>17</sup>.

Benché in tutti questi autori non venga *sistematicamente* svolta una teoria contrattualistica, cioè una dottrina del contratto sociale mediante la quale spiegare il sorgere della società civile e dello Stato; e benché pertanto essi differiscano dalla cosiddetta Scuola del diritto naturale moderno che nel contrattualismo riconosce uno degli elementi più tipici e qualificanti; tuttavia, a rigore, non si può sostenere che quella dei fisiocrati (compreso Turgot) non sia una filosofia politica di ascendenza giusnaturalistica. Ciò risulta non soltanto da considerazioni estrinseche, quali sono ad esempio suggerite dal titolo medesimo dell'opera — *Le droit naturel* (1765) — con cui il maggiore esponente, François Quesnay, dà inizio al programma di fondazione etico-politica della teoria economica fisiocratica; né soltanto per la consapevolezza che essi hanno della novità (e quindi della relativa discontinuità) rispetto ai sistemi di Hobbes, Pufendorf, Cumberland, Locke e degli altri giusnaturalisti sei-settecenteschi (ciò che riconduce pur sempre a quelle formulazioni come ad un imprescindibile punto di riferimento dal quale semmai misurare la distanza)<sup>18</sup>; ma soprattutto per il modo con cui dai fisiocrati vengono pensati e tra loro collegati i concetti di legge naturale e legge positiva, ordine naturale, ordine sociale e ordine politico<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Lettera a J.-B. Say del 22 aprile 1815 (cit. da P. Capitani, *Evidenza e legge naturale in François Quesnay*, cit., p. 110; corsivi nel testo).

<sup>18</sup> Si veda quel che scriveva il conte d'Albon nell'*Eloge de Quesnay* (in *Ephémérides du citoyen*, V, 1775, pp. 162-3): « Jusqu'à Quesnay tous les écrivains, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Cumberland, Vattel, et tant d'autres, avaient confondu le Droit naturel et la jurisprudence qui en a plus ou moins réglé ou restreint l'usage; ils ne parlaient que de cette dernière en annonçant des discussions sur le premier » (cfr. in G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France* ecc., cit., t. II, p. 16, nota 2). Il problema dell'influenza delle dottrine giusnaturalistiche (come anche dell'accezione malebranchiana di « diritto naturale ») sul movimento fisiocratico è stato ampiamente dibattuto, con esiti differenti sia per quanto riguarda la misura di tale influenza, sia soprattutto per quanto concerne i modi ed il reale significato di essa. Si veda in proposito anche D. Fiorot, *La filosofia politica dei fisiocrati*, cit., capp. I-III della parte prima. Ultimamente torna sul problema B. Miglio, *Ordine fisico e ordine sociale nei Fisiocratici*, in « Rivista di filosofia », LXXI (giugno 1980), fasc. II, pp. 169-197 (cfr. specialmente pp. 189 sgg.).

<sup>19</sup> Si veda ad esempio il quadro riassuntivo dato da Dupont de Nemours in *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, Yverdon, voll. I-III, 1768-9: vol. I, tome I, *Discours de l'éditeur*, particolarmente pp. VIII-XIV.

Non diversamente dai *philosophes économistes*, anche Turgot è convinto che le vere leggi siano « des vérités déduites par la raison des principes du droit naturel » e che « les droits des hommes réunis en société ne sont pas fondés sur leur histoire, mais sur leur nature »<sup>20</sup>. Comunque, quando questi autori parlano di legge naturale la intendono sempre come ben distinta dalla legge positiva e a questa superiore, posto che esprime — come conferma anche Baudeau — « principes évidemment éternels et immuables, qui sont de tous les temps, de tous les siècles et de tous les hommes »<sup>21</sup>. Inoltre essi concepiscono la società naturale come distinta e preesistente alla società civile; ed il fatto che non attribuiscono alla prima i caratteri di negatività tipici del modello hobbesiano significa, semmai, che attenuano (come del resto molti giusnaturalisti) la radicalizzazione dicotomica, non che la annullano. In ogni caso nessuno di loro mette in dubbio che una società civile ordinata sia in grado di assicurare agli uomini « les objets propres aux jouissances utiles ou agréables, qui font le bien-être et la propagation de l'espèce humaine sur la terre »<sup>22</sup> ben più e meglio della società naturale, soprattutto mediante l'istituzione giuridicamente garantita della proprietà privata.

Scrive Le Mercier de la Rivière che « è dovuta esistere naturalmente e necessariamente fra gli uomini una sorta di società universale e tacita, nella quale ciascuno aveva dei doveri e dei diritti essenziali. Questa società primitiva esisteva in virtù della semplice consapevolezza del bisogno che gli uomini avevano gli uni degli altri, e della necessità in cui si trovavano di imporsi dei doveri reciproci al fine di rendere sicuri i reciproci diritti riguardanti la stessa esistenza. In questa società originaria i prodotti liberi e spontanei della terra diventarono presto insufficienti a causa della moltiplicazione degli uomini; i quali si trovarono perciò costretti a coltivare la terra. Risultò allora necessario dividerla, perché a ciascuno fosse noto quanta parte di essa avesse diritto a coltivare. Dalla necessità di lavorare la terra è derivata la necessità della sua divisione e quella dell'istituzione della proprietà fondiaria; e tutto ciò complessivamente ha determinato necessariamente la divisione della società universale e tacita in varie società particolari

<sup>20</sup> Cfr. in E. Carcassonne, *Montesquieu ecc.*, cit., p. 529.

<sup>21</sup> N. Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique, ou analyse des états policés*, cap. VI, art. III, in *Physiocrates*, cit., deuxième partie, pp. 781-2.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

stabilite mediante convenzione »<sup>23</sup>. All'elemento convenzionale e volontario nella teoria della società Le Mercier ricorre al fine di temperare l'idea che l'autorità tutelare, cioè il potere politico, sia di origine divina: « l'autorità tutelare deve essere considerata come un'istituzione divina, non diversamente dagli altri elementi dell'ordine naturale ed essenziale della società. Benché originariamente gli uomini abbiano dovuto stabilirla fra loro liberamente e volontariamente, è pur sempre vero che vi sono stati costretti dalla necessità che li obbligava a riunirsi in società, giacché senza l'istituzione di questa autorità la società non avrebbe potuto né costituirsi né sussistere »<sup>24</sup>. Nello stesso Le Mercier una considerazione esplicita del significato del contratto sociale si ha solo più tardi, non nella sua opera principale, ma nel *Mémoire sur l'instruction publique*: « in effetti il contratto sociale è un vero contratto, un contratto sinallagmatico, *do ut des*, che non deve essere ritenuto perfezionato se non mediante il consenso espresso delle parti contraenti »<sup>25</sup>.

Semmai, il carattere radicalmente dicotomico proprio dell'ideologia fisiocratica riguarda il criterio con cui valutare la struttura e la funzione della stessa società civile, posto che in essa non è possibile escludere *a priori* la regressione a condizioni di vita ben più infelici di quelle vigenti nella società naturale. Ciò può verificarsi quando nella società civile « l'opposition des intérêts » istituisce rapporti « de guerre, d'empêchement, de destruction » propri della « politique usurpatrice, exclusive, oppressive ou tyrannique », vale a dire l'esatto opposto dell'« unité d'intérêts », vera essenza della « politique économique, honnête, juste, bienfaisante »<sup>26</sup>.

In una realtà sociale e internazionale non guidata dai criteri « evidenti » dell'ordine fisiocratico, il diritto naturale e il diritto positivo necessariamente differiscono: « la quantità di leggi contraddittorie e assurde stabilite successivamente presso gli Stati — scrive Quesnay — prova manifestamente che le leggi positive sono soggette ad allonta-

<sup>23</sup> *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, cap. III (ediz. cit., p. 13; corsivi nel testo). E anche Dupont de Nemours, *Discours de l'éditeur*, in *Physiocratie* ecc., cit., pp. xxv e xxviii.

<sup>24</sup> *L'ordre naturel* ecc., ediz. cit., p. 98.

<sup>25</sup> Cfr. in *Nouvelles Ephémérides économiques*, cit., t. X, p. 136; cfr. anche t. IX, pp. 163 e 178-9.

<sup>26</sup> N. Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique* ecc., cap. VI, art. I, in *Physiocrates*, cit., deuxième partie, p. 782.

narsi spesso dalle regole immutabili della giustizia e dell'ordine naturale piú vantaggioso alla società »<sup>27</sup>. Il diritto naturale è riconosciuto evidente dai lumi della ragione ed è perciò obbligatorio in forza di essa, indipendentemente da qualunque costrizione<sup>28</sup>; esso esprime sia l'« ordine della giustizia » sia l'« ordine naturale ». Quest'ultimo è a sua volta retto dalla legge naturale che è insieme fisica e morale, nel senso che la legge morale « è conforme all'ordine fisico evidentemente il piú vantaggioso al genere umano »<sup>29</sup>. Mentre rispetto all'ordine naturale il diritto naturale dell'uomo « si riduce in realtà a quanto egli può procurarsi col suo lavoro », rispetto all'ordine della giustizia esso « è determinato da un possesso effettivo ... realizzato mediante il lavoro, senza usurpazione del diritto di possesso altrui »<sup>30</sup>. Ora, il passaggio dallo stato naturale a quello civile e politico è determinato essenzialmente, con la volontà di incrementare la felicità, dalla necessità di conservare e tutelare quel possesso effettivo, sicché gli uomini « estendono parecchio la propria facoltà di essere proprietari; e di conseguenza estendono parecchio la pratica del loro diritto naturale, anziché limitarla »<sup>31</sup>. La convinzione, tutta illuministica, che effettivamente esista un insieme di leggi economiche certe e verificabili, su cui un governo illuminato possa costruire una saggia e pacifica amministrazione, sta a fondamento del rapporto — pensato come necessario — fra ordine essenziale delle società civili e felicità degli uomini<sup>32</sup>. Il problema della miglior forma di governo sta allora nel riconoscimento e nella scelta di quella costituzione della società che « è conforme all'ordine evidentemente piú vantaggioso per gli uomini relativamente alle leggi fondamentali del loro diritto naturale »<sup>33</sup>; che cioè garantisce il diritto di proprietà, con la libertà e la sicurezza civile che ne sono inseparabili: vale a dire quei contenuti pratici e concreti della teoria eco-

<sup>27</sup> F. Quesnay, *Le droit naturel*, in *Journal de l'Agriculture, du Commerce et des Finances*, t. IX (1765), p. 7 (ristampa delle *Observations sur le droit naturel des hommes réunis en société*, pubblicate lo stesso anno). Riferimenti alla « legge naturale » in rapporto alle « verità fondamentali delle scienze » si trovano già nel suo articolo « Evidence » dell'*Encyclopédie* (1756).

<sup>28</sup> Ivi, p. 6.

<sup>29</sup> Ivi, p. 25.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 8 e 9.

<sup>31</sup> Ivi, p. 22.

<sup>32</sup> Su questo si veda in particolare P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, ediz. cit., pp. 19-23.

<sup>33</sup> F. Quesnay, *Le droit naturel*, cit., p. 11.

nomico-politica fisiocratica vigorosamente affermati da tutti gli esponenti del movimento. Del resto la determinazione della miglior forma di governo non è possibile mediante l'assunzione di un'« idea astratta di diritto naturale », di « ordine naturale », bensì soltanto in termini empirici e valutabili in rapporto all'« ordine fisico ». Perciò l'ordine sociale e politico « evidentemente » conforme all'ordine naturale è solo quello in cui le leggi positive, stabilite da un'autorità sovrana, rispettano le leggi della natura: tanto è vero che « le fatalisme des mauvais Gouvernemens n'est pas une dépendance de l'ordre naturel et immuable »<sup>34</sup>; e che, proprio perché le leggi positive sono approssimazioni alle leggi naturali, dal diritto positivo non si possono dedurre i principi del diritto naturale<sup>35</sup>.

L'ordine naturale e le sue leggi, fondati su un'assunzione positiva e anzi ottimistica dell'idea di natura, sono concepiti dai fisiocrati oggettivamente. Perciò in un'interpretazione scientifica di questo sistema di leggi oggettive e immutabili, i criteri dell'utile e del giusto divengono un unico e medesimo criterio di valutazione del comportamento umano nella società civile; quanto più esso obbedisce alla natura, che è il « primo istitutore dell'uomo sociale »<sup>36</sup>, tanto più garantisce il maggior benessere e felicità possibili. La necessità che l'« ordine positivo » si conformi alla razionalità dell'ordine naturale è cosa che ogni uomo può comprendere, giacché mediante la ragione (che, come precisa Quesnay, è un'attitudine, una *facultas*) ognuno può acquisire le cognizioni che gli sono necessarie<sup>37</sup>.

Ma l'universalità delle leggi naturali non garantisce nulla circa la necessaria uniformità della loro interpretazione; ed è a questo punto che l'introduzione delle leggi positive si rende indispensabile. Come già Quesnay aveva chiarito nell'articolo « Evidence » dell'*Encyclopédie*, « les hommes sages ... dévoués habituellement à la règle et à la nécessité de la règle, ils sont immédiatement déterminés par la règle

<sup>34</sup> Ivi, p. 24.

<sup>35</sup> Ivi, p. 23.

<sup>36</sup> P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., ediz. cit., p. 331 (e cfr. anche i primi due capp.). Sul fatto che « le véritable instituteur de l'homme moral c'est le système public de gouvernement » e sul senso da dare alla subordinazione dell'individuale al collettivo cfr. G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique* ecc., cit., t. II, p. 110.

<sup>37</sup> F. Quesnay, *Le droit naturel*, cit., pp. 28-9.

même »<sup>38</sup>. Ora, se le leggi naturali sono già stabilite e la loro evidenza è conoscibile mediante la ragione, il compito di chi detiene il sommo potere è di « dichiarare » le leggi positive conformi. Ciò tuttavia non esaurisce il notevole margine di autorizzazione, concesso al legislatore, di determinate le leggi positive nel momento applicativo di traduzione delle leggi naturali in pratica normativa necessariamente provvista di sanzione<sup>39</sup>. Posto comunque questo compito non creativo ma, almeno in linea di principio, semplicemente dichiarativo del legislatore, la forma di governo logicamente derivabile è appunto il *despotisme légal*, nell'assetto storico-istituzionale della monarchia assoluta ed ereditaria<sup>40</sup>. Il *despotisme légal* si configura dunque come il « dispotismo » della volontà consapevole e illuminata del sovrano, come il « dispotismo » delle leggi positive in quanto espressione delle leggi naturali. Esso è conforme al criterio dell'evidenza, mentre ogni altra forma di governo fondata sulla divisione dei poteri presupporrebbe l'« arbitrarietà » del confronto delle opinioni, le quali presupporrebbero a loro volta l'interpretazione soggettiva delle leggi naturali; ma ciò sarebbe in contrasto con la loro evidenza: « l'opposto dell'arbitrio è l'evidenza e non v'è che la forza irresistibile dell'evidenza che può servire da contro-forza a quella dell'arbitrio e dell'opinione »<sup>41</sup>.

Che nel pensiero dei fisiocrati non sia reperibile una teoria politica liberale s'è già detto. Da parte loro si polemizza più o meno accentuatamente con Montesquieu e in generale con la dottrina della separazione dei poteri: « vedete pure — scrive Le Mercier de la Rivière — quanto si siano ingannati coloro che hanno cercato di opporre all'autorità del sovrano contro-forze diverse da quelle dell'evidenza, che deve costituire il principio stesso dell'autorità, perché essa è il

<sup>38</sup> Cfr. in *François Quesnay et la Physiocratie*, cit., t. II, p. 425.

<sup>39</sup> Si veda, a questo proposito, come per Le Mercier de la Rivière il valore intrinseco delle leggi si misuri necessariamente nell'applicazione ad un variabile « objet positif » (*L'ordre naturel* ecc., cit., p. 81): ciò attribuisce un significato di interpretazione attiva delle leggi naturali, di cui le positive dovrebbero essere non solo l'« application », ma anche il « développement » (p. 82).

<sup>40</sup> Ciò è apertamente dichiarato da Le Mercier de la Rivière: « ... le despotisme de l'ordre ne pouvant jamais s'établir solidement que dans une monarchie, seule et unique forme de gouvernement où l'intérêt personnel du Souverain est nécessairement un intérêt commun avec toute la Nation; seule et unique forme de gouvernement où l'Etat gouvernant ne peut jamais avoir de plus grand intérêt que celui de bien gouverner » (*L'ordre naturel* ecc., cit., pp. 238-9).

<sup>41</sup> P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., p. 345.



principio stesso della riunione delle volontà. Le speculazioni secondo le quali si è potuto immaginare il sistema delle contro-forze, sono tanto più chimeriche, quanto l'intenzione di abusare della propria autorità, a pregiudizio della proprietà e della libertà, è cosa che non si può mai supporre in un sovrano, a meno che la legge fondamentale della proprietà ed i vantaggi che necessariamente ne risultano non vengano totalmente obliati e dal sovrano stesso e dall'intera società»<sup>42</sup>. Decisa e continua è la critica al modello inglese e agli « *Etats mixtes, partie lumières, partie ténèbres* » i quali, privi di una loro specifica e costante fisionomia, hanno suggestionato e ingannato con le loro « *institutions arbitraires, mobiles et variées sous mille et mille formes diverses* ». « Li chiamo misti — scrive ad esempio Baudeau — perché le loro costituzioni mutevoli e arbitrarie possono coprire tutto l'intervallo che si trova fra il dispotismo arbitrario propriamente detto, che è il culmine del disordine e dell'ingiustizia, e la vera monarchia, che è la perfezione della giustizia per eccellenza e dell'ordine naturale benefico »<sup>43</sup>. Sicché gli « Stati misti » non possono costituire mai una vera e valida alternativa al dispotismo, se non altro perché anche in quelli che più sembrano allontanarsene viene a mancare quell'essenziale funzione pedagogica che invece contraddistingue la « *vraie monarchie économique* » (o, ciò ch'è lo stesso, il *despotisme légal*), vale a dire l'« *instruction morale économique* »: essi costituirebbero, in sostanza, una fase di transizione che non esclude affatto elementi di contraddizione più o meno marcati, come i disordini e le ribellioni all'interno e i conflitti internazionali all'esterno<sup>44</sup>.

Della concezione assolutistica della Fisiocrazia viene del resto un'indiretta conferma proprio da un assolutista ad oltranza come il Linguet, che oltre a tutto è da annoverarsi tra gli avversari più irriducibili dei *philosophes économistes* (e dei *philosophes tout court*) e del quale va certamente denunciata l'ambiguità, ma nondimeno rico-

<sup>42</sup> Ivi, p. 346; ma in generale si vedano i capp. XVII-XXI, pp. 98-127. Cfr. anche P.-S. Dupont de Nemours, *Dell'origine e dei progressi di una scienza nuova*, cit., p. 410; F. Quesnay, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, in *François Quesnay et la Physiocratie*, cit., t. II, p. 949; N. Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique* ecc., cap. VI, art. III, in *Physiocrates*, cit., deuxième partie, pp. 784 sgg.; per Turgot si veda, tra gli altri, E. Carcassonne, *Montesquieu* ecc., cit., p. 529.

<sup>43</sup> N. Baudeau, *Première introduction* ecc., cit., pp. 777-783.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

nosciuta l'intelligenza. Anche se poi, sviluppando la propria logica argomentativa, troverà modo di concludere che le tesi dei fisiocrati « ne prêchent que la révolte », mentre le sue « ne recommandent que l'obéissance » (e di lamentare che, paradossalmente, lui è « anathématisé », come se fosse « le promoteur le plus ardent du despotisme, un nouveau Machiavel, l'ennemi du genre humain », mentre loro sono « célébrés comme les patrons de la liberté, les restaurateurs de la justice »), Linguet osserva che non pochi sono i punti in comune: « noi siamo partiti dal medesimo assunto, dalla proprietà, dalla propensione alla semplicità delle leggi, dall'odio per la compilazione dei regolamenti, dalla necessità di riformare gli antichi ordinamenti quando i tempi e il mutamento dei costumi ne han fatto degli abusi pericolosi. Noi condanniamo l'anarchia repubblicana. Noi preferiamo il potere di uno solo e il governo monarchico, che in effetti è il piú perfetto di tutti. Ma pur con cosí tanti punti che ci avvicinano, vi è questa differenza: che io parto dai fatti, e voi dai ragionamenti; io dico ciò che è, e voi ciò che deve essere »<sup>45</sup>.

Insomma, mentre da un lato Voltaire (ne *l'Homme aux quarante écus*) ironizza sulla teoria fisiocratica dell'imposta, ma significativamente non critica la teoria politica di Le Mercier de la Rivière<sup>46</sup>, dall'altro lato tutti gli esponenti della Fisiocrazia hanno piena consapevolezza di essere lontani tanto da Locke e da Montesquieu quanto da Rousseau. « Nella democrazia piú assoluta — scrive ad esempio Baudeau riecheggiando una costante della letteratura assolutistica — vige il dispotismo arbitrario del maggior numero, non soltanto sul minor numero dei cittadini attualmente presenti, ma ancora su tutti i cittadini che nasceranno »<sup>47</sup>. Inoltre la circostanza che questi autori non sviluppino una teoria sistematica del contratto sociale ha precise conseguenze, tra le quali l'impossibilità di elaborare una dottrina giuridico-politica limitativa del potere assoluto, nonché una dottrina della resistenza attiva nei confronti di un eventuale sovrano prevaricatore. Nem-

<sup>45</sup> S.-N.-H. Linguet, *Réponse aux docteurs modernes, ou Apologie pour l'Auteur de la Théorie des loix, et des Lettres sur cette théorie. Avec la réfutation du système des philosophes économistes*, cit., t. I, Seconde Partie (*En quoi mes principes diffèrent de ceux des Économistes, et en quoi ils leur ressemblent. Que les Philosophes Économistes forment une secte dangereuse*), pp. 115-9.

<sup>46</sup> Cfr. *l'Homme aux quarante écus*, Amsterdam 1768, pubblicato subito dopo la lettura de *L'ordre* di Le Mercier de la Rivière (trad. it. nei citt. *Scritti politici* di Voltaire, pp. 671-744; e ivi, pp. 182-6, si veda anche la « Nota storica »).

<sup>47</sup> N. Baudeau, *Première introduction* ecc., cit., p. 786.

meno Turgot, uno degli autori meno condizionati dal dottrinarismo della Scuola e più sensibili all'esigenza di coniugare la pratica riformistica della Fisiocrazia con le rivendicazioni etico-giuridico-politiche della società borghese, elabora in termini di teoria politica una dottrina della resistenza nei confronti dello Stato assolutista, limitandosi a sottolinearne la legittimità morale<sup>48</sup>. E anzi, in una delle sue *Lettres sur la tolérance* Turgot semmai teorizza — secondo la concezione tipica dell'assolutismo illuminato — l'obbedienza passiva nei confronti dell'« ingiusto » comando del sovrano<sup>49</sup>.

A prescindere dalle fonti che poterono aver influenzato i fisiocrati, e dalle loro simpatie intellettuali (soprattutto di Quesnay) per il *despotisme de la Chine*<sup>50</sup>, resta il fatto che la concezione fisiocratica dell'assolutismo illuminato è precisamente caratterizzabile nei suoi elementi essenziali. La sovranità è una, assoluta, indivisibile; anzi, precisa Le Mercier de la Rivière, « chi dice autorità dice diritto di comandare congiunto al potere fisico di farsi obbedire, ciò che presuppone sempre, e necessariamente, la superiorità della forza fisica »<sup>51</sup>. Tuttavia i fisiocrati non intendono sottoporre la società all'arbitrio di un tiranno; e la stessa forza fisica, pur necessaria all'esercizio dell'autorità, deve essere sempre al suo servizio come strumento di un'entità

<sup>48</sup> Su questo aspetto della filosofia politica di Turgot si veda soprattutto R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 183-201.

<sup>49</sup> Le motivazioni per le quali Turgot esclude la « resistenza attiva » e propende invece per l'« obbedienza passiva » sono tanto chiare quanto significative: « l'erreur dans l'exercice d'un droit légitime ne détruit pas ce droit, ou, ce qui est la même chose en d'autres termes, c'est que l'illégitimité d'un abus de pouvoir n'empêche pas que l'exercice de ce pouvoir réduit à ses justes bornes ne soit légitime ... Ce n'est pas au prince qui abuse de son pouvoir, que ce particulier, victime de l'injustice, doit sa soumission: c'est plutôt à la partie innocente de la société, qu'il n'a pas droit de troubler pour la réparation de l'injustice qu'il souffre provisoirement, parce que dans l'ordre des desseins de Dieu cette société est plus que lui » (cfr. in *Oeuvres*, éd. E. Daire et H. Dussard, Paris 1844, t. II, p. 683).

<sup>50</sup> Su questo si veda A. Maffey, *Un plagio di François Quesnay: il "Despotisme de la Chine"*, in « Il pensiero politico », VI (1973), n. 1, pp. 37-56, ripubblicato in *L'idea di Stato nell'illuminismo francese*, cit., pp. 136-161; e ivi (pp. 162-9) anche *Uno scritto anonimo attribuito a François Quesnay*.

<sup>51</sup> P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., p. 345; ma precisa: « chi ha naturalmente il diritto di comandare gli uomini se non l'evidenza? Chi può assicurare al comando la superiorità della forza fisica per farsi obbedire, se non la forza intuitiva e determinante dell'evidenza, che ad essa ricollega tutte le nostre forze, perché ad essa ricollega tutte le nostre volontà? L'evidenza non è una, non è immutabile? ».

di ragione. Proprietà e libertà sono così intese come « les deux corrélatifs » dell'autorità; sicché giustificare la forza come fattore autonomo, come « *force qui domine* » distinta e separata dall'« *autorité* », significa negare *a priori* ogni possibile conciliazione tra autorità e libertà<sup>52</sup>. Tuttavia il pensiero fisiocratico non elabora nessuna dottrina giuridico-politica di garanzia nei confronti della « *force opprimante et usurpatrice* »; l'unico criterio di distinzione tra questa e l'« *autorité bienfaisante* » resta la regola morale, l'evidenza della contraddizione tra la forza oppressiva e la ragione come « *règle essentielle du bien et du mal moral* »<sup>53</sup>. D'altra parte l'autorità assoluta non è affidata all'opinione del sovrano, ma a questi come interprete dell'evidenza delle leggi naturali. Con una visione della realtà tipica dell'ottimismo illuministico (e in conseguenza della loro teoria economica), i fisiocrati sono convinti che l'esercizio arbitrario del potere appaia manifestamente dannoso anche a chi lo pratica, secondo il principio che la natura non garantisce utile alcuno a chi governa male. La persona del sovrano è « naturalmente e necessariamente » cointeressata alla conservazione e all'incremento della proprietà e quindi alla salvaguardia del diritto di proprietà: « la pubblicità di questa evidenza è una contro-forza naturale »<sup>54</sup>. Da qui, dalla necessaria identità di interessi fra la persona del sovrano e l'intero corpo degli amministrati, deriva anche la convinzione dei fisiocrati che il regime politico migliore sia quello in cui la sovranità è personale, assoluta ed ereditaria. Se pertanto lo stesso sovrano è indotto a comportarsi in conformità alle leggi civili, ciò non accade in virtù dei meccanismi di un regime costituzionale, ma perché egli riconosce una precisa convenienza a seguire quel dato comportamento<sup>55</sup>; egli non deve infatti obbedire alle leggi dello Stato in quanto sono, appunto, leggi dello Stato, ma perché sono

<sup>52</sup> N. Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique* ecc., cap. VI, art. III, in *Physiocrates*, cit., deuxième partie, pp. 751-4.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., p. 350. Sulla centralità del concetto di interesse come fattore determinante per la comprensione anche della filosofia morale e politica fisiocratica aveva insistito A. Mathiez (*Les doctrines politiques des physiocrates*, in « *Annales historiques de la Révolution française* », XIV, mai-juin 1936, pp. 193-203) per concludere che quella della Fisiocrazia era « una politica di classe ad uso dei proprietari fondiari, ispirata da una morale egoistica e francamente utilitaristica » (p. 202).

<sup>55</sup> P.-P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., pp. 349-350; e anche P.-S. Dupont de Nemours, *Dell'origine e dei progressi di una scienza nuova*, cit., p. 410.

quelle leggi, il cui contenuto concreto è dichiarato conforme alle leggi dell'ordine naturale e quindi conforme al criterio della massima utilità possibile. È convinzione degli scrittori fisiocratici che l'altissima funzione di « autorità tutelare » debba necessariamente fondarsi su una responsabilità morale che investa direttamente la persona del sovrano: ciò è del resto comprensibile in una concezione che tende ad assimilare ordine morale, ordine naturale e ordine fisico. Contraddittoria, di conseguenza, appare l'idea di una « irresponsabilità » del sovrano (nei confronti dell'ordine naturale), quale deriverebbe inevitabilmente dall'assumerne l'autorità come condizionata da leggi e organi costituzionali, all'opinione dei quali unicamente sarebbe tenuta a rispondere.

D'altra parte un comportamento tirannico genera disordine, contrario com'è all'interesse individuale e collettivo. Tirannia e anarchia sono in stretta correlazione; e ciò che aveva già scritto il Mirabeau dell'*Ami des hommes* è fatto proprio da tutti gli autori fisiocratici: « la tyrannie égale tout, en tout opprimant; état forcé, qui passe en un clin d'oeil et fait place à l'anarchie »<sup>56</sup>. Insomma, un comportamento tirannico turba arbitrariamente e irrazionalmente l'ordine naturale e universale: è la negazione di ogni scienza capace di comprendere e spiegare le leggi della natura e le loro manifestazioni. Anche per i fisiocrati si può parlare di un'etica dell'ordine, i cui presupposti filosofici sono da ricercare soprattutto in Malebranche<sup>57</sup>. Della *philosophie de l'ordre* malebranchiana, intessuta e anzi consistente di « rapports de perfection qui sont entre ses attributs, et entre les idées qu'il [l'ordre] renferme dans sa substance »<sup>58</sup>, i *philosophes économistes* portano a conclusione — come è stato ripetutamente affermato — una sorta di

<sup>56</sup> Cfr. *Mémoires sur les Etats provinciaux*, in *L'Ami des hommes*, Hambourg 1758, t. III, deuxième partie, p. 119 (cit. in E. Carcassonne, *Montesquieu* ecc., cit., p. 235).

<sup>57</sup> Sulle ascendenze malebranchiane (e cartesiane) del pensiero fisiocratico si vedano P.-M. Schuhl, *Malebranche et Quesnay*, in « *Revue philosophique de la France et de l'étranger* », mars-avril 1938, nn. 3-4, pp. 313-5; L.-Ph. May, *Descartes et les physiocrates*, in « *Revue de synthèse* », XXVII, N. S. (juillet-décembre 1950), pp. 7-38; A. Kubota, *Quesnay disciple de Malebranche*, in *François Quesnay et la Physiocratie*, cit., I, pp. 169-196; nonché G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique* ecc., cit., pp. 114 sgg. e D. Fiorot, *La filosofia politica dei fisiocrati*, cit., pp. 48 sgg.

<sup>58</sup> N. Malebranche, *Entretiens de métaphysique*, in *Oeuvres complètes*, ediz. cit., t. XII, Paris 1974, p. 191.

processo di naturalizzazione o di riduzione materialistica, nello spirito del pensiero illuministico. Rimane tuttavia inalterata (in Le Mercier de la Rivière non meno che in Quesnay) la pregnanza normativa e necessitante dell'idea di *ordre* (in ciò innovativa rispetto all'etica di Descartes<sup>59</sup>), sia come modello di perfezione razionale a cui ricondurre l'esperienza, sia, al tempo stesso, come luogo d'interazione metafisicamente fondato tra mondo fisico, mondo morale e mondo sociale. In tal modo l'accezione etico-politica dell'idea malebranchiana di *ordre*<sup>60</sup>, largamente accreditata per influenze sottili e meno sottili dall'ampia diffusione della filosofia di Malebranche nella cultura europea e continentale del Settecento, giunge ad influire direttamente anche sul movimento fisiocratico, non sempre senza quelle ambiguità che accompagnano, in taluni dei suoi esponenti, la persistenza di suggestioni provvidenzialistiche.

In ogni caso non par dubbio che il limite al potere sovrano sia da riconoscere nel diritto naturale e precisamente nei suoi contenuti « oggettivi »: proprietà, sicurezza, libertà, a cui non soltanto Quesnay e i suoi più diretti collaboratori, ma anche e soprattutto Turgot, agguinceranno l'esaltazione della tolleranza e della libertà religiosa<sup>61</sup>. Ma se l'identificazione di quei contenuti può da un lato suggerire talune significative concordanze con gli esiti ideologici della filosofia politica lockiana, non va sottovalutato, d'altro lato, un carattere peculiare della concezione giusnaturalistica fisiocratica, e precisamente la vocazione a privilegiare la teoria dei doveri su quella dei diritti; e ad assumere, come criterio etico-politico dell'ordine, il principio secondo cui « i doveri sono la misura dei diritti »<sup>62</sup>. Anche per questa via, dunque, agli esponenti della Fisiocrazia non appare affatto contraddittorio e pericoloso concludere che potere legislativo e potere esecutivo debbano essere necessariamente concentrati nella persona del sovrano: anzi, « questi due poteri non possono venir separati senza disordine », per-

<sup>59</sup> F. Alquié, *Le cartesianisme de Malebranche*, Paris 1974, pp. 309-310 e 323-324.

<sup>60</sup> Cfr. al proposito soprattutto le pagine malebranchiane del *Traité de morale* e *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres complètes*, ediz. cit., t. II (Paris 1974<sup>2</sup>) pp. 115-120, e t. III (Paris 1976<sup>2</sup>) pp. 87 sgg. e 251.

<sup>61</sup> Per quanto riguarda Turgot, cfr. *Lettres sur la tolérance* (1753), (« Première lettre » à M. l'abbé ..., grand-vicaire du diocèse de ...; « Seconde lettre », au même) e *Le Conciliateur, ou lettres d'un Ecclésiastique à un Magistrat* ecc. (1754), in *Oeuvres*, ediz. cit., t. II, rispettivamente pp. 675-8, 678-87, 688-703.

<sup>62</sup> Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., pp. 250 e 83-4.

ché il diritto di comandare sarebbe nullo senza il potere di farsi obbedire<sup>63</sup>. Solo il potere giudiziario è incompatibile con la sovranità; ad esso spetta il compito di giudicare in merito alla conformità della legislazione positiva alle leggi naturali, ma non gli compete affatto un potere costituzionale di intervento sulle decisioni del sovrano. Perfino Le Mercier de la Rivière, che è il piú favorevole alle prerogative dei « Magistrats », e che piú insiste nell'esaltare il loro compito essenziale nei confronti del sovrano e dell'intera nazione, onde mettere questa e il legislatore « al sicuro dalle sorprese e dall'errore »; perfino Le Mercier — si diceva — pur ritenendo necessario « que le Législateur soit aidé par un concours de lumières et de devoirs établis dans ... les Magistrats », è tuttavia convinto che ai doveri di questi ultimi non può assolutamente corrispondere il diritto di « participer à son autorité »<sup>64</sup>. Il fatto che essi debbano comunque « se réunir et faire force » attorno al sovrano rivela l'altissima qualità della loro funzione in un governo veramente illuminato; ma debbono assolverla « senza prender parte in alcun modo all'autorità legislativa ». A Le Mercier fa eco del resto Dupont de Nemours, quando scrive che « allorché dunque sfugge un errore ai sovrani nei loro ordinamenti positivi, ciò non può avvenire che involontariamente, ed i magistrati li servono utilmente, fedelmente e religiosamente *facendo loro conoscere* quegli errori involontari »<sup>65</sup>. Sicché l'affidarsi da parte del sovrano al consiglio di questi « Ministres de la Justice » si configura in termini meramente facoltativi, che possono tradursi nei termini positivi e continuativi di una pratica illuminata non già in virtù di un potere di controllo a cui il sovrano sarebbe istituzionalmente sottoposto, ma solo per effetto dell'utilità e della *raison naturelle*. Appare chiaro perciò che non si potrebbe parlare, a rigore, del potere giudiziario come di una vera *contre-force*<sup>66</sup>.

Un vero contropotere all'autorità assoluta del sovrano è costituito

<sup>63</sup> Dupont de Nemours, *Dell'origine e dei progressi ecc.*, cit., p. 417.

<sup>64</sup> Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel ecc.*, cit., pp. 83 sgg.

<sup>65</sup> Dupont de Nemours, *Dell'origine e dei progressi ecc.*, cit., p. 419 (corsivo aggiunto).

<sup>66</sup> Ma sull'ambiguità dell'atteggiamento di Dupont de Nemours e di Le Mercier de la Rivière su questo punto, cfr. rispettivamente *Dell'origine e dei progressi ecc.*, cit., pp. 418-9, 430 e *L'ordre naturel ecc.*, cit., pp. 343-4, 350 e capp. XII-XV (pp. 62-90). Di Le Mercier cfr. pure *Mémoire sur l'instruction publique*, cit., t. X, p. 119, nota. Su ciò si vedano G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique ecc.*, cit., t. II, pp. 62 sgg., e D. Fiorot, *La filosofia politica ecc.*, cit., pp. 99-101, 130-1.

invece dal principio dell'istruzione pubblica e privata, la cui necessità i fisiocrati propugnano; essa rappresenta la più efficace garanzia di conformità tra « ordine positivo » e « ordine naturale ». « La prima legge positiva, la legge fondamentale rispetto a tutte le altre leggi positive — scrive Quesnay — è l'istituzione dell'istruzione pubblica e privata delle leggi dell'ordine naturale, che è la regola suprema di ogni legislazione umana e di qualunque condotta civile, politica, economica, sociale. Senza questa istituzione fondamentale i governi e la condotta degli uomini non possono essere che tenebre, travimenti, confusione e disordine »<sup>67</sup>. Istruzione pubblica universale e gratuita, libertà di stampa e di critica, la più ampia pubblicità non contrastano affatto, secondo i fisiocrati, con il governo assoluto del monarca. Più esattamente, non esiste affatto contraddizione tra funzione sociale del potere assoluto e funzione indirettamente politica dell'opinione pubblica illuminata. La riflessione e la libera discussione sulle leggi naturali, e perciò la formazione di un'opinione pubblica critica, non soltanto è tollerata, ma costituisce il fondamento di legittimità del *despotisme légal*, in quanto si propone come unico criterio di conformità delle leggi positive alle leggi naturali. Anzi, se è vero che questa *opinion publique éclairée* nasce dall'istituzione dell'istruzione pubblica e privata, è anche vero che quest'ultima costituisce, secondo le parole di Mirabeau, « il primo dovere, essenziale e sublime, del sovrano »<sup>68</sup>. E analogamente Baudeau: « il primo e principale carattere di una monarchia economica è dunque l'istituzione, il mantenimento, il progressivo e continuo perfezionamento dell'insegnamento universale, il più chiaro, il più efficace possibile » dei principi della giustizia e dell'ordine fisiocratico<sup>69</sup>. Sicché è il sovrano medesimo, alla fine, a istituire l'opinione pubblica illuminata: essa può aver vita e soprattutto svolgere una funzione indirettamente politica essenzialmente per un atto di volontà di chi governa.

Anche per questo, quasi a dare un preciso carattere all'assolutismo illuminato fisiocratico, si può dire che vi è — costante in Le Mercier de la Rivière non meno che negli altri *philosophes économistes* fin quasi alla Rivoluzione — una visione radicalmente ottimistica della

<sup>67</sup> F. Quesnay, *Le droit naturel*, cit., p. 26.

<sup>68</sup> Cfr. in G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique* ecc., cit., t. II, p. 66.

<sup>69</sup> N. Baudeau, *Première introduction* ecc., cap. VI, art. III, in *Physiocrates*, cit., p. 781.



funzione del sovrano, l'idea che l'autorità pubblica debba necessariamente incarnare e rappresentare il limite massimo della conoscenza dell'ordine naturale e la massima capacità di tradurne le leggi in un ordine sociale e politico<sup>70</sup>. Così, il potere eccezionale affidato al sovrano è giustificato dall'eccezionalità della funzione che questi deve assolvere e dalle sue responsabilità pedagogiche nei confronti dell'intera nazione: un sovrano che è « copia vivente del suo modello divino », « immagine vivente della divinità », come dirà Le Mercier de la Rivière<sup>71</sup>. E Baudeau (non meno di Quesnay ammiratore dell'« empire de la Chine ») dirà addirittura che la sua *monarchie économique* è l'idea di una « vraie théocratie », nel senso che « questa volontà unica e suprema — questa *autorité* — non è, propriamente parlando, una volontà umana: è la stessa voce della natura, l'ordine del Cielo, la legge eterna, l'ordine evidente e necessario », « una più grande e più intima unità d'interesse fra il sovrano e i suoi mandatari da una parte, e tutte le classi di cittadini dall'altra »; e aggiungerà che « les Chinois sont le seul peuple connu dont les philosophes paraissent toujours avoir été pénétrés de cette première vérité »<sup>72</sup>.

La razionalità della struttura naturale postula la razionalità dell'organizzazione sociale e statale: natura e società umana sono rette dalle medesime leggi universali e necessarie che la ragione umana bene applicata è in grado di conoscere. Correttamente inteso (nell'ottica fisiocratica) questo principio tende a fondare la *reductio ad unum* delle parti sociali e, in generale, del binomio sovrano-sudditi. Il criterio (oggettivo) dell'evidenza garantisce la universalizzazione del significato e della pratica del « buon governo », ma consente ad un tempo di configurare il modello fisiocratico in un duplice aspetto. Da un lato infatti tale modello acquista il significato di scienza politica universalmente valida (in analogia con la scienza economica); dall'altro rivela la propria valenza utopica (a prescindere dalla circostanza che i fisiocrati si siano cimentati nella letteratura utopica<sup>73</sup>),

<sup>70</sup> Si veda ad esempio Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., pp. 113 e 140.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 144-5; e *Mémoire sur l'instruction publique*, cit., t. X, pp. 147-8.

<sup>72</sup> N. Baudeau, *Première introduction* ecc., cap. VI, art. III, in *Physiocrates*, cit., pp. 798-9.

<sup>73</sup> È il caso dello stesso Le Mercier de la Rivière che, a eventi rivoluzionari già in atto pubblicherà, in due volumi, *L'heureuse nation, ou Relation du gouvernement des Féliciens, peuple souverainement libre sous l'empire absolu des ses lois*, Paris 1792.

quando ad esempio venga riconosciuta come momento centrale della progettazione fisiocratica l'idea di « dispotismo della scienza ». In questo caso il *despotisme légal* tende a configurare la struttura dell'« ottimo Stato » fondato sull'evidenza, cioè sulla conoscenza e quindi sull'applicazione delle vere leggi dell'ordine naturale nell'economia e nella società: sicché esso costituisce anche un obbiettivo di tendenza, in un certo senso l'idea limite che guida la riflessione critica sull'esistente storico, contrassegnato dal disordine provocato da leggi positive e pratiche contraddittorie.

Questa tendenza verso un modello di perfezione fisiocratica, verso uno stato di benessere e prosperità ideale, che tuttavia deve necessariamente valere come criterio-guida, è chiaramente espressa da Baudeau: « l'idée métaphysique de monarchie économique toute parfaite étant donc prise pour modèle, pour but vers lequel on doit tendre sans cesse, sans jamais espérer de l'atteindre entièrement, on verra que sa toute-perfection consiste principalement dans la persuasion intime, spéculative et pratique, universelle et continuelle, du code éternel de justice et de bienfaisance naturelles »<sup>74</sup>. È qui, in questa sorta di utopia sociale capace di elaborare, all'interno della propria struttura, motivazioni al riformismo fisiocratico valide sul piano morale come su quello dell'interesse, che si origina la straordinaria forza propagandistica e ideologica dei *philosophes économistes*. Ideale inattuabile, quello della « perfection totale de la monarchie économique »: la « perfezione assoluta, che senza dubbio non è un'idea, un essere di ragione quando si tratti della pratica », è tuttavia un'« idea che non è meno naturale ed essenziale, un essere di ragione che serve non di meno da regola inviolabile »<sup>75</sup>. E all'obiezione degli avversari della Fisiocrazia, che cioè si tratti di una *chimère*, Baudeau risponde che « queste chimere giudicano la realtà » e che « ogni perfezione assoluta è chimera per gli uomini, se chiamate chimera questo punto ideale e metafisico che la ragione concepisce e che serve da regola prima nella speculazione e nella pratica »<sup>76</sup>. L'utopia sociale fisiocratica, infine, non può non avvalersi del ricco patrimonio metaforico settecentesco — organicistico o meccanicistico che sia — come di una sorta di strumento ermeneutico-rappresentativo impiegato per accreditare la metafisica sociale

<sup>74</sup> Baudeau, *Première introduction* ecc., cap. VI, art. III, in *Physiocrates*, cit., deuxième partie, p. 793.

<sup>75</sup> Ivi, p. 791.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 793 e 791.

dei *philosophes économistes* come « machine parfaite », perfettamente inscritta in un universo meccanicistico e funzionante secondo le sue regole necessarie: « voudriez-vous que l'art d'organiser les sociétés humaines n'eût pas comme les autres [géométrie, mécanique, physique, chimie], pour patron ou pour modèle, une idée métaphysique de perfection impossible à réaliser dans son tout complet et absolu, mais dont l'ignorance et la maladresse nous éloignent plus, dont la science et l'exercice nous approchent davantage? »<sup>77</sup>.

La *science* di questa società perfetta è dunque attingibile, ancorché mai compiutamente realizzabile; e le leggi di questa perfetta macchina economico-sociale possono essere conosciute, trasmesse, insegnate non già secondo un particolare e contingente programma di governo, ma alla luce di un assoluto principio di razionalità morale e scientifica. L'opinione pubblica critica e illuminata, a cui in tal modo si dà vita, è dunque necessaria a combattere gli arbitrii fuorvianti dell'« opinione privata », espressione degli « interessi particolari esclusivi i quali, dal momento stesso che sono esclusivi, sono sempre mal intesi »<sup>78</sup>. In questo senso il concetto di « opinione pubblica » e la sua funzione non possono venir disgiunti dalla filosofia politica fisiocratica<sup>79</sup>, nella quale in tal modo si chiarisce il significato di termini come « privato » e « pubblico » e, correlativamente, di « opinione » e di « evidenza ». La capacità politica dell'opinione pubblica non è incondizionata, cioè sciolta da qualsiasi « ordine », bensì vincolata alla conquista necessariamente progressiva della conoscenza delle leggi dell'ordine naturale: « è contro natura passare dall'evidenza pubblica all'errore »<sup>80</sup>. Così, « nell'ordine delle cose umane il vero istitutore dell'uomo morale è il sistema pubblico di governo »<sup>81</sup>: al potere politico *éclairé* e « al

<sup>77</sup> Ivi, pp. 791-2.

<sup>78</sup> Dupont de Nemours, *Dell'origine e dei progressi ecc.*, cit., p. 430.

<sup>79</sup> In J. Habermas (*Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 119) si ha una critica dell'« opinione pubblica » dei fisiocrati come di una teoria liberale mancata: non vi sarebbe collegamento tra la conquista del concetto e della funzione di opinione pubblica e « la garanzia democratica che concede ai privati, i quali producono le idee nuove sotto forma di opinione pubblica, la possibilità di dare ... a queste idee anche un carattere legislativo vincolante: la massima dell'assolutismo — *auctoritas facit legem* — viene neutralizzata, ma il suo rovesciamento non viene ancora portato a termine ». Cfr. anche R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 183 sgg.

<sup>80</sup> Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel ecc.*, cit., p. 355.

<sup>81</sup> Ivi, p. 356.

suo sistema pubblico costantemente e invariabilmente sostenuto » spetta il compito di contenere le passioni umane e di orientarle alle « virtù sociali »<sup>82</sup>. Ma le virtù sociali sorrette dalla semplice opinione particolare hanno vita effimera: « i disordini privati che nascono da una sregolatezza delle opinioni particolari non sono dunque che contraccolpi naturali ed infallibili di una prima sregolatezza nelle opinioni pubbliche »; ciò che interessa ai fisiocrati è affermare che le virtù sociali possono sussistere solo provvisoriamente senza l'ordine essenziale delle società, « mentre l'ordine non può esistere mai senza le virtù »<sup>83</sup>. Sicché, come « governo della virtù », il *despotisme légal* è un *despotisme éclairé*, e in questo senso identifica propriamente l'assolutismo illuminato secondo la concezione fisiocratica: i due aggettivi, *légal* e *éclairé*, stanno così a indicare la necessaria supremazia delle leggi dell'ordine naturale, resa conoscenza « evidente » dall'opinione pubblica e illuminata.

Attraverso questa via il progetto eudemonistico della Fisiocrazia giunge infine a collegare la teoria dell'ordine naturale e politico con un disegno assolutistico-illuminato di pacifiche relazioni internazionali, di una « confédération générale de toutes les Puissances de l'Europe » che — come dice Le Mercier de la Rivière — « se regardent comme une seule et même société formée par un intérêt commun »<sup>84</sup>. Il sistema della *balance de l'Europe*, dell'equilibrio europeo, può liberarsi da ogni contraddizione e diventare un vero sistema di pace e di prospere relazioni fra le nazioni quand'esso sia costruito sul principio dell'interesse comune anziché su quello dell'interesse particolare, tradizionale veicolo della politica espansionistica e di reciproca concorrenza, che costringe inevitabilmente le potenze a « se mettre en contre-forces et en opposition les unes aux autres »<sup>85</sup>. Poiché « tra nazione e na-

<sup>82</sup> Ivi, p. 357.

<sup>83</sup> Ivi, pp. 357-8. Sulla funzione *sociale* e quindi sul significato morale dell'autorità politica, vale a dire sulla moralizzazione del potere assoluto anche in Turgot, come del resto in tutti i sostenitori dell'assolutismo illuminato, si veda R. Koselleck, *Critica illuminista* ecc., cit., pp. 184 sgg.

<sup>84</sup> Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., tutto il cap. XXXV (pp. 241 sgg.). Per un inquadramento del progetto di Le Mercier nella storia delle teorie internazionalistiche è utile Th. Ruyssen, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, cit., t. II (per Le Mercier cfr. pp. 533-7).

<sup>85</sup> Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., p. 246; invece « ce système, vu dans le principe dont il est émané, dans l'ordre naturel des intérêts des Nations et des procédés que ces intérêts leur suggèrent, nous montre que tous les peuples de l'Europe ne forment qu'une seule et même société ».

zione la natura ha stabilito gli stessi doveri e gli stessi diritti che sussistono tra un uomo e un altro uomo », e poiché « l'interesse generale di una nazione non è altro che il prodotto dei diversi interessi particolari dei suoi membri », allora « una nazione non può stabilire solidalmente i suoi diritti di proprietà e la sua libertà se non sulla base del dovere che essa si impone di non attentare mai ai diritti di proprietà e alla libertà degli altri popoli ». La « confederazione naturale e generale » che così ne scaturisce è, al tempo stesso, garanzia della conservazione di una concordia internazionale fondata sull'interesse. Tale *confédération* « è la medesima che sussiste fra i membri di una società particolare » e « impone ad ogni nazione il dovere di concorrere al mantenimento dei diritti delle altre nazioni; ma in tal modo, mediante questo diritto, essa acquista a sua volta il diritto di usufruire delle forze delle altre nazioni per la difesa dei suoi propri diritti »<sup>86</sup>.

Pacifiche, costanti e produttive relazioni fra gli Stati possono essere costruite non « sull'idea di un sacrificio che si esiga per la causa comune », ma soltanto sulle solide fondamenta dell'interesse: « la libertà del commercio — scrive Le Trosne — è conforme all'ordine e alla giustizia, e tutto ciò che è conforme all'ordine porta con sé una ricompensa. Indipendentemente dalla condotta delle altre nazioni, è utile a ciascuna in particolare stabilire tale libertà per proprio conto; e l'esempio dei vantaggi che ne ricaverà costringerà le altre nazioni ad ammetterla »<sup>87</sup>. Ma la critica dell'illuminismo fisiocratico colpisce più in profondità: « un pregiudizio fatale, quantunque pressoché universale, ha fatto confondere le idee di straniero e di nemico non soltanto nella speculazione teorica, ma anche nella pratica. Si sono considerate le nazioni come necessariamente costituite in uno stato di guerra reciproca; si è, per così dire, santificato questo funesto pregiudizio: se ne è fatta una virtù sotto il nome di *patriottismo* »<sup>88</sup>. Al comune sentire cosmopolitico del secolo filosofico, che si riverbera sull'idea fisiocratica di « fraternité générale », i *philosophes économistes*

<sup>86</sup> Ivi, pp. 250-1.

<sup>87</sup> G.-F. Le Trosne, *De l'intérêt social, par rapport à la valeur, à la circulation, à l'industrie et au commerce intérieur et extérieur* (1777), cap. VIII, par. III, in *Physiocrates* ecc., cit., deuxième partie, p. 986. Adeguato rilievo al pensiero fisiocratico nel quadro del « pacifismo liberale » viene dato da E. Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 186-229.

<sup>88</sup> Baudeau, *Première introduction* ecc., cit., cap. VI, art. VI, in *Physiocrates*, cit., deuxième partie, p. 808 (corsivo nel testo).

riconducono i concreti referenti del « respect inviolable des propriétés et des libertés des hommes quelconques »: non può essere qualificato « nemico » chi, ancorché « straniero », non usurpi nessuna proprietà e non violi nessuna libertà. L'idea stessa di « fraternité générale » è rispettosa della varietà delle « autorités tutélaires et bienfaisantes » che esercitano un'« influence directe et immédiate » sulle « sociétés policées »; ed è a quell'idea che deve necessariamente riferirsi la « loi des nations », « le vrai droit des gens » che — inteso dai fisiocrati non, alla maniera di Grozio, distinto dal diritto naturale, bensì, alla maniera di Pufendorf, con esso del tutto coincidente — « nécessite évidemment la liberté pleine et absolue du commerce et son immunité »<sup>89</sup>.

In tutto ciò parrebbe compendiarsi — quasi ne sia la logica conseguenza — la scoperta del carattere naturalmente e necessariamente cosmopolitico intrinseco alla funzione sociale dei nuovi ceti borghesi<sup>90</sup>; o semplicemente cogliersi la fiduciosa valutazione della vocazione illuminata e riformatrice dei sovrani d'Europa; o anche, a prescindere da possibili intenti propagandistici, confermarsi l'ottimistica convinzione della concreta riproducibilità del modello economico-politico fisiocratico alle piú diverse latitudini; o ancora, riconoscersi l'esito utopico, e insieme il compimento, di un ineluttabile processo inscritto nel « plan général de la nature », nel grande disegno dell'« ordine naturale », posto che « chaque nation n'est ainsi qu'une province du grand royaume de la nature »<sup>91</sup>. Le implicazioni cosmopolitiche della Fisiocrazia non sfuggono agli avversari del movimento (dai Linguet ai Forbonnais ai Galiani, ecc.), nei quali infatti si coglie, con maggiore o minore evidenza, la propensione a criticare questo aspetto congiuntamente a quello dell'utopismo, sia che si manifesti nell'idea *métaphysique* del « dispotismo della scienza » dell'ordine naturale, sia che approdi al modello di un perfetto ordine sociale universale<sup>92</sup>. Ma nella

<sup>89</sup> Ivi, pp. 808-818.

<sup>90</sup> Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., p. 282.

<sup>91</sup> Ivi, p. 283, in analogia all'idea che « les sociétés particulières ne sont donc véritablement que différentes branches d'un même tronc dont elles tirent leurs substances » (ma le metafore sia organicistiche sia meccanicistiche sono quanto mai ricorrenti negli scrittori fisiocratici).

<sup>92</sup> Per Linguet cfr. ad es. *Réponse aux docteurs modernes* ecc., cit., t. II, troisième partie (*Idée du système des Philosophes économistes; sur quoi ils le fondent. L'évidence, qu'ils en constituent la base, ne peut jamais être donnée comme une démonstration en politique*, ecc.) specialmente pp. 18 sgg. e 24 sgg.: critica all'astrattezza « géométrique » dei concetti di *ordre*, *science*, *évidence*, ai « fantô-

visione fisiocratica, in ogni caso, l'immagine di un'Europa civile fondata su pacifici rapporti internazionali deve costituire l'obbiettivo comune dei maggiori protagonisti della politica europea settecentesca, destinati a operare in modo necessariamente complementare. A questo disegno eudemonistico e pacifista debbono concorrere infatti le nuove forze economiche e l'opinione pubblica illuminata, con i loro interessi e ideali cosmopolitici, non meno che i *souverains éclairés*. È perciò necessario un nuovo metodo politico che, conforme nella teoria al modello fisiocratico del *despotisme légal* e della *monarchie économique*, i sovrani d'Europa potranno tradurre in pratica, convinti che « lo stabilimento dell'ordine naturale ed essenziale delle società ... è il solo che metta in evidenza l'interesse personale che i sovrani hanno a conservare la pace »<sup>93</sup>.

mes » e alle « sottises romanesques ... bonnes dans l'isle d'Eldorado ». Per Forbonnais (cfr. *Principes et observations économiques*, 1767, t. I, pp. 54 sgg. e 140 sgg., oltre a *Journal de l'agriculture*, settembre 1767, p. 118) si veda D. Fiorot, *La filosofia politica dei fisiocrati*, cit., pp. 136 sgg. Per Galiani cfr. *Dialogues sur le commerce des bleds* (1769), in *Opere* di Ferdinando Galiani, a cura di F. Diaz e L. Guerci (*Illuministi italiani*, tomo VI), Milano-Napoli 1975, specialmente l'ottavo Dialogo (pp. 551 sgg. e 602: « il a paru évident aux économistes que l'évidence de leur évidence rendroit évident à toutes les nations l'avantage évident de la libre exportation, et que toutes l'adopteroient »).

<sup>93</sup> Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel* ecc., cit., p. 252.

CAPITOLO XI

PATERNALISMO RIFORMATORE E IDEOLOGIA MODERATA  
NEL SETTECENTO ITALIANO

1. - CARATTERI DELL' ASSOLUTISMO ILLUMINATO NEL SETTECENTO ITALIANO.

Le linee di tendenza che caratterizzano il quadro italiano tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento convergono nel mettere in luce un processo non certo contrassegnato da forti accelerazioni, sia nella vita civile e intellettuale, sia negli ordinamenti sociali e politici<sup>1</sup>. Se la recezione del grande pensiero europeo del XVII secolo è limitata e problematica, per lo più mediata da compromessi imposti da una resistente tradizione culturale, politica ed ecclesiastica non disponibile ad accogliere incondizionatamente le novità intellettuali d'Oltralpe, non diversamente può dirsi circa la diffusione nei centri della penisola della nuova cultura politica elaborata nel più ampio contesto europeo. Comunque, verso la metà del Settecento anche al di qua delle Alpi il terreno appare ormai dissodato e pronto a recepire (e a scambiare, nelle forme di una sempre più intensa circolazione europea delle idee) le nuove idee illuministiche provenienti dalle esperienze intellettuali della Francia, dell'Inghilterra e della Germania. Ma è forse per la difficoltà di assimilarle in modo non traumatico ad una radicata

<sup>1</sup> Per la dinamica dei vari elementi che compongono il quadro politico-intellettuale italiano tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento, si veda la sintesi data da G. Ricuperati, Introduzione al volume antologico *Politici ed economisti del primo Settecento (Dal Muratori al Cesarotti, tomo V)*, cit. Si veda inoltre P. Casini, *Introduzione all'illuminismo ecc.*, cit., vol. I, cap. IV e, per gli sviluppi della seconda metà del secolo, vol. II, cap. VIII. Per il quadro storico cfr. F. Valsecchi, *L'Italia del Settecento*, Milano 1975 (1ª ediz. 1959).



tradizione di pensiero morale positivo che l'illuminismo italiano appare singolarmente orientato, da Torino alla Lombardia, alla Toscana, a Napoli, a dare una destinazione eminentemente pratica e operativa ai nuovi ideali di rinnovamento. In ogni caso, non sempre vi è piena corrispondenza tra fervido impegno a tradurre il pensiero dell'assolutismo riformatore in piani concreti d'intervento, e diffusa disponibilità ad un'intensa riflessione teorico-politica illuministica, capace di superare in modo veramente originale gli schemi conformistici nei principi generali del pensiero.

Se l'articolato sviluppo del riformismo illuminato è stato magistralmente indagato tanto nei suoi aspetti pragmatici quanto in ciò che quel complesso quadro deve alla storia delle idee<sup>2</sup>, resta nondimeno da chiarire qualche aspetto di un problema che tocca l'Italia non meno che l'Europa settecentesca: vale a dire che rapporto intercorra tra riformismo illuminato e concezione assolutistica. È forse superfluo ribadire che il riformismo degli Stati italiani era non totalmente, ma solo relativamente assimilabile alla filosofia dell'illuminismo laico; e che in notevole misura lo stesso pensiero riformatore si nutriva di quelle istanze della nuova filosofia che potevano più agevolmente accordarsi (o meno radicalmente contrastare) con gli atteggiamenti di un potere assoluto che non rinunciava a sostenere i diritti della sovranità con motivazioni tanto laiche e civili quanto anche etico-religiose. Da un lato tendeva al declino, nelle coscienze più avvertite, o più inquiete, o più partecipi di una dimensione cosmopolitica, l'influenza di una cultura etico-politica imperniata sul concetto tradizionale dell'autorità di origine esclusivamente divina, benché questo lento e problematico, sebbene progressivo, accostarsi ad un'ideologia laica della vita pubblica non restasse immune da interni dubbi ed inquietudini, spesso comunque da significative ambiguità e discontinuità. Dall'altro lato le teorie

<sup>2</sup> Per i movimenti di idee nella società italiana del Settecento, oltre che per i rapporti con l'Europa, ci si riferisce soprattutto a F. Venturi, *Settecento riformatore*: I. *Da Muratori a Beccaria*, Torino 1969; II. *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti (1758-1774)*, Torino 1976; III. *La prima crisi dell'Antico Regime (1768-1776)*, Torino 1979; e, ancora, a F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, vol. III: *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino 1973, pp. 987-1000. Al 1957 risalgono i citati lineamenti essenziali de *La cultura illuministica in Italia* tracciati da vari Autori e pubblicati a cura di M. Fubini. Sulla cultura politica e sugli orientamenti favorevoli all'assolutismo illuminato (pur nella varietà delle motivazioni) come espressione di concezioni etico-politiche e riformistiche moderate, sono ancora da vedere i primi capitoli di L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, cit.

costituzionalistiche, le idee repubblicane e la filosofia di Rousseau, le diverse formulazioni politiche in cui variamente si proiettava l'etica radicale della laica *philosophie*, non potevano trovare accoglimento immediato e senza riserve anche presso l'opinione pubblica meno legata ai valori tradizionali.

Quanto del resto risultassero problematici, ben piú che la percezione, piuttosto l'assimilazione e la diffusione di un deismo maturato in Inghilterra nel mondo dei *free-thinkers*, o di una cultura libertina meno incline a contenere le proprie aspirazioni nell'intima inquietudine, o in generale delle forme e dei nuovi valori dell'illuminismo radicale, come pure lo sviluppo e la maturazione dello stesso pensiero giurisdizionalistico in una piú ampia prospettiva di cultura etico-civile, è dimostrato dall'esito delle vicende personali, intellettuali e politiche dei Radicati, dei Giannone, dei Pilati. Se da questo punto di vista, come è stato osservato, « la via italiana all'Illuminismo cominciava con un compromesso che ne avrebbe segnato tutta la storia » perché « il *philosophe* italiano, a differenza di quello francese, finiva per privatizzare la propria spregiudicatezza »<sup>3</sup>, nondimeno il pensiero riformatore avrebbe trovato la condizione del proprio avvio all'interno di un'illuminata concezione paternalistica, che nel suo sviluppo pur ideologicamente moderato e cauto non avrebbe tuttavia rinunciato a marcare una progressiva differenziazione da un'altra — e riconoscibile — accezione del paternalismo, programmaticamente tradizionalista e piú legata all'apologética cattolica. Di qui, in piena sintonia (se non proprio sincronia) con il movimento riformatore europeo, la grande diffusione delle formule tipiche di un paternalismo illuminato che, in un panorama indubbiamente complesso e contrassegnato da incessanti fermenti e oscillazioni, richiamano contenuti teorici e programmi pratici caratteristici, appunto, dell'assolutismo illuminato europeo. In una cultura politica solo limitatamente impegnata a dare un fondamento teorico nuovo e originale all'ideologia delle riforme, un illuminato e ragionevole paternalismo sostenuto dai valori di un'etica positiva appariva come il punto di riferimento necessario, ancorché non sufficiente in sé, nel motivare le iniziative dell'assolutismo riformatore e soprattutto nel dimostrarne l'urgenza proprio sul piano dei doveri morali del « principe cristiano ».

Se in questa prospettiva si giunge a rifiutare con decisione, secondo

<sup>3</sup> G. Ricuperati, *Pietro Giannone: bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, in *Pietro Giannone e il suo tempo*, a cura di R. Ajello, cit., vol. I, p. 204.

il comune sentimento, ogni aspetto di un'incondizionata politica assolutistica e di conquista (e arbitraria in quanto incondizionata), non si riesce tuttavia a rinunciare all'assolutismo come presupposto teorico magari indiretto, come concreta realtà istituzionale a cui fare riferimento nelle relazioni civili, sociali e internazionali, come psicologia politica alimentata da una molteplicità di preoccupazioni e di suggestioni. Lo stesso repubblicanesimo, di cui pure è indiscutibile la consistenza e la persistenza in una ricca tradizione storica e di pensiero al di qua delle Alpi, non riesce ad assumere una configurazione politico-istituzionale sufficientemente identificabile, né a coagularsi in un nucleo di pensiero costituzionale veramente alternativo non tanto all'assolutismo tirannico o dispotico-espansionistico della « monarchia universale » (che è oggetto polemico anche di una consistente pubblicistica italiana di orientamento assolutistico-illuminato), quanto piuttosto ad un'immagine moderata della monarchia assoluta e del suo compito riformatore. Anche là dove sembra approdare ad esiti più direttamente politici (come ad esempio l'esaltazione della vita pubblica nei « piccoli Stati » di contro al processo centralizzatore delle grandi monarchie, destinato ad umiliare patriottismi locali, privilegi di ceto e autonomie di corpi intermedi), il repubblicanesimo italiano<sup>4</sup>, notevolmente indulgente nei confronti dei modelli classici, misura la sua pur indubbia efficacia nel mantenere sempre viva una tradizione di valori etico-civili che lo stesso pensiero laico dell'illuministica *philosophie* assume in proprio come irrinunciabili. Ma quanto traducibili siano questi valori nell'accezione etico-positiva di una « virtù » necessaria alle monarchie non meno che alle repubbliche, è, tra i tanti, lo stesso Genovesi a dimostrarlo nelle sue osservazioni critiche all'*Esprit des lois*. Naturalmente si dovrà considerare, al proposito, che la tradizione di pensiero napoletana non è, ad esempio, quella toscana. Ma se è vero che anche il repubblicanesimo dei Toscani raggiunge il suo punto di massima aggregazione politico-istituzionale nei « termini di un costituzionalismo *ante litteram* o premontesquieuiano »<sup>5</sup>, si può comprendere come certi esiti prevalentemente letterari dello spirito repubblicano all'inizio del secolo

<sup>4</sup> Sul repubblicanesimo italiano è senz'altro da condividere ciò che scriveva, nel 1971, F. Diaz, *L'idea repubblicana nel Settecento italiano fino alla rivoluzione francese*, cit. Per il repubblicanesimo ispirato alle idee rousseauiane, si veda S. Rota Ghibaudi, *La fortuna di Rousseau in Italia*, Torino 1962.

<sup>5</sup> M. Rosa, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli*, cit., p. 20.

troppo spesso ne rivelino, da un lato, la natura suggestiva e ipotetica, e dall'altro, sintomaticamente, la non trascurabile coniugabilità con la prospettiva politica dell'assolutismo riformatore. Ed anche verso la fine del secolo un'assai diffusa psicologia politica si riconosce piuttosto nel Frisi dell'*Elogio di Maria Teresa imperatrice*: « l'indipendenza e l'unità della forza che rende il Governo Monarchico tanto più semplice, più ordinato e più attivo delle Repubbliche, per l'azione momentanea che esige e per la molteplicità delle provvidenze in cui si risolve, ha fatto credere ad un celebre Autore [Montesquieu] che una Monarchia non potesse sussistere lungamente in una grande estensione di paese senza degenerare nell'anarchia e nel dispotismo. Il Presidente di Montesquieu aveva allora perduto di vista il Regno di Carlo V, e non era sopravvissuto abbastanza per veder quello di Maria Teresa e di Giuseppe II »<sup>6</sup>.

Non soltanto il repubblicanesimo, ma nemmeno la teoria del « governo misto » si costituisce ad efficace fattore per un'effettiva trasformazione del regime di governo: nemmeno dopo la diffusione nella penisola dell'*Esprit des lois* o dell'immagine del costituzionalismo inglese<sup>7</sup> essa sembra infatti convertirsi con decisa consapevolezza nella teoria della separazione dei poteri. Nella trattatistica italiana sembrano anzi persistere, anche nella seconda metà del Settecento, quelle ambiguità caratteristiche di una cultura politica sostanzialmente alimentata dalla tradizione di pensiero classica, e tra l'altro consapevole che originariamente la teoria del governo misto era sorta per conciliare gli elementi molteplici e confliggenti di una società complessa con l'idea dell'unità e unicità del potere dello Stato<sup>8</sup>. In una cultura politica scarsamente incline alle soluzioni utopiche e realisticamente orientata alla concreta attività dei regimi, lo stesso obiettivo ideologico della teoria del governo misto — cioè la stabilità e la durata — risultava essere anche l'obiettivo di un assolutismo moderato, attento alle esigenze

<sup>6</sup> Cfr. P. Frisi, *Elogio di Maria Teresa imperatrice*, nella cit. ediz. a cura di G. Barbarisi, pp. 37-38.

<sup>7</sup> Sulla diffusione di Montesquieu in Italia si vedano P. Berselli Ambri, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze 1960; M. Rosa, *Sulla condanna dell' "Esprit des lois" e sulla fortuna di Montesquieu in Italia*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XIV (1960), pp. 411-428; S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, in « Materiali per una storia della cultura giuridica », I (1971), pp. 55-209; E. De Mas, *Montesquieu, Genovesi e le prime edizioni italiane dello "Spirito delle leggi"*, Firenze 1971.

<sup>8</sup> Su questo, riferimenti generali anche in N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, cit.

della società civile, preoccupato di contenere l'invasione ecclesiastica e gli interessi particolaristici, e di far corrispondere in modo più razionale interesse generale e funzioni pubbliche nel riordinamento pratico della vita sociale. Anche in Italia insomma, come per molti aspetti in Europa, la compresenza di positive valutazioni storiche degli ordinamenti repubblicani o della forma di governo mista, e di ottimistica aspettazione dei risultati di un illuminato assolutismo, non è vissuta in termini di profonda contraddizione e di insanabile conflitto. E con la mancata identificazione di assolutismo e dispotismo il problema giuridico-politico della forma istituzionale viene a perdere oggettivamente rilievo tanto nelle opere degli scrittori italiani (nessuno dei quali elabora una teoria "forte" di quell'identificazione) quanto nel sentimento comune.

Del resto, quanto fosse scarsamente incidente l'alternativa repubblicana o costituzionalistica è dimostrato indirettamente dal positivo riconoscimento delle funzioni della monarchia anche in quelle riflessioni in cui non è dato cogliere un'intenzionale centralità dell'interesse politico immediato. È significativo, tra i vari esempi, quello di Vico, che nel disegno provvidenziale della « storia ideale eterna » fornisce la giustificazione filosofica della necessità della monarchia (accanto alle altre due forme classiche di governo) riconoscendone l'altissima funzione civile; anche se, in conseguenza della sua concezione contemporaneamente progressiva e ciclica della storia universale, non la erige a ordinamento perfetto e a forma di governo migliore in assoluto. Pur senza giungere a concludere che Vico « rese anche più plausibile e ragionevole di quanto non avessero fatto il contrattualismo hobbesiano e i teorici del diritto divino l'adesione al sistema dell'assolutismo che il tempo sembrava richiedere »<sup>9</sup>, non v'è dubbio che nella sua filosofia il governo monarchico non appare come alternativa negativa rispetto alla repubblica, ma anzi come il suo perfezionamento e, al tempo stesso, come l'ordinato consolidamento dei beni conseguiti negli stati popolari. Poiché infatti « non più contentandosi i cittadini delle ricchezze per farne ordine, ne vollero fare potenza; e, come furiosi austri il mare, commovendo civili guerre nelle loro repubbliche, le mandarono ad un totale disordine, e sí, da una perfetta libertà, le fecero cadere sotto una per-

<sup>9</sup> Cfr. M. Capurso, *Accentramento e costituzionalismo. Il pensiero italiano del primo Settecento di fronte al problema dell'organizzazione dello Stato*, cit., p. 78, e anche 77: « in sostanza, si potrebbe trovare nel vichianesimo una giustificazione dell'assolutismo anche più vigorosa di quella data da Hobbes e dai teorizzatori del diritto divino dei re ».

fetta tirannide (la quale è peggiore di tutte), ch'è l'anarchia, ovvero la sfrenata libertà de' popoli», allora è rimedio della vichiana provvidenza che « la volontà de' monarchi, in quel loro infinito imperio, stringa dentro l'ordine naturale di mantenere contenti i popoli e soddisfatti della loro religione e della loro natural libertà, senza la quale universal soddisfazione e contentezza de' popoli gli Stati monarchici non sono né durevoli né sicuri »<sup>10</sup>. Secondo l'« ordine di cose umane civili », alla corruzione e dissoluzione dei regimi monarchici il disegno provvidenziale non prevede il passaggio delle nazioni ad un regime interno migliore della monarchia, bensì che esse « vadano ad essere soggette a nazioni migliori, che l'abbiano conquistate con l'armi, e da queste si conservino ridotte in provincie »; oppure, come fine del corso storico, che i popoli « vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irruinare le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso »<sup>11</sup>. Nella riflessione vichiana il tema classico della *sapientia-prudentia* si sviluppa secondo la prospettiva di una *auctoritas* che trova il suo naturale (storico) riferimento nel moderno Stato monarchico (e assolutistico), destinato a perseguire il *bonum commune*, la *communis utilitas*, l'*aequitas civilis*. E in tale prospettiva viene esaltato, pur nella complessità di fonti e motivi non sempre facilmente armonizzabili, l'essenziale ruolo politico dei *literati* come interpreti della *sapientia-prudentia* e perciò guida di un potere monarchico moderato, che in tanto può conciliare *ordo naturalis* e *ordo civilis*, *ratio* e *auctoritas*, in quanto dia al merito adeguati riconoscimenti e responsabilità nei programmi di politica antif feudale, innovatrice e riformatrice<sup>12</sup>.

Ma a prescindere dal significato "politico" implicito in una riflessione filosofica che non manca di misurarsi con somma originalità con la grande cultura del giusnaturalismo europeo<sup>13</sup> (e per ritornare quindi

<sup>10</sup> Cfr. *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in G. B. Vico, *Opere filosofiche* a cura di P. Cristofolini e con Introduzione di N. Badaloni, Firenze 1971, pp. 698-9.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 699 sgg.

<sup>12</sup> Sulla « sostanziale 'politicità' della riflessione vichiana » e sulla complessità di tale riflessione cfr. G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, in « Il pensiero politico », I (1968), n. 3, pp. 321-385 (ora incluso anche in G. Giarrizzo, *Vico, la politica e la storia*, Napoli 1981, pp. 53-122).

<sup>13</sup> Il rapporto con il giusnaturalismo è un punto centrale su cui si sono con-

alle considerazioni precedenti), è indubitabile che, in generale, il repubblicanesimo e la teoria del governo misto mantengano presente e vivissima l'esigenza di contenere e correggere gli abusi del potere assolutista, e quindi di mantenere altrettanto viva la discussione sul problema delle garanzie contro il pericolo dell'arbitrio che sempre si annida in un eccesso di concentrazione di potere. Ma la misura politico-istituzionale correttiva che immediatamente ne conseguirebbe, cioè la limitazione del potere medesimo, già trova un consistente ostacolo nell'orientamento giurisdizionalistico radicato in una rigogliosa tradizione italiana di pensiero giuridico-politico, da Venezia a Torino a Napoli, rispreso poi nella più ampia prospettiva (di programmi e contenuti) dell'illuminismo riformatore non solo italiano ma anche europeo. Che comunque la percezione della necessità di un mutamento costituzionale profondo si abbia solo limitatamente e sul cadere del secolo (magari come riflesso di personali delusioni), è dimostrato dalla invero larga disponibilità degli illuministi italiani a collaborare praticamente, e spesso con entusiasmo, ai programmi dell'assolutismo riformatore. Diversi sono, naturalmente, i modi, le forme, la durata di questo impegno, che investe problemi di politica economica ed ecclesiastica, amministrativa e finanziaria, così come il campo dell'istruzione e delle istituzioni educative, o quello della codificazione civile e penale<sup>14</sup>. Ma la portata innovativa di tale impegno pratico non si coglierebbe appieno se venisse trascurato il carattere della cultura politica che lo giustifica e determina. Se nel suo significato più profondo e spesso nascosto essa può anche trascendere i limiti dell'assolutismo illuminato, nella potenzialità riformatrice dell'assolutismo riconosce nondimeno le condizioni storico-istitu-

frontate, anche in feconda polemica tra loro, le interpretazioni del pensiero vichiano. Cfr., dopo la classica monografia di B. Croce (*La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1962<sup>2</sup>, pp. 76 sgg.), i numerosi studi di F. Nicolini (tra cui, in particolare, *La religiosità di Giambattista Vico. Quattro saggi*, Bari 1949, e i due voll. della *Bibliografia vichiana*, accr. e rielab., Napoli 1947-8), e A. Corsano (*G. B. Vico*, Bari 1956, pp. 146 sgg.). E ancora cfr. D. Faucci, *Vico e Grozio* "giureconsulti del genere umano", in « *Filosofia* », XIX (1968), pp. 501-550; G. Fassò, *I "quattro autori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, Milano 1949, e *Vico e Grozio*, Napoli 1971; N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano 1961 e *Sul vichiano diritto naturale delle genti* (Introduzione a G. Vico, *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1974).

<sup>14</sup> Una buona documentazione (con bibliografia aggiornata) nel volume di D. Carpanetto, *L'Italia del Settecento. Illuminismo e movimento riformatore*, Torino 1980.

zionali per ogni possibile traduzione del pensiero illuministico in concreta opera di rinnovamento.

Quando poi si considerino i caratteri della cultura politica su cui si fonda l'atteggiamento favorevole all'assolutismo illuminato, ci si rende conto di quanto quella cultura fosse debitrice nei confronti di un pensiero giusnaturalistico recepito — per ribadirlo ancora una volta — non come mera dottrina giuridica, ma come articolata riflessione teorica sulla morale, sul diritto e sulla politica. Sta di fatto che dalla fine del Seicento alla seconda metà del Settecento quel pensiero agisce efficacemente come fattore di emancipazione: sia come stimolo alla discussione di nuove idee e al rinnovamento intellettuale, sia come strumento giuridico per la politica anticurialistica, antibaronale e di riordinamento organico della vita pubblica, sia come elemento destinato a contrastare e a contenere, con lenta progressione, l'etica politica tradizionale ispirata alla concezione controriformistica, o più stancamente legata alla ripetizione, erudita e formale, dei moduli classici e della trattatistica della « ragion di Stato ». In particolare, delle teorie giusnaturalistico-assolutistiche sei-settecentesche originariamente elaborate nell'ambito della cultura protestante, venivano naturalmente rifiutate le implicazioni etiche e dottrinali che più apertamente contrastavano con la sensibilità cattolica; ma il loro impianto teorico veniva accolto, con maggiore o minore consapevolezza, come fondamento giustificativo di un'ideologia assolutistico-illuminata<sup>15</sup>. Così “depurati”, questi modelli teorico-politici potevano confrontarsi con (ma anche innestarsi su) la più tradizionale (quando non decisamente arcaizzante) teologia civile adombrata nelle cosiddette « correnti di diritto naturale cristiano »<sup>16</sup>; o corroborare e sempre più rinvigorire il principio giurisdizionalistico-assolutistico a fronte dell'idea curialistica nelle sue varie forme dottrinali e incarnazioni ideologiche<sup>17</sup>; o diffondere in varia maniera quei principi eudemonistico-utilitari che, germinati nell'ambito di un'etica laica europea maggiormente consona alle idee illuministiche, avrebbero svolto al di qua delle Alpi una funzione di progressiva modificazione dell'imma-

<sup>15</sup> Al riguardo cfr. anche il mio *Giambattista Almici e la diffusione di Pufendorf nel Settecento italiano*, cit.

<sup>16</sup> Su questo cfr. L. Bulferetti, *L'assolutismo illuminato in Italia (1700-1789)*, Milano 1944, cap. VII.

<sup>17</sup> I caratteri dottrinali del contrasto fra giurisdizionalismo e curialismo in Italia sono richiamati nel loro significato storico e nelle loro linee essenziali da A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Torino 1914, specialmente capp. I e II.



gine antropologico-sociale suggerita dalle piú radicali concezioni dell'agostinismo e del rigorismo (magari sollecitando queste ultime ad esiti addirittura riformistici); o contribuire, infine, all'istituzione di schemi concettuali comuni, da cui non avrebbe potuto prescindere né il confronto delle idee su temi di morale e di politica, di giurisprudenza e di economia, né lo stesso processo di modernizzazione a cui, sia pure in chiave moderata, aveva dato impulso il movimento dei Lumi.

Una lettura anche non particolarmente approfondita degli scrittori italiani del Settecento basterebbe a dare la misura del ruolo svolto dalle idee giusnaturalistiche sull'evoluzione del pensiero politico al di qua delle Alpi. Ma non a caso precedentemente si è fatto riferimento alle teorie assolutistiche del diritto naturale moderno: perché queste, e non quelle liberali (Locke) e democratiche (Rousseau) sembrano manifestare maggiore affinità con le concezioni tipiche del paternalismo riformatore. Se da un lato ciò serve a comprendere attraverso quale via il consenso all'assolutismo illuminato si sia potuto allargare fino a guadagnare larghi settori del mondo intellettuale cattolico, dall'altro lato questa stessa affinità (o traducibilità) porta a riconoscere come denominatore comune l'idea assolutistica e ad esaltare le sue varie funzioni stabilizzatrici, ordinatrici e innovatrici ad un tempo. A Napoli, sin dalla fine del Seicento, l'ideologia assolutistica del giusnaturalismo favorisce l'ascesa del ceto civile, costituendo un validissimo sostegno sia per le iniziative volte a contrastare il diritto consuetudinario della tradizione feudale (divenuto strumento giuridico degli interessi baronali), sia per la politica anticuriale dell'assolutismo regio. Indubbiamente, dal Valletta al Gravina al Doria e fino al Genovesi, il quadro di riferimento al « diritto naturale » non si presenta né univoco né omogeneo, quantunque non si debba dimenticare che certe ambiguità interpretative sono la conseguenza di vari fattori: della valenza contemporaneamente etica, giuridica e politica delle teorie giusnaturalistiche in se stesse; delle resistenze confessionali alla piena ricezione di quelle teorie nella cultura napoletana tra i due secoli, ancora fortemente legata ai moduli classici e umanistici; infine della diversa incidenza e configurazione ideologica di quelle dottrine rispetto ai problemi della società meridionale e allo sviluppo della cultura civile<sup>18</sup>. Ma attraverso piú

<sup>18</sup> Cfr. N. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, cit.; S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina - Firenze 1965 (oltre a Grozio e il pensiero giuridico-politico a Napoli nella seconda metà del Seicento, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Atti del

d'una generazione, da Francesco D'Andrea (nel quale la difesa dei diritti assoluti del sovrano si coniuga con un « liberismo giusnaturalistico » aperto a interessi di diritto internazionale<sup>19</sup>) alle riflessioni politiche di Paolo Mattia Doria<sup>20</sup> e al pensiero giurisdizionalistico (destinato, con il Giannone, a evolversi in una ben piú ampia prospettiva di rinnovamento), al paternalismo riformatore del Genovesi (quando ormai piú diffusa e diretta è la conoscenza delle dottrine del giusnaturalismo moderno), le teoriche giuspubblicistiche dei Grozio, dei Pufendorf e dei Wolff accompagnano e sostengono costantemente gli esiti di segno assolutistico di una complessa riflessione di filosofia civile.

Ci si è soffermati sul caso di Napoli, ma sarebbe agevole constatare che anche negli altri Stati italiani l'orientamento assolutistico della cultura giusnaturalistica svolge un ruolo assai importante occupando —

I Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto, Firenze 1966, pp. 491 sgg.); B. De Giovanni, *Cultura e vita civile in Giuseppe Valletta*, in AA. VV., *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli 1968; V. I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli 1970 (specialmente capp. I e II) e anche *Ragione e fede nelle discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, cit., oltre all'Introduzione a C. Grimaldi, *Memorie di un anticurialista del Settecento*, Firenze 1964; A. Quondam, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano 1968; G. Ricuperati, *La prima formazione di Pietro Giannone: l'Accademia di Medina-Coeli e Domenico Aulizio*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, cit.; S. Suppa, *L'Accademia di Medina-coeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli 1971 (e ancora G. Ricuperati, *A proposito dell'Accademia Medina Coeli*, in « Rivista storica italiana », LXXXIV (1972), fasc. I, pp. 57-79); G. Fassò, *Vico e Grozio*, cit.; N. Badaloni, *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, cit.; i saggi di R. Ajello raccolti in *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, cit., oltre a *Il preilluminesimo giuridico*, voll. I-II, Napoli 1961-5.

<sup>19</sup> Sul D'Andrea cfr. B. De Giovanni, *Filosofia e diritto in Francesco d'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano 1958; e S. Mastellone, *Francesco d'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'ascesa del ceto civile*, cit. (cfr. a p. 9 l'espressione « liberismo giusnaturalistico » come prospettiva economico-civile contrapposta alla libertà feudale e baronale).

<sup>20</sup> Sul Doria cfr. E. Vidal, *Il pensiero civile di Paolo Mattia Doria negli scritti inediti*, Milano 1953; ma soprattutto V. Conti, *Paolo Mattia Doria. Dalla repubblica dei togati alla repubblica dei notabili*, Firenze 1978 (di cui cfr. specialmente pp. 15 e 116 sgg., per l'impossibilità di ricondurre non solo i primi orientamenti politici del Doria, ma anche i successivi, a prospettive di costituzionalismo moderno). Sulla complessità del pensiero del Doria si vedano anche M. Capurso, *Accentramento e costituzionalismo ecc.*, cit., pp. 153-177; P. Zambelli, *Il rogo postumo di Paolo Mattia Doria*, in Id. (a cura di), *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Bari 1972, pp. 149-198; S. Rotta, *Paolo Mattia Doria*, in *Politici ed economisti del primo Settecento*, cit., pp. 837-872; G. Ricuperati, *A proposito di Paolo Mattia Doria*, in « Rivista storica italiana », XCI (1979), fasc. II-III, pp. 261-285.

se così si può dire — lo spazio intermedio fra tradizione e illuminismo, spesso innervando il processo intellettuale e ideologico-politico da un Settecento conservatore a un Settecento riformatore, in ogni caso ravvicinando, mediante i suoi caratteristici elementi concettuali, l'esperienza politico-pratica dei "funzionari" dell'assolutismo illuminato. Lo si constata specialmente a proposito di quella pubblicistica cosiddetta minore, di cui non vanno però trascurati il peso e il significato quando l'indagine verta sui caratteri generali della cultura politica in Italia, a confronto con un certo modo « di intendere il rapporto fra passato e presente, che non è ancora quello illuministico, ma non è più quello suggerito dall'erudizione seicentesca, barocca e controriformistica »<sup>21</sup>. Sta di fatto che dalla Toscana a Venezia, dalla Sicilia a Torino, nella Milano del *Caffé* e nella Lombardia austriaca<sup>22</sup>, gli autori classici e i più noti trattati di divulgazione rispondenti a questo orientamento ricorrono appunto come riferimenti quasi obbligati negli scritti e nelle riflessioni dei riformatori, degli amministratori e funzionari di Stato, degli educatori laici ed ecclesiastici, dei filosofi e dei giuristi. Si tratta di itinerari politico-intellettuali non inconsueti per quanto riguarda la discussione su temi centrali del vasto e articolato dominio della « filosofia civile », sui quali magari si misura la diversità di esiti e di atteggiamenti, benché sempre questa risulti sostanzialmente inscrivibile in una prospettiva che tende a coniugare assolutismo e riforme.

Che il potere assoluto fosse disponibile nei confronti della cultura illuministica ed anche capace di tradurla in iniziative di riforma, era certo una convinzione ottimistica alimentata da una profonda e diffusa aspirazione, oltre che da un'immagine positiva che il potere tendeva ad accreditare di sé medesimo<sup>23</sup>. Ma era anche la conclusione inevitabile cui dovevano giungere tutti coloro che interpretavano la « pub-

<sup>21</sup> G. Ricuperati, Introduzione a *Politici ed economisti del primo Settecento*, cit., p. xxxiv.

<sup>22</sup> Per un quadro generale cfr. la seconda parte del mio *Giambattista Almicci* ecc., cit.

<sup>23</sup> Tra i vari esempi è significativo ciò che scrive Carlo Castone della Torre di Rezzonico nel suo *Ragionamento sulla filosofia del secolo XVIII* (1778), fortemente ispirato al mito della Russia di Caterina: « né questa pubblica felicità sarebbe un sogno d'un tenero amatore degli uomini, se molti ostacoli non si elevassero da ogni parte per fatali combinazioni contro la volontà degli *ottimi principi*, che reggono i *bellicosi popoli* dell'Europa ... E in quale età si videro ad un tempo istesso tanti sovrani ambire l'uno a gara dell'altro il titolo di padre de' loro popoli, e vegliare alla pubblica felicità, riformando in ogni parte gli abusi del politico governo? » (op. cit., pp. 159-60, corsivi aggiunti).

blica felicità » come sviluppo omogeneo e ordinato della società, come risposta moderata alla domanda di modernizzazione, come garanzia di concretezza, efficacia ed equilibrio nell'intervento riformatore, come tutela della pace interna e della tranquillità pubblica contro i disordini e i turbamenti sociali. In questo senso la soluzione assolutistico-illuminata perdeva ogni facile e superficiale connotazione ottimistica per tradursi in una proposta politica realistica. Anzi, nella convinzione di molti, l'unica ad un tempo realistica e adeguata alla diversità delle situazioni; non un compromesso, se con questo termine si vuol significare la necessità (o opportunità) di adattarsi pragmaticamente a condizioni di impegno di cui consapevolmente si colgano l'inadeguatezza e lo scarto rispetto ad una concezione teorico-politica e istituzionale più radicale che si vorrebbe integralmente realizzare. Per quanto riguarda il pensiero politico nella sua accezione più specifica, è vero infatti che, per molteplici ragioni che non si esauriscono nel condizionamento interno delle situazioni nei diversi Stati italiani, lo slancio verso soluzioni anche istituzionalmente più avanzate risulta notevolmente rattenuto, da Napoli alla Toscana alla Lombardia al Piemonte a Venezia. Certamente anche al di qua delle Alpi il movimento dei Lumi sa essere fortemente innovativo. Basta leggere le pagine degli *Illuministi italiani*<sup>24</sup> per rendersi conto di quanto fossero avanzate e in linea con l'illuminismo europeo certe proposte di legislazione ecclesiastica, agraria, amministrativa, sulla proprietà, sugli istituti d'istruzione, ecc.: temi essenziali del resto, sui quali si misura l'indubbio impegno delle coscienze riformatrici. Ma ciò che nella dinamica innovativa del movimento riformatore italiano tende a superare l'assolutismo illuminato non emerge, almeno fino agli anni ottanta e pur con talune significative eccezioni, dalla considerazione complessiva e globale delle varie voci; delle quali infatti — per ribadire quanto già si è detto — non può non essere colta, da un lato, la commensurabilità con una prospettiva politico-istituzionale assolutistico-illuminata, e dall'altro la consapevolezza (sia o non per « vigoroso realismo politico ») che proprio quell'ordinamento è condizione per la quale il pensiero riformatore possa effettivamente tradursi in concrete riforme.

Ciò non significa che della funzione riformatrice dell'assolutismo non si avessero idee anche sensibilmente diverse per quanto riguarda,

<sup>24</sup> Ci si riferisce soprattutto ai più volte citati volumi antologici della collana ricciardiana *Illuministi italiani*, a cura di vari Autori.

a volta a volta, i settori, i modi, gli strumenti e gli obbiettivi civili o economico-sociali interessati all'intervento di riforma. La circolazione delle idee e la diffusione dei programmi non sono intense a tal punto da annullare la diversità delle situazioni locali, o da rendere del tutto omogenei fini e forme di progetti innovativi a cui si perviene da differenti itinerari intellettuali, o da rimuovere, in sostanza, il condizionamento storico della società politica sulla società civile. In questo senso l'esperienza assolutistico-illuminata in Italia tende a configurarsi come il comune ambito applicativo delle diverse immagini di rinnovamento della società civile, o economica, che i riformatori proiettano sulla società politica. D'altra parte, ad una relativamente ampia gamma di aspettative che dalla società civile si rivolgono alla società politica, può far riscontro, da parte di quest'ultima, una risposta differenziata. Nella sua funzione di governo la stessa struttura assolutistica si dimostra infatti suscettibile di una diversa dinamica, le cui ragioni ultime non si esauriscono affatto nello stile più o meno *illuministico* del principe, ma dipendono essenzialmente da ragioni storiche profonde, da un maggiore o minore grado di convergenza tra potere assoluto, classi dirigenti, ceto dei « funzionari » ed *élites* intellettuali, da un maggiore o minore grado d'integrazione tra cultura e società, dalla natura e portata dei problemi da risolvere anche sul piano della competenza e preparazione tecnica.

È significativo il confronto tra riformismo lombardo e toscano, che è anche confronto tra due modelli diversi di assolutismo illuminato (ancorché legati dalla comune matrice dinastica) operanti nel periodo compreso tra gli anni sessanta e novanta. L'esame comparativo delle due esperienze italiane di riformismo asburgico (« due modelli diversi di un comune progetto riformatore ») mette opportunamente in luce peculiarità, affinità e differenze nel processo di trasformazione delle strutture e delle istituzioni, sul piano dell'economia, dell'amministrazione, della legislazione penale, della cultura<sup>25</sup>. D'altra parte è

<sup>25</sup> Cfr. F. Diaz, *Toscana e Lombardia nell'età di Maria Teresa: modelli di sviluppo del riformismo asburgico in Italia*, in « Studi settecenteschi », I (1981), fasc. 1, pp. 7-34. Sulla Lombardia teresiano-giuseppina si vedano F. Valsecchi, *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, cit.; S. Cuccia, *La Lombardia alla fine dell'Ancien Régime*, Firenze 1971; U. Petronio, *Il Senato di Milano. Istituzioni giuridiche ed esercizio del potere nel Ducato di Milano da Carlo V a Giuseppe II*, Milano 1972; A. Cavanna, *La codificazione penale in Italia. Le origini lombarde*, Milano 1975; C. Capra, *Riforme finanziarie e mutamento istituzionale nello Stato di Milano: gli anni sessanta del secolo XVIII*, in « Rivista storica ita-

indubitabile il rilievo che, appunto, viene ad assumere nella prospettiva politica la diversa dinamica di due assolutismi — quello leopoldino e quello giuseppino — entrambi a loro modo coerenti con una visione illuministica del governo dei popoli. Se — come si è già avuto modo di notare — nella logica accentratrice del secondo i suoi critici lombardi finiranno per intravedere i connotati di uno stile « dispotico », il piú equilibrato rapporto tra elaborazione teorica ed azione riformatrice consentirà al primo di affermarsi come modello europeo di assolutismo illuminato. Il bilancio largamente positivo della politica di Pietro Leopoldo<sup>26</sup> trova le sue ragioni profonde proprio qui: in un'immagine di moderato equilibrio nel quale il paternalismo leopoldino può farsi mediatore fra la piú radicale critica illuministica della *philosophie* al potere d'*Ancien Régime*, e le resistenze interne a un programma di rinnovamento destinato ad investire settori vastissimi e vitali della vita pubblica. È vero che la politica riformistica in Toscana può svilupparsi nelle varie direzioni — economica e sociale, amministrativa e finanziaria, ecclesiastica, della legislazione civile e pe-

liana », XCI (1979), fasc. II-III, pp. 313-368 e, dello stesso A., *Il Settecento*, in D. Sella e C. Capra, *Il Ducato di Milano dal 1535 al 1796* (con bibl.), nel vol. XI della *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino 1984; cfr. inoltre i tre voll. *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, a cura di A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi, Bologna 1982 (« Convegni per il secondo centenario di Maria Teresa d'Austria », Mantova, Milano, Pavia, ottobre-novembre 1980). Sulla Toscana leopoldina si vedano A. Anzilotti, *Le riforme in Toscana nella seconda metà del secolo XVIII. Il nuovo ceto dirigente e la sua preparazione intellettuale*, in Id., *Movimenti e contrasti per l'Unità d'Italia*, Bari 1930, pp. 69-129; R. Mori, *Le riforme leopoldine nel pensiero degli economisti toscani del '700*, Firenze 1951; E. W. Cochrane, *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies, 1690-1791*, Roma 1961; A. Wandruszka, *Pietro Leopoldo, un grande riformatore*, Firenze 1968 (ediz. ridotta di *Leopold II*, tomi I-II, Wien 1963-5); F. Diaz, *La "philosophie" e il riformismo leopoldino* (1965), ora in Id., *Per una storia illuministica*, cit., pp. 247-288, nonché Francesco Maria Gianni, *Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milano-Napoli 1966, e *Aspetti e problemi di storia della Toscana nel Settecento*, in « Rivista storica italiana », XCI (1979), fasc. II-III, pp. 286-312; P. Comanducci, *Settecento conservatore: Lampredi e il diritto naturale*, cit. Si vedano inoltre V. Piano Mortari, *Tentativi di codificazione nel Granducato di Toscana nel secolo XVIII*, in « Rivista italiana per le scienze giuridiche », VI (1952-3), pp. 285-387; F. Scaduto, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I, granduca di Toscana (1765-1790)*, Firenze 1885; M. Rosa, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina* (1965), ora in Id., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969, pp. 165-213.

<sup>26</sup> Sulla figura e l'opera di Leopoldo di Toscana cfr. A. Wandruszka, *Pietro Leopoldo ecc.*, cit. Di Pietro Leopoldo, A. Salvestrini ha curato le *Relazioni sul Governo della Toscana*, voll. I-II-III, Firenze 1969-1974.

nale — grazie all'intenso impegno di collaborazione di ministri e funzionari abili e preparati, aperti tra l'altro alle influenze fisiocratiche, proclivi comunque, nel loro realismo politico, a un metodo pragmatico e gradualistico<sup>27</sup>. Ma è altrettanto vero che sulla base di tutte queste condizioni la dinamica assolutistica nel Granducato può volgersi a soluzioni « costituzionalistiche » — sia pure a livello di progetto — proprio per iniziativa di Pietro Leopoldo, e non della classe dirigente e delle *élites* riformatrici toscane<sup>28</sup>.

L'aspetto piú innovativo dell'ordinamento costituzionale concepito dal sovrano lorenese non sta tanto nell'affermazione del principio del « consenso dei popoli » come fattore di legittimazione istituzionale, anche perché tale principio è già accolto, mediante l'idea contrattualistica, nelle teorie laiche del giusnaturalismo assolutistico; né nel richiamo all'autorità di una « legge primitiva fondamentale » come criterio orientativo (e solo in questo senso anche limitativo) nell'esercizio della sovranità, giacché si tratta, in fondo, della riaffermazione che il principio del diritto naturale come legge di ragione deve valere anche come criterio politico operativo e pragmatico. Il carattere di novità sta invece nell'accoglimento del principio della rappresentanza, il cui istituto è concepito come « corpo di persone liberamente elette e deputate dalle provincie », al quale viene assegnata un'effettiva funzione propositiva a livello legislativo, destinata a operare di concerto con la volontà incondizionatamente sovrana del Granduca, pur entro i limiti costituzionali stabiliti. Ma basta scorrere le pagine dell'Editto del 1782 « per la formazione degli stati di Toscana »<sup>29</sup> (che non venne mai emanato) per rendersi conto del carattere organico del progetto

<sup>27</sup> Sul maggiore collaboratore di Leopoldo cfr. F. Diaz, *Francesco Maria Gianni* ecc., cit. Sul Paoletti (sensibile alle idee fisiocratiche, al pari del Tavanti e del Pagnini, e diversamente dal Gianni) cfr. M. Mirri, *Ferdinando Paoletti agronomo, "georgofilo", riformatore nella Toscana del Settecento*, Firenze 1967. Si vedano inoltre G. Giorgetti, *Stefano Bertolini: l'attività e la cultura di un funzionario toscano del sec. XVIII (1711-1782)*, in « Archivio storico italiano », 1951, n. 397, pp. 84-120, e M. Mirri, *Profilo di Stefano Bertolini. Un ideale montesquieuiano a confronto col programma di riforme leopoldino*, in « Bollettino storico pisano », 1964-6, pp. 433-468. Su Pompeo Neri cfr. in *Illuministi italiani*, t. III: *Riformatori lombardi, piemontesi e toscani*, a cura di F. Venturi, cit.

<sup>28</sup> Indicativo del non certo entusiastico consenso con cui generalmente viene accolto il progetto leopoldino (almeno inizialmente), è l'atteggiamento del Gianni: cfr. F. Diaz, *Francesco Maria Gianni* ecc., cit., pp. 278 sgg.; ed anche A. Wandruszka, *Pietro Leopoldo* ecc., cit., pp. 400 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. in R. Mori, *Le riforme leopoldine* ecc., cit., pp. 159-173.

leopoldino, concepito come coronamento e perfezionamento politico di un avviato programma di riforme, e come ulteriore stimolo ad operare anche mediante un piú largo coinvolgimento di responsabilità politiche e civili. In questo senso solo apparentemente tale progetto costituisce un indebolimento dell'assolutismo riformatore<sup>30</sup>; ove infatti quest'ultimo venga inteso non in astratto, ma in rapporto a contenuti concreti di una politica illuminata (quali del resto si collegano nel testo della Costituzione), esso risulta piuttosto rafforzato nella prospettiva dell'ordinamento costituzionale leopoldino. Naturalmente in questo orientamento politico non va trascurato il peso delle preoccupazioni di autonomia dinastica rispetto alla corte di Vienna (autonomia che si rafforza anche contrapponendo una politica di decentramento al modello accentratore giuseppino), né le favorevoli condizioni, tipiche del « piccolo Stato », che piú e meglio che altrove potevano consentire un'innovazione istituzionale controllata, all'interno della stessa dinamica assolutistica. In ogni caso il progetto leopoldino di costituzione rappresenta probabilmente il tentativo piú avanzato di coniugare armonicamente i presupposti assolutistici con le esigenze politiche della società civile suggerite dall'illuminismo; e proprio per questo costituisce il limite massimo a cui poteva giungere l'assolutismo illuminato e riformatore.

## 2. - L' IDEA PATERNALISTICA DELLA " PUBBLICA FELICITÀ ".

In un panorama che nemmeno superficialmente può apparire omogeneo, si colloca l'opera del Muratori, e particolarmente il suo trattato *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi* (1749) che — quando lo si valuti alla luce della sua fortuna europea — può legittimamente venir definito come « il manifesto del dispotismo illuminato »<sup>31</sup>. Il veicolo principale della larga diffusione dello scritto mura-

<sup>30</sup> Anche chi ritiene, come Adam Wandruszka, che il progetto di Costituzione leopoldino « si avvicina e assomiglia piuttosto alle costituzioni delle monarchie costituzionali del secolo successivo », deve poi ammettere che le idee di Leopoldo « non erano del tutto distaccate dal mondo delle idee e delle istituzioni corporative tradizionali, che del resto trovavano fondamento nelle concezioni giusnaturalistiche [cioè giusnaturalistico-assolutistiche, va precisato] del suo maestro Martini » (cfr. *Pietro Leopoldo* ecc., cit., p. 396).

<sup>31</sup> Così G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, cit., p. 267. Sulla fortuna cfr. tra l'altro gli « Atti del Convegno internazionale di Studi Muratoriani » (Modena 1972), vol. III: *La fortuna di L. A. Muratori*, Firenze 1975;



toriano (vero trattato di pedagogia etico-politica la cui struttura embrionale è da riconoscere in quei *Rudimenti di filosofia morale per il principe* (1713) destinati all'educazione del Principe di Modena<sup>32</sup>) era da ricercare essenzialmente nel generale consenso dei ceti intellettuali europei a un'idea moderata dell'illuministica « pubblica felicità », i cui aspetti materiali e concreti sono tra l'altro alla base dell'interesse rivolto al trattato muratoriano dalle fisiocratiche *Ephémérides*<sup>33</sup>. Ma va pure osservato che questo scritto, assai influente su un'intera generazione al di qua delle Alpi, svolgeva l'importante funzione di aggregare vasti settori dell'opinione pubblica cattolica ad un progetto di politica delle riforme che, in analogia al modello assolutistico-illuminato federiciano (o a sua parziale imitazione), avrebbe trovato l'espressione piú immediata in alcuni principati italiani, ma che avrebbe anche esercitato un potente influsso, diretto e indiretto, sulla cultura laica ed ecclesiastica dell'età teresiana, se non anche giuseppina<sup>34</sup>.

Non è del resto sorprendente che Muratori, che già aveva denunciato i « difetti della giurisprudenza »<sup>35</sup>, guardi con favore alle ini-

A. Dupront, *L. A. Muratori et la société européenne des pré-lumières. Essai d'inventaire et de typologie d'après l'« Epistolario »*, Firenze 1976. Cfr. anche F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, cit., pp. 177 sgg. Per il riformismo moderato nell'ambito della cultura e della spiritualità cattolica, cfr. M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, cit., pp. 9-47 (« L'età muratoriana nell'Italia del '700 »).

<sup>32</sup> I *Rudimenti* si articolano infatti in due parti distinte, i cui titoli sono « Rudimenta Philosophiae moralis » e « Del Governo politico ». Si veda questo scritto in L. A. Muratori, *Scritti politici postumi*, a cura di B. Donati, Bologna 1950.

<sup>33</sup> Cfr. ivi l'« analyse raisonnée » della trad. francese dell'opera nelle *Ephémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, VI (1772), t. II, pp. 717-34; e nelle *Nouvelle Ephémérides économiques* del 1776, s. p., pp. 91-111.

<sup>34</sup> Sulle condizioni dell'assimilazione, nella monarchia asburgica, dell'idea muratoriana di una società di benessere sulla base dell'etica cristiana, è da vedere G. Klingenstein, *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der iberianischen Reform*, München 1970 (particolarmente pp. 88-130). Sulla penetrazione delle idee muratoriane in Austria e sull'azione di stimolo e rinnovamento che, pur all'interno della caratteristica confessionarietà asburgica, svolgevano opere come *Della carità cristiana* (1723) e *Della regolata devozione de' cristiani* (1747), oltre allo scritto sulla pubblica felicità, cfr. E. Zlabinger, *Ludovico Antonio Muratori und Österreich*, Innsbruck 1970 (se ne vedano anche le Appendici) e E. Garms-Cornides, *In margine alla relazione "L. A. Muratori e l'Austria"*, in *La fortuna di L. A. Muratori*, vol. III degli « Atti » citt., pp. 247-57.

<sup>35</sup> Il progetto di riforme per un nuovo codice di leggi piú equo e aggiornato viene pubblicato nel 1742 col titolo, appunto, *Dei difetti della giurisprudenza*. Circa l'amministrazione della giustizia civile, scriveva Muratori, già nel 1713, che

ziative di Federico di Prussia in materia di riforme giudiziarie e in genere alla politica del diritto del sovrano tedesco. Ma anche per quanto attiene all'impegno di proteggere e incrementare le iniziative e le istituzioni educative Muratori non manca di osservare, con evidente allusione alla politica federiciana della cultura, che si sono « ancora distinti a' di nostri alcuni Principi della Germania, che piú degli altri intendono in che consista il decoro e il vantaggio de' popoli »<sup>36</sup>. Nel trattato muratoriano si coglie molto bene il rapporto che deve intercorrere fra cultura, potere e « pubblica felicità »; e sono i caratteri di questo rapporto che consentono d'individuare nel Muratori l'ideologia tipica del consenso al modello assolutistico-illuminato. Ma piú che ripercorrere i termini del dibattito sulla posizione del Muratori di fronte all'illuminismo<sup>37</sup>, interessa qui delineare un aspetto significativo della sua concezione della cultura, vale a dire la funzione che questa deve svolgere nella società, il compito che deve assolvere per la realizzazione del pubblico bene. È noto l'atteggiamento critico del Muratori nei confronti dei « sofistici » « disputatori del blictri », delle « seccagne della scolastica », come di ogni esercizio intellettuale fine a se stesso e che comunque non possa essere misurato in termini di pubblica, sociale utilità. L'ideale baconiano viene consapevolmente accolto e riaffermato con ottimistica fiducia nel potere di incivilimento della cultura e nelle sue capacità di migliorare le condizioni umane: « a formare, conservare ed accrescere la felicità d'una repubblica, parte son necessarie e parte utili le lettere, o vogliam dire le scienze »; convinzione che viene ribadita con ancor maggiore decisione: « tanto la ragione che la sperienza dimostrano come sieno atte le scienze a rendere un popolo felice »<sup>38</sup>. Certamente questo illuministico ottimismo nella capacità eudemonistica del sapere e delle sue pratiche applicazioni si accompagna ad un pessimismo di fondo circa la possibilità di

« non può il Principe, senza grave offesa di Dio e degli uomini, destinare a tal ufizio persone ignoranti, o di poca coscienza; e quando esse col tempo tali si scoprissero, ha egli da levarle, e da sostituirne delle abili » (*Rudimenti ecc.*, cit., p. 79). Per questi aspetti del riformismo muratoriano è ancora da vedere B. Donati, *L. A. Muratori e la giurisprudenza del suo tempo*, Modena 1935.

<sup>36</sup> *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*, in L. A. Muratori, *Opere*, cit., vol. II, p. 1542. Per il consenso alla politica del diritto federiciana e il rinvio esplicito a Federico II di Prussia cfr., ivi, p. 1551.

<sup>37</sup> Cfr. G. Falco, *L. A. Muratori e il preilluminismo*, in *La cultura illuministica in Italia*, cit., pp. 23-42; e M. Fubini, *Prefazione* alla detta raccolta di saggi.

<sup>38</sup> *Della pubblica felicità*, cit., p. 1538 (ma cfr. tutto il cap. VII).

un naturale miglioramento dell'uomo: ineliminabili sono i vizi, le passioni, gli appetiti che sorgono da un malinteso amor proprio; a questi si sommano i mali naturali, le carestie, le pestilenze, le disgrazie della sorte. Ma è l'uomo il supremo artefice dei propri mali: « dovrebbe ben la ragione essere la dispensiera e l'imperatrice di tutto; ma bene spesso non è che la forza la qual muove tutte le ruote e signoreggia in non poca parte del mondo »<sup>39</sup>. Ma quanto maggiore è il pessimismo che pervade la sua antropologia — benché sempre espresso in toni pacati —, tanto maggiore è la fiducia che Muratori ha nelle riforme e, anzi, tanto maggiormente egli manifesta l'esigenza che un potere politico ragionevole amministri i popoli saggiamente, con forza sufficiente ad imporre un programma riformatore « sopra l'ampia fiera di questo mondo ».

Migliorare le condizioni umane significa dunque proteggere e incrementare la cultura riformatrice. Questo programma, auspicabile per ciò che dipende dai privati « ansiosi del pubblico bene », diventa senz'altro un doveroso impegno per il potere pubblico, dal momento che « cosa di somma importanza ad ogni paese si è la fondazione e il mantenimento delle pubbliche scuole »; non per nulla « i saggi principi gran cura sempre ebbero, affinché le lettere fiorissero ne' propri stati, di ergere scuole e di stabilir ivi maestri bene informati delle antiche e moderne dottrine »<sup>40</sup>. Benché non evidenziata in modo diretto, traspare dalle pagine della *Pubblica felicità* la consapevolezza del necessario rapporto fra iniziative riformatrici del principe illuminato e consenso dei governati. Tanto più che in un disciplinato piano di educazione pubblica non solo troverebbero luogo istituti in cui i giovani migliori potrebbero apprendere « le regole del saggio governo de' popoli », ma anche i nobili verrebbero recuperati ad una dignitosa e utile funzione civile, inseriti nell'organizzazione dello Stato per coadiuvare il sovrano nei suoi programmi di governo. Come si vede, le idee del Muratori non si discostano da quelle di coloro che, nell'Europa dei lumi, propugnano un rinnovamento della cultura come condizione essenziale alla realizzazione di un piano politico di « pubblica felicità ». L'assorbimento della nobiltà entro ruoli precisi dell'organizzazione statale, la creazione di istituti per l'istruzione scientifica e tec-

<sup>39</sup> *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, p. 274 della cit. 2<sup>a</sup> ediz. veronese, qui usata.

<sup>40</sup> *Della pubblica felicità*, cit., p. 1541.

nico-amministrativa, la razionalizzazione e la selezione come caratteri distintivi del piano statale di pubblica educazione: tutto ciò è perfettamente conforme ad una concezione assolutistico-illuminata e perfettamente in linea con le iniziative pratiche dei sovrani illuminati d'Europa. Non è per nulla sorprendente ritrovare negli scritti di Federico di Prussia ciò che si legge all'inizio del capitolo VII della *Pubblica felicità*, ossia la condanna della massima politica secondo cui è « meglio ... che un principe comandi ad un popolo ignorante che ad un popolo dotto, perché più facilmente l'ignorante ubbidisce e si lascia maneggiare »<sup>41</sup>.

Certo il principio della libertà e del rinnovamento della cultura non trova nelle pagine del Muratori un'esaltazione incondizionata: « resta solo da desiderare — egli scrive — che il tanto sapere d'oggi serva ad edificare, e non a distruggere, a fortificare e dilatare, e non abbattere la religione »<sup>42</sup>. Naturalmente è ai sovrani, a « chiunque è scelto dalla Divina Provvidenza al trono »<sup>43</sup>, che egli affida il difficile compito di salvaguardare un equilibrato rapporto tra fede e cultura. Siccome « purtroppo si fan servire più che mai a' di nostri le lettere ad autorizzare ogni rottura della pubblica fede »<sup>44</sup>, è il potere pubblico che dispone dell'autorità e della forza legittima per intervenire affinché ciò non accada. Ma questa funzione speciale del potere pubblico, che integra tutte le altre che gli sono proprie e che di tutte rappresenta in certo senso il coronamento, non è tuttavia da esercitare in modo arbitrario e dispotico. Bisogna osservare che la salvaguardia della pubblica fede, senza la quale sono compromessi il bene comune e la pubblica tranquillità, è imposta come dovere non soltanto a chi presiede al governo dei popoli (« specialmente il Principe, come quello che è tenuto per obbligo suo particolare di rendere virtuosi anche gli altri »), ma anche a « chiunque ha genio e s'applica alla letteratura »<sup>45</sup>: ossia a tutti coloro, e particolarmente agli uomini di cultura, che sono in grado di comprendere il significato profondo

<sup>41</sup> Ivi, p. 1537. Per Federico di Prussia cfr. *De l'utilité des sciences et des arts dans un Etat*, cit., p. 391.

<sup>42</sup> *Della pubblica felicità*, cit., p. 1542.

<sup>43</sup> « Il Principe — aveva scritto nei *Rudimenti* — è una persona destinata da Dio a governar de i popoli » e « un ottimo Principe è un gran Santo, perché una eminente virtù si richiede per essere buon Principe » (in op. cit., p. 75).

<sup>44</sup> *Della pubblica felicità*, cit., p. 1542.

<sup>45</sup> *Rudimenti*, ecc., cit., p. 55; e *Della pubblica felicità*, cit., p. 1505.

della « carità civile » come virtù delle creature ragionevoli <sup>46</sup>. La difesa e l'esaltazione del sistema di valori che può garantire il raggiungimento della pubblica felicità postula una partecipazione di responsabilità morale fra il principe, la sua classe dirigente e gli uomini di cultura. Se per un verso il progresso della cultura contribuisce efficacemente al miglioramento delle condizioni materiali della società, per l'altro conduce, se bene orientato, alla saggezza degli individui. Ma è da osservare che per Muratori l'immagine del « saggio » è quella di colui che « altro ... non vuole che l'ordine »: quell'ordine che « richiede che i molti ubbidiscano ai pochi e bene spesso ad uno solo »; ordine che il saggio « non ha autorità di mutare », perché « sa che ubbidendo alle podestà legittime ubbidisce a Dio » <sup>47</sup>. Dalla filosofia muratoriana della morale e della cultura scaturisce dunque un'ideologia dell'ordine ben caratterizzata, che si salda con gli orientamenti utilitaristici e con idealità già illuministiche, senza contrasto apparentemente insanabile.

Al principio della corresponsabilità sul piano dei doveri, non fa tuttavia riscontro, nel modello di società delineato da Muratori, una partecipazione di responsabilità e di poteri sul piano della direzione politica. Benché le funzioni inerenti all'esercizio pratico del governo richiedano l'intervento, non solo del sovrano, ma anche dei suoi ministri <sup>48</sup>, tuttavia l'immagine del principe muratoriano è quella del sovrano assoluto, il cui potere non soltanto non è sottoposto a limiti

<sup>46</sup> Sul concetto di « carità civile » cfr. *La filosofia morale*, cit., cap. XXVI (pp. 248 sgg.).

<sup>47</sup> *La filosofia morale*, cit., p. 373. Sull'importante concetto di *ordine* e sulle sue implicazioni cfr., ivi, cap. XXIII e particolarmente pp. 215 sgg. (in rapporto al concetto di *felicità*), pp. 234 sgg. (in rapporto al concetto di *giustizia*), e cap. XXIV (in rapporto al concetto di *carità civile*). Tutta questa parte rivela assonanze e analogie con la filosofia etico-politica wolffiana, che meriterebbero di essere indagate in modo adeguato; e analoghe assonanze sono percepibili almeno in un'altra opera muratoriana, *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay* (1743-9).

<sup>48</sup> Così ha osservato G. Ricuperati (*Il pensiero politico degli illuministi*, cit., p. 268); ciò comunque non consente di parlare di « costituzionalismo » e di « monarchia costituzionale » come, diversamente, è stato fatto da L. Salvatorelli (*Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, cit., p. 28), che pure sottolinea la scarsa fiducia del Muratori nei governi che non siano retti da uno solo. Che addirittura già nei *Rudimenti* del 1713 si possa riconoscere una concezione politica essenzialmente antiassolutistica e anticipatrice del moderno stato costituzionale, era stato del resto sostenuto da B. Donati nell'Introduzione al cit. L. A. Muratori, *Scritti politici postumi*, pp. xxxviii, xl, xli, xliv e xlv.

di natura costituzionale, ma dichiaratamente si esercita — com'è sicuramente almeno nei *Rudimenti di filosofia morale per il Principe* — nel senso di una prassi restrittiva dell'autonomia reale degli stessi ministri<sup>49</sup>. In nessun luogo della *Pubblica felicità* (né altrove) si afferma che il potere del principe è condizionato da qualcosa che non siano le leggi di natura e delle genti e « massimamente del Vangelo »; anche se va osservato che si può parlare, qui, di tendenziale coestensibilità di leggi civili e naturali<sup>50</sup>. In ogni caso il pensiero del Muratori circa i poteri del sovrano è chiaro: sottoposto alle leggi di natura, il principe esercita un'autorità assoluta e insindacabile sulle leggi civili e criminali, che può mutare, quando lo voglia, secondo il proprio criterio e giudizio. Anche la tesi, pur accolta dal Muratori, secondo cui è « opinione tirannica » che chi governa non sia sottomesso alle leggi, va vista in una precisa prospettiva unificatrice: che « la legge di Dio è l'unica vera maestra degli uomini tutti, e perciò ancor de i regnanti »<sup>51</sup>. E non diversamente dalle leggi del Vangelo, il diritto di natura e delle genti — fondato « sui primi principi della giustizia, dell'equità e della carità » — impone come dogmi il rispetto, l'obbedienza e la fedeltà nei confronti del principe e delle sue leggi<sup>52</sup>.

Oltre che assoluto, il potere del principe cristiano è anche irresistibile, giacché il suddito saggio, « seguendo le chiare lezioni delle divine Lettere, sopporta, compatisce e nulla scema della fedeltà e del rispetto dovuto anche ai padroni discoli »<sup>53</sup>. L'unica forma di resistenza al sovrano, compatibile con la filosofia morale muratoriana, è

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 80: « È lecito il tenere delle spie ... aggiungo essere anche necessario l'averne molte, e segrete, e l'una non informata dell'altra, per intendere col mezzo loro i fatti della città, e le condizioni delle persone, perché il fidarsi della sola relazione de' Ministri, *quantunque buoni*, può far cadere il Principe in molti inganni e disordini » (corsivo aggiunto).

<sup>50</sup> *Della pubblica felicità*, cit., p. 1562: « due sorte di leggi abbiamo: le civili e criminali dipendenti dall'arbitrio de' legislatori; e le leggi di natura e delle genti, *moltissime delle quali sono ancora espresse e comprese nelle prime* » (corsivo aggiunto). Cfr. anche *La filosofia morale*, cit., p. 373.

<sup>51</sup> *Rudimenti ecc.*, cit., p. 101.

<sup>52</sup> *La filosofia morale*, cit., p. 243.

<sup>53</sup> *Ibidem*; e *Della pubblica felicità*, cit., p. 1515. Il rifiuto del tirannicidio « perché la legge di Dio comanda l'ossequio nel governo civile al principe legittimo, ancorché divenuto tiranno, o eretico, o infedele » e l'ammissione che l'unica forma legittima di dissenso sia l'obbedienza passiva, si trova anche negli *Annali d'Italia*: cfr. in proposito L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, cit., pp. 27-8.

l'obbedienza passiva. Del resto obbedire ai sovrani è, come ai padri, un dovere naturale: il principe è come un padre che vigila e pensa per tutti, è il pastore e il padrone del suo popolo, è il simbolo stesso del bene della patria. A n c h e per tacita convenzione<sup>54</sup> non si può opporre resistenza attiva al supremo artefice terreno del bene pubblico. E benché sia nota l'importanza che Muratori attribuisce ad una sana, corretta, « domestica » e parsimoniosa amministrazione dei beni dei sudditi e dello Stato (perché « i danari sono il nerbo e la forza degli Stati »)<sup>55</sup>, e ammonisca il sovrano a non « usurpare la roba de' sudditi per via di tributi » (perché « ha il principe a mettere per cosa certa che egli non è dispotico padrone, ma solo amministratore delle rendite dello Stato »)<sup>56</sup>, tuttavia anche nel deprecabile caso di un violento governo di rapina i sudditi non possono resistere al sovrano, perché « il Principe non si può né processare né condannare »<sup>57</sup>. Comunque la stessa affermazione che « il tiranno è quello che regna per util suo, e il Principe è quello che regna per utile de' suoi sudditi »<sup>58</sup>, è massima certamente antidispotica, ma di per sé non antiassolutistica. Se pertanto è alla formula dell'assolutismo paternalistico che si può ricorrere per definire la posizione del Muratori, è certo vero che, diversamente da quel che è potuto sembrare<sup>59</sup>, il sostantivo è almeno

<sup>54</sup> L'ipotesi convenzionalistica circa l'origine dell'obbligazione politica tende a convivere con quella provvidenzialistico-storica. Va tra l'altro osservato che, laddove fa riferimento all'origine contrattuale del potere sovrano, il Muratori non ne fa mai discendere una particolare forma di governo come la migliore, come l'« ottimo Stato ». Ciò che gli interessa è l'aspetto eminentemente pratico del governo, la concretezza dell'intervento riformatore. Più che di « ottimo Stato » si può parlare qui di « buon governo », tanto migliore quanto più deciso è il suo orientamento riformatore e moderato.

<sup>55</sup> *Rudimenti* ecc., cit., p. 91; la povertà, per contro, « è conculcata da tutti i più potenti, e si tira dietro un'infinità di mali politici » (*ibidem*). Sull'imperativo di giustizia che « il Principe aggravi il men che sia possibile di tributi, dazi e gabelle i sudditi » e sull'opportunità e utilità per il bene pubblico in generale di « pendere dalla parte del risparmio, che da quella dello scialacquare », cfr., *ivi*, pp. 58 e 67. Tutti questi motivi, già presenti nei *Rudimenti* del 1713, sono ripresi e semmai sviluppati con maggiore insistenza nel trattato *Della pubblica felicità*, a un trentennio di distanza.

<sup>56</sup> *Rudimenti* ecc., cit., pp. 76 e 86.

<sup>57</sup> *Ivi*, pp. 87-8.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 59 e 75.

<sup>59</sup> Cfr. L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, cit., p. 24: l'ideale del buon principe e del saggio governo « ha per presupposto un assolutismo paternalistico, con l'accento sull'aggettivo anziché sul sostantivo ».

altrettanto importante dell'aggettivo, anche quando si voglia intendere quella formula nei termini di un originale « amministrativismo »<sup>60</sup>. Tanto più che solo in una concezione assolutistica dello Stato la componente paternalistico-cattolica, moderata, e quella dirigistico-illuministica, riformista, potevano saldarsi in modo adeguato e senza soverchia ambiguità. Il principio assolutistico costituiva insomma il quadro d'unione di elementi tendenzialmente non omogenei, ai quali era così consentito di fondersi in un'immagine europea dell'assolutismo illuminato idealmente consonante con l'orientamento di ampi settori dell'opinione pubblica originariamente differenziati per tradizioni e cultura.

Sottolineare l'assolutismo presente nella concezione muratoriana dello Stato e della società non significa, naturalmente, che da essa non emerga con chiarezza ed efficacia anche un preciso modello di sovrano *illuminato*. Tutto il trattato *Della pubblica felicità* è da assumersi come un consiglio, espresso in forma articolata e concreta, rivolto al principe e mirante a persuaderlo che i punti cardinali di un illuminato esercizio del potere sono la pace, la ragionevolezza, la moderazione, la volontà riformatrice; e che ogni dovere civile trova il suo principio, direttamente o indirettamente, in un dovere morale e nell'etica propria di un cristianesimo ragionevole. Le pagine muratoriane sono pervase dall'ideale illuministico della pace, affermata come valore supremo dell'umanità e fattore essenziale di progresso. La pace è necessaria ad una vera politica riformatrice, come l'esperienza insegna e il sapere storico conferma. Muratori ha parole dure nei confronti dei « machiavellisti », dello « sregolato appetito di comandare a' popoli », dell'« abuso della forza »; e a una dispotica « ragion di Stato » contrappone le ragioni della « pubblica felicità ». Ma la pace va assicurata anche all'interno dello Stato; dovere del principe illuminato è perciò incrementare la disciplina sociale (che a sua volta è espressione della disciplina morale), garantire l'ordine e la tranquillità pubblica, la sicurezza e i beni individuali, procedere con moderazione (« gloria del principe è la moderazione ») nelle stesse iniziative riformatrici di cui, com'è noto, la *Pubblica felicità* è assai ricca di concrete indica-

<sup>60</sup> Su questo è da vedere M. Capurso, *Accentramento e costituzionalismo*, cit., cap. IV. All'identificazione di « governo » e « amministrazione » il Muratori sarebbe stato il primo a giungere decisamente, mentre il trattato *Della pubblica felicità* « dovrebbe essere considerato come una larga esposizione della concezione amministrativistica e paternalistica dello Stato » (ivi, p. 132).



zioni, rispondenti tutte a un principio di giustizia e a un criterio di pubblica, sociale utilità.

Ma una delle caratteristiche peculiari del trattato muratoriano — e a cui è almeno in parte debitrice la sua fortunata diffusione — è che la decisa affermazione dei diritti dei governati non avviene in modo diretto, bensì per l'indiretta via di un'altrettanto decisa affermazione dei doveri dei governanti; e che, viceversa, il riconoscimento dei diritti dei governanti avviene, indirettamente, attraverso l'affermazione dei doveri dei governati. Ciò che spetta ai singoli, ciò a cui hanno diritto secondo la giustizia e il fondamentale principio della « carità civile », viene identificato senza residui nel bene pubblico, ossia nel bene dello Stato che è dovere del sovrano garantire, ma che solo il sovrano può legittimamente interpretare. La posizione del Muratori si riflette in tutta evidenza in quella di Federico di Prussia, per il quale il sovrano è il primo servitore dello Stato. Il trattato muratoriano non è un libro sui diritti, ma sui doveri tanto dei sovrani quanto dei sudditi: in questo senso può essere veduto come la continuazione di una lunga serie di trattati giusnaturalistici sei-settecenteschi che insistevano certo più sul *de officio civium* che non sul *de jure civium*, ma che avevano contribuito a diffondere, accanto a motivi irenistici, i principi naturali e utilitari di una politica ragionevole. Un richiamo decisamente positivo alla cultura giusnaturalistica moderna, specialmente tedesca e olandese, si ha del resto in un luogo significativo della *Pubblica felicità*, ove si dice quali studi debbano intendersi necessari per chi frequenti l'accademia per pubblici amministratori e funzionari dello Stato. In questo *gius pubblico* Muratori vede una sorta di « giurisprudenza superiore ... che insegna i primi principi della giustizia e i doveri del principe verso de' sudditi e de' sudditi verso del principe; che sa giudicare se le leggi stesse sieno rette, o se altre maggiormente convenissero »<sup>61</sup>. Rispetto alla cultura del giusnaturalismo assolutistico-

<sup>61</sup> *Della pubblica felicità*, cit., p. 1526. La familiarità del Muratori con la pubblicistica giusnaturalistica di orientamento giurisdizionalistico e anticurialistico, dei Grozio, dei Conring e dei Pufendorf (e quindi soprattutto tedesca), risale del resto agli anni in cui egli era impegnato, a difesa dei diritti della Casa d'Este, nella disputa giuridico-diplomatica sul possesso di Comacchio, e in occasione della quale il confronto giurisdizionalistico tra il potere civile dell'Impero e le pretese del curialismo romano investiva direttamente l'Italia. Su tutto ciò si veda S. Bertelli, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli 1960, specialmente pp. 120 sgg. e 166-7. Sugli aspetti giuridici del pensiero politico muratoriano cfr., oltre a B. Donati, *L. A. Muratori e la giurisprudenza del suo tempo*, cit., C. Pecorella, *Studi sul Settecento giuridico*, I. *L. A. Muratori e i difetti della giurispru-*

illuminato vengono a cadere, nel trattato muratoriano, l'apparato erudito, la struttura sistematica e le formulazioni tradizionali, mentre si impongono, con la concretezza dell'orientamento riformatore, uno stile e un gusto rinnovati. Ma i valori della nuova cultura, pur interpretati e affermati dal Muratori con indubbia consapevolezza e convinzione, si saldano intimamente a taluni essenziali caratteri del pensiero assolutistico-illuminato di matrice giusnaturalistica, in un quadro complessivo di equilibrata continuità.

Non soltanto l'illuminato paternalismo del Muratori, ma anche il deciso riformismo del Genovesi, animato da interessi enciclopedici e aperto alle concrete esigenze di rinnovamento della società napoletana, è ben lungi dal riconoscere nel repubblicanesimo e nel costituzionalismo i suoi principi propulsivi. La critica genovesiana all'egualitarismo di Rousseau e alla sua pedagogia civile in nome dei valori progressivi della cultura e delle scienze (secondo uno spirito baconiano costantemente coltivato), nonché talune precise riserve nei confronti del pur tanto amato Montesquieu, stanno a confermare una positiva valutazione della capacità educativa, orientativa e innovativa dell'assolutismo illuminato. E a proposito di Montesquieu è significativa, tra le altre obiezioni, quella che l'illuminista napoletano rivolge alla tesi secondo cui « nelle monarchie non è necessaria la virtù »<sup>62</sup>, con ciò mostrando di ritenere che anche in questo tipo di regime si possano dare quelle condizioni morali dell'ottimo governo che l'autore dell'*Esprit des lois* riconosceva solo alle repubbliche. Né comunque va trascurata la circostanza che ancora l'ultimo Genovesi si risolverà, non che a confermare le sue simpatie giusnaturalistiche, a consigliare ai giovani, come manuale di politica, un'opera come le *Institutions politiques* del Biefeld<sup>63</sup>.

Non sono soltanto le cautele di una coscienza sinceramente religiosa che inducono Genovesi a sentire il problema politico nei termini di un illuminato paternalismo pedagogico, a fargli prendere le distanze dagli orientamenti degli « spiriti forti » e dalle proposte più audaci

denza, Milano 1964, e E. Pattaro, *Il pensiero giuridico di L. A. Muratori tra metodologia e politica*, Milano 1974.

<sup>62</sup> *Delle lezioni di commercio o sia d'economia civile*, ediz. cit., t. I, p. 26. Per il rapporto Montesquieu-Genovesi si veda E. De Mas, *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello "Spirito delle leggi"*, cit.

<sup>63</sup> Cfr. *La logica per gli giovanetti*, Napoli 1769, pp. 293-4 e 302.

dell'illuminismo radicale. Il pensiero genovesiano si comprende anche tenendo adeguatamente conto della profonda influenza esercitata sulla sua formazione dalla cultura giusnaturalistica. Di questa, gli aspetti razionalistici sono esaltati (specialmente nei tomi latini degli *Elementa metaphysicae*, dell'*Ars logico-critica* e della *Theologia*) per la loro funzione correttiva di ogni atteggiamento dogmatico e intellettualmente acritico, o di una teologia sterile e indisponibile a compiti pratici di riforma morale e di educazione del genere umano<sup>64</sup>; ma le implicazioni assolutistiche di quella cultura vengono assorbite per quel tanto che è agevole riscontrare nella *Diceosina* (1766) e riconoscere, quanto meno a livello di presupposti, persino nelle celebri *Lezioni di commercio* (1765-7). Anche l'indubitabile ispirazione lockiana della sua filosofia privilegia piuttosto l'immagine di un'etica rinnovata, di una pratica civile ragionevole e tollerante, non il modello liberale delle libertà costituzionali. E, in generale, la coniugazione dell'elemento giusnaturalistico con la consapevolezza della storica concretezza delle situazioni lascia intendere come l'ideale genovesiano del « Politico filosofo » e del « Giureconsulto filosofo » si giustifichi nella profonda compenetrazione di pensiero politico e aperta concezione etico-religiosa<sup>65</sup>.

L'indagine sui caratteri della filosofia dell'ordine genovesiana — quella stessa del resto che fa da sfondo all'itinerario intellettuale di Genovesi da « metafisico » a « mercatante » e a illuminato maestro di economia e filosofia civile<sup>66</sup> — porta a constatare che qui il concetto di « felicità civile » è ben radicato in un'immagine dell'autorità politica che si appoggia per vari ed essenziali aspetti su argomentazioni tipiche del giusnaturalismo assolutistico. Si riaffermano infatti l'unità, absolutezza e indivisibilità dell'« imperio supremo » (perché « l'unità nascente dal consenso è difficilissima nelle Repubbliche popolari, e soggetta a grandissimi sbagli », e perché « il governo democratico ha

<sup>64</sup> Per tutto questo si rinvia al documentato lavoro di P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli 1972. L'adesione al giusnaturalismo viene rimproverata all'illuminista napoletano anche nella anonima *Lettera critica sugli "Elementi teologici" dell'abate D. Antonio Genovesi*, s.l. 1773, oltre che dai Magli, dai Vetrani e dai Mamachi.

<sup>65</sup> Cfr. anche *Lettere accademiche su la questione se siano più felici gl'ignoranti, che gli scienziati*, Napoli, G. M. Porcelli, 1783<sup>3</sup>, Lett. VII, p. 84.

<sup>66</sup> Cfr. in proposito F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, cit., l'intero cap. VIII; e (sempre per la Napoli di Genovesi) dello stesso A. cfr. anche l'Introduzione a *Illuministi italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano - Napoli 1958.

molto dell'anarchia »<sup>67</sup>). Si precisa, inoltre, che il sovrano deve rendere conto solo a Dio, tutto il resto rientrando nella sua ragionevole discrezione (e piú precisamente « soddisfazione di sua coscienza »), anche se è « cosa non solo umanissima, ma utilissima altresí » che « mostri al pubblico, in tutte quelle cose che concernono il bene comune, che egli ha operato con grande avvedutezza e pel ben pubblico »; e che, ancora, circa le decisioni cosí di politica interna come di politica estera il sovrano « faccia sentirne le ragioni a' popoli, perché la via della persuasione è assai piú acconcia a condurre una Nazione, massimamente se sia culta, che quella del misterio e della forza »<sup>68</sup>. Si ribadisce comunque la condanna dei « due opposti errori di certi non ragionevoli politici, i quali chiamansi Monarcomachismo ed Obbesianismo »<sup>69</sup>.

Certamente la sensibilità morale e illuministica di Genovesi gli impedisce di far propria la logica radicale dell'assolutismo hobbesiano, ma le motivazioni che egli adduce nel respingerla sono tipiche di una concezione paternalistica dell'autorità<sup>70</sup>. Quanto alla critica del « monarcomachismo », è da osservare che si tratta di una diretta conseguenza non soltanto del modo d'intendere la sovranità, ma anche del tipo di risposta che Genovesi dà al problema dell'obbedienza. In nessun caso egli infatti teorizza o giustifica il diritto di resistenza attiva: questa viene costantemente ricondotta alle accezioni negative (tipiche delle dottrine giuridico-politiche assolutistiche) della « sedizione », della « ribellione », della « rivolta ». Particolarmente decisa risulta anzi la sua condanna, dal momento che la resistenza attiva è contraria alla legge di natura e di Dio (« ogni suprema potestà è da Dio »); ed anche « l'opinione de' Canonisti, che gli uomini non son tenuti in coscienza all'osservanza delle leggi civili, oltre ad essere apertamente falsa, è stolta e sediziosa »<sup>71</sup>. L'obbedienza è invece teorizzata sia con ragioni etico-religiose sia con motivazioni utilitaristiche. È vero — egli dice — che « delle volte si son fatte di certe leggi il cui modello non era la legge di natura, né il fine il ben pubblico »; ma quelle non sono pro-

<sup>67</sup> *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, ediz. cit., L. II, t. III, p. 47.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 48-9.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 47; *Delle lezioni di commercio ecc.*, cit., t. II, p. 233.

priamente leggi, bensì « violenze » degne del peggior dispotismo<sup>72</sup>. Le leggi civili degne di questo nome (che, « vera catena aurea uscente dalla bocca del sovrano », « servono di ragione pubblica in ogni Stato » e che, con metafora organicistica, vengono definite « medicina del corpo civile ») obbligano non soltanto per « patto reciproco tra l'imperio e il popolo », ma anche in coscienza: contraddire a questi principi significa pertanto « rovesciare la legge di natura », « rovesciare la legge divina positiva » e infine « essere nemico del proprio interesse »<sup>73</sup>. Del resto, sulla base del presupposto che « la ragione è uno de' fondamenti dello Stato », trova precisa configurazione il dovere che « ogni cittadino veneri religiosamente l'imperio, siccome stabilimento divino: ami e rispetti il sovrano siccome persona sacra », perché « senza questo amore, rispetto, venerazione non vi può essere piú ordine ... e dove non è ordine non è pace, né sicurtà per nessuno »<sup>74</sup>.

D'altra parte Genovesi non manifesta nessuna propensione per ordinamenti politici diversi da quelli in cui si incarna il modello tradizionale della monarchia assoluta. Semmai il problema si pone in altri termini, cioè di come si possano fare le migliori leggi; e qui egli palesa non certo simpatie costituzionalistiche, bensì un criterio elitistico etico-intellettuale e nello stesso tempo caratteristico di un orientamento pragmatico nell'idea di governo e dell'amministrazione. Se è vero che in tutti i regimi le leggi migliori sono state opera di pochi « saggi », converrà che a fare le leggi sia la « sovranità cinta di savi », non certo il popolo, perché « il basso popolo, ed ignorante, può ben conoscere i suoi mali perché li sente; ma è difficile che vegga i buoni rimedi »<sup>75</sup>. Se poi è addirittura colui che incarna la sovranità ad essere saggio e ad ispirare il governo della vita pubblica a criteri eticamente

<sup>72</sup> Ma per il confronto Genovesi-Montesquieu sul problema del dispotismo e sulla differente caratterizzazione di questo fenomeno, cfr. E. De Mas, *Montesquieu, Genovesi ecc.*, cit., pp. 121-8 (con riferimenti al « dispotismo illuminato »). La posizione piuttosto sfumata di Genovesi trova conferma nel rapporto fra i concetti di dispotismo e di patria (« l'idea di patria è molto complessa »): cfr. *Della Diceosina ecc.*, cit., L. II, t. III, pp. 93-4.

<sup>73</sup> *Della Diceosina ecc.*, cit., L. II, t. III, pp. 55-6; *Delle lezioni di commercio ecc.*, cit., t. I, p. 27: le « persone che restassero sciolte dalla catena [della legge civile] attraverserebbono la sua forza e la indebolirebbero. In un popolo dunque, che vuol marciare alla sua vera grandezza e felicità, non vi debbono essere né persone, né famiglie, né repubblicette immuni dalla forza della legge universale ».

<sup>74</sup> *Della Diceosina ecc.*, cit., L. II, t. III, p. 95.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 55-6.

conformi, allora « la risposta di Platone dee sempre parer la meglio fatta. Qual è il miglior governo? Quello dove regna il migliore e il più savio »<sup>76</sup>.

Come tutti i giusnaturalisti, anche Genovesi ricorre al concetto di contratto sociale al fine di legittimare l'ordinamento politico e l'obbligo di obbedienza. È vero che non ne tratta come Hobbes, perché alla concezione individualistica del patto sociale, caratteristica del filosofo inglese, egli ne sostituisce un'altra, fondata sul riconoscimento delle famiglie come primo e naturale momento di aggregazione sociale degli individui e come soggetti effettivi del contratto (tacito o espresso che sia) che dà origine alle società<sup>77</sup>. Ma è anche vero che la concezione contrattualistica del giusnaturalismo assolutistico nel suo processo storico non è esclusivamente quella rigorosa di Hobbes, tanto che in una complessa linea di sviluppo del cosiddetto *diritto naturale sociale* (da Grozio a Leibniz a Wolff) si registrano analoghi riconoscimenti degli aggregati famigliari come soggetti politici e soprattutto sociali<sup>78</sup>. In ogni caso in Genovesi il concetto di « famiglia » non cancella e sostituisce quello di individuo-persona: e infatti non mancano passi in cui egli fa risaltare l'individuo come soggetto primario del rapporto contrattuale<sup>79</sup>. È comunque all'individuo come soggetto autonomo che viene riferito il diritto naturale, originato da Dio e conoscibile mediante ragione; anzi, i suoi diritti naturali (« primitivi ») che si configurano come « facoltà morale di servirci liberamente di quel che ci appartiene in proprietà »<sup>80</sup>, lungi dal risultare indeboliti dalla mancanza di una fondazione esclusivamente razionale-laica, consolidano, nel pensiero di Genovesi, la dignità e la forza che deriva loro dalla conformità alla ragione con l'autorità del supremo comandamento divino.

<sup>76</sup> Ivi, p. 44.

<sup>77</sup> Cfr. anche *Delle lezioni di commercio* ecc., cit., t. I, pp. 8-9 e 70: « lo Stato è una gran famiglia ». Da questo punto di vista è giusta l'osservazione di E. De Mas (*Montesquieu, Genovesi* ecc., cit., p. 101) che la posizione del Genovesi si presenta « come una singolare combinazione della tesi contrattualistica con quella organicistica, propria quest'ultima di tutta la filosofia sociale cattolica ».

<sup>78</sup> Cfr. in proposito G. Gurvitch, *L'Idée du Droit Social* ecc., cit., pp. 171-235.

<sup>79</sup> *Delle lezioni di commercio* ecc., cit., t. II, p. 227: « ogni cittadino sa ch'è obbligato a conservar il jus pubblico sostenitore del corpo politico; ch'egli ha ceduto ad una parte del jus privato naturale per crear questo jus pubblico ... ». Cfr. anche *Della Diceosina* ecc., cit., L. II, t. III, p. 89.

<sup>80</sup> *Delle lezioni di commercio* ecc., cit., t. II, p. 16.

<sup>81</sup> Ivi, p. 28.

È inoltre un principio costantemente affermato nelle opere genovesiane (e già ricorrente specialmente nel giusnaturalismo di ispirazione wolffiana, oltre che nel pensiero cattolico) che ad ogni diritto corrisponda immancabilmente un dovere, tanto all'interno del corpo politico quanto nei rapporti internazionali, con piena corrispondenza tra sfera etico-giuridica, sociale e politico-economica. « Ad ogni diritto, cioè ad ogni libera facoltà di agire garantita dalla legge di natura, di qualunque sorte sia, corrisponde naturalmente un'obbligazione, senza della quale quelli non son da dirsi né aversi per diritti; ... tutto il corpo politico, e ciascun membro, è nell'obbligazione di fare quanto è dalla sua parte tutto quel che sa e può per la comune prosperità; purché si possa fare senza offendere i diritti degli altri corpi civili »<sup>81</sup>. Il « rendersi utili agli altri » è quindi un dovere preciso del cittadino, che da un lato si iscrive nel quadro generale dei diritti-doveri di natura, e dall'altro trae la propria origine direttamente dal patto sociale<sup>82</sup>. E qui la concezione attiva e operativa del contrattualismo genovesiano si salda con quel concetto di *socialitas* di cui è stata opportunamente richiamata l'essenziale funzione di cerniera tra la riflessione sui temi di metafisica e di morale e quella piú apertamente e decisamente rivolta ai concreti temi dell'economia<sup>83</sup>. Insomma il contrattualismo genovesiano, sorretto da una peculiare visione della *socialitas* come valore morale e sociale ad un tempo, sembra utilizzare un collaudato concetto per trarne un potente e dinamico fattore di integrazione sociale e di intraprendenza individuale per l'utilità e felicità pubblica, recuperando in questo senso, e mettendo a frutto in una prospettiva di illuminato rinnovamento, ogni indicazione suggerita dalla cultura etico-sociale giusnaturalistica. Infatti « non è men vero che l'oziosità, in chi può impiegarsi a qualche cosa di utile, sia iniqua in quei che vivono uniti in un corpo compagnevole; perché i patti originari tra eguali non hanno potuto, né possono essere, 'una parte di noi goda senza muovere un dito, l'altra faticchi' »; « mi piace un detto di Pufendorf: 'un uomo perfettamente ozioso è un peccato ambulante' »<sup>84</sup>.

Quanto suscettibili di esiti profondamente riformistici fossero questi presupposti teorici inequivocabilmente assolutistici, è dimostrato

<sup>82</sup> Della *Diceosina*, L. II, t. III, p. 96.

<sup>83</sup> F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, cit., p. 533.

<sup>84</sup> *Diceosina*, cit., L. II, t. III, p. 96; *Lezioni di commercio*, cit., t. II, p. 231.

dalla straordinaria capacità di Genovesi di orientare l'autorità e la potenza del regime assolutistico ad un omogeneo disegno complessivo di governo economico e sociale di cui siano altrettanto inequivocabilmente stabiliti limiti e obiettivi di funzionamento. In tale disegno, nondimeno, ha modo di manifestarsi quel forte senso della concretezza storica che, collegando tra loro principi teorici e considerazioni politico-pratiche (sia in generale sia in riferimento alla realtà napoletana), contribuisce fortemente a produrre quel diffuso consenso che è uno dei fattori più importanti della fortuna della stessa "scuola genovesiana".

Decisa è in Genovesi la critica della concezione patrimonialistica dello Stato: se per « diritti patrimoniali » si intendono le « proprietà dell'imperio, è una contraddizione il dire che esse possano essere patrimoniali, imperciocché l'imperio non può essere che pubblico ed essenzialmente legato al corpo politico »<sup>85</sup>. E benché egli coerentemente non metta in discussione il cosiddetto « dominio eminente » del sovrano, cioè il suo supremo diritto anche su tutti i beni dei cittadini, tuttavia ne stabilisce limiti precisi e soprattutto lo orienta a favore della società civile e dell'intero corpo sociale: su questa base infatti il sovrano « può e dee servire così le persone, come i beni alla pubblica felicità »<sup>86</sup>. Insomma l'assolutismo di Genovesi presenta l'immagine precisa di un sovrano i cui diritti sono tanto estesi quanto lo « sono le sue cure », tanto forti e irresistibili quanto è moralmente impegnativo il dovere di questo « supremo e indipendente Moderatore per la pubblica felicità » di proteggere i diritti e le obbligazioni di ciascun membro della società; e la cui somma autorità legislativa deve ispirarsi al principio che « non è la potenza che crea il diritto, ma il diritto regola la potenza »<sup>87</sup>.

Il richiamo al criterio del *diritto* in riferimento tanto al diritto naturale quanto alla legge civile non è affatto ambiguo, e segna comunque la decisa condanna della tradizionale prassi della ragion di Stato. Quando Genovesi parla di diritto naturale intende diritti eguali per tutti gli individui, perché radicati nella loro comune, universale umanità, e fondati in una legge di natura eterna ed immutabile, con-

<sup>85</sup> *Diceosina*, cit., L. II, t. III, p. 50.

<sup>86</sup> Ivi, p. 65.

<sup>87</sup> Ivi, p. 62; e *Lezioni di commercio*, t. I, pp. 28 e 8-9.



cepita oggettivamente<sup>88</sup>. A questa legge eterna Genovesi riconduce e riferisce anche le leggi civili, circa le quali manifesta gli atteggiamenti tipici del pensiero illuministico, anche nella tensione problematica dei suoi orientamenti<sup>89</sup>. Egli insiste infatti sulla certezza del diritto, in cui vede la naturale salvaguardia dei valori « dal capriccio degli uomini », nonché lo strumento per ricondurre sotto un medesimo ordine le molteplici volontà; sulla necessità che le leggi non siano numerose né soggette a frequente mutamento, sia perché la sovrabbondanza di leggi è un fattore di disgregazione sociale (dal momento che autorizzano una soverchia libertà dei giudici nell'interpretazione e applicazione), sia perché il loro frequente cambiamento ne riduce l'autorità ingenerando disaffezione (dal momento che « le leggi non governano il pubblico per se medesime, ma per un costume che generano a poco a poco »<sup>90</sup>). Anche circa il « diritto di punire » Genovesi mitiga con i sentimenti di un profondo umanitarismo la sua severa concezione della disciplina sociale (« tutt'i popoli sono ragazzi sotto la legge »), sostenendo non soltanto la proporzione tra pena e delitto, ma anche la mitezza della punizione destinata « ad emendare il reo », perché specialmente « ne' climi temperati ... la ferocia delle pene non è né necessaria né utile »<sup>91</sup>. Piuttosto, « non è tanto la severità delle pene quella che scuote i popoli e li frena, quanto la prontezza e la puntualità »<sup>92</sup>, tenuto conto che il sistema di legislazione penale e le sue procedure non possono andar disgiunti dalla complessiva funzione educativa che l'autorità pubblica è tenuta a svolgere.

L'insistenza di Genovesi sul tema illuministico della felicità (filosoficamente spiegata come equilibrio tra « forza concentriva » e « forza diffusiva », come armonia di « amor di sé » e « amore degli altri »<sup>93</sup>) contribuisce a dare una chiara immagine del suo modello di assolutismo riformatore, nel quale la necessaria coniugazione dei due termini sembra trovare una non remota giustificazione nella concezione antro-

<sup>88</sup> *Diceosina*, L. I, cap. 3, parr. 14-15.

<sup>89</sup> Per gli aspetti dell'« illuminismo giuridico » relativi al Genovesi cfr. G. D'Amelio, *Illuminismo e scienza del diritto in Italia*, cit., pp. 25 e 30 sgg.; ma si veda anche M. A. Cattaneo, *Illuminismo e legislazione*, cit., pp. 26 sgg. e 59-60.

<sup>90</sup> *Lezioni di commercio*, cit., t. I, p. 27; *Diceosina*, cit., L. II, t. III, pp. 56 sgg.

<sup>91</sup> *Diceosina*, cit., L. II, t. III, pp. 60-3.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 59-60.

pologica dell'abate napoletano. Critico della teoria hobbesiana dell'illimitato diritto naturale degli individui e dello stato di natura come stato di guerra, egli è però persuaso che almeno in termini « di fatto » Hobbes aveva ragione<sup>94</sup>, e che l'osservazione disincantata degli egoismi, delle debolezze e delle passioni umane (così come delle gelosie, delle prevaricazioni e dell'aggressività degli Stati nei rapporti internazionali) non induce a guardare ai rapporti sociali (e per conseguenza anche ai rapporti internazionali<sup>95</sup>) secondo l'ottica di un ingenuo ottimismo. Di qui l'amplissimo rilievo che viene ad assumere, nell'economia generale del pensiero genovesiano, il compito pedagogico — nelle diverse sfere morale, civile, sociale ed economica — dell'assolutismo; il quale non è tuttavia destinato ad operare come entità separata dalla società civile, ma integrata in questa, ed anzi in stretta collaborazione con quella classe media — con quel « ceto mezzano », com'egli la definisce — in cui viene identificato (a differenza della « plebe » e dei « grandi ») l'interlocutore più naturale di un disegno riformatore degno di « ogni paese culto, come siamo in Europa »<sup>96</sup>.

Se la « felicità civile » dipende da un « ragionevole uso » dei diritti e dei doveri naturali, « è dunque necessaria una disciplina ed educazione » che « metta in equilibrio gli appetiti naturali con le forze e con i diritti »<sup>97</sup>. Spetta al sovrano stabilire i criteri operativi di tale disciplina, coinvolgente ogni aspetto della vita associata sia domestica che civile, e però regolata nei suoi effetti pubblici dalla legge « ch'è la balia comune ». L'obbiettivo è fare in modo che la società cresca lontana dalle mollezze del lusso e da « ogni cagione d'indebolimento della natura umana », e sia invece morigerata, dai costumi severi e perfino austeri, operosa, dedicata agli umani e sociali doveri; che nelle scuole sia coltivato più l'« ingegno » che la « memoria » (perché « lo Stato ha bisogno d'uomini, non di pedanti »), e che insomma si realizzi quella « coltura degl'ingegni » che solo la diffusione delle scienze pratiche e utili (« l'agricoltura, la teoria del commercio, la storia della natura, la meccanica ») può garantire, con tutti i vantaggi che « hanno

<sup>94</sup> *Lezioni di commercio*, cit., t. I, p. 27.

<sup>95</sup> *Diceosina*, cit., cfr. tutto il cap. VIII del Libro II (pp. 72-89). Per il rapporto economia-relazioni internazionali, osservazioni anche in F. Corpaci, *Antonio Genovesi. Note sul pensiero politico*, Milano 1966, pp. 40 ssg.

<sup>96</sup> *Lezioni di commercio*, cit., t. I, p. 72.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 19.

su di noi i Toscani, e sopra tutta Europa i Francesi »<sup>98</sup>. È perciò dovere dei sovrani illuminati aver diretta cura « del pubblico costume, de' pregiudizi dominatori, e delle cagioni che ve gli producono e alimentano, per potere a tempo riparare a' nocevoli », impedendo che l'educazione sia in mano degli ecclesiastici (attardati al « vecchio gergo di letteratura scolastica », e che « pel loro istituto non avevano a far cittadini, ma frati ») perché « è l'opinione che governa i popoli » e « tutte le grandi opinioni nascono nelle scuole e diffondonsi poi nel popolo »<sup>99</sup>. A maggior ragione il sovrano deve avvalersi del diritto che gli compete di « sapere chi insegna, dove, che e come » tanto nelle scuole laiche quanto nelle ecclesiastiche, stabilendo anzi egli stesso quali siano le scienze da insegnare e i metodi con cui insegnarle<sup>100</sup>. E per chiarire quale sia il senso politico dei concetti genovesiani di « disciplina » e di « educazione » rispetto alla sua filosofia dell'ordine, è sufficiente richiamare quel paragrafo delle *Lezioni di commercio* in cui si afferma che l'educazione « è di diritto pubblico » e che tale principio va decisamente restaurato contro chi la vuole piegare a cosa « di diritto privato »: le leggi vigenti in campo educativo debbono essere coerenti col « fine comune della Repubblica, e accomodate alla forma e costituzione del Governo »; allontanarsi da questo principio significa alimentare la « guerra intestina » e rendere « incerta l'obbedienza de' sudditi, e precario l'imperio del sovrano »<sup>101</sup>.

Nel concetto etico, pedagogico e sociale di « disciplina » proprio di Genovesi è già implicito, come si vede, un deciso orientamento giurisdizionalistico, che se da un lato si pone in linea di continuità con la tradizione giusnaturalistico-assolutistica e con il regalismo giannoniano, dall'altro tende ad inquadrarsi sempre più consapevolmente nella prospettiva di rinnovamento civile caratteristica dell'illuminismo maturo. Questo giurisdizionalismo non si fonda su un'astratta esalta-

<sup>98</sup> Ivi, pp. 26, 71-2, 73, 292-3. In molti altri luoghi — a testimoniare l'ampiezza prospettica di Genovesi — ai « Francesi » sono aggiunti gli « Inglesi ». Ma per la denuncia dell'arretratezza culturale del Napoletano e per l'urgenza di una riforma degli studi che coinvolga anche i ceti meno privilegiati e popolari, cfr. anche vari passi del *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (aggiunto al t. III della *Diceosina* nella cit. ediz. qui usata). Per il recupero all'utilità sociale di nobili ed ecclesiastici cfr. anche *Lezioni di commercio*, cit., t. II, pp. 231-3.

<sup>99</sup> *Lezioni di commercio*, cit., t. II, p. 228; t. I, pp. 292-3.

<sup>100</sup> Ivi, t. I, p. 294; *Diceosina*, cit., L. II, t. III, pp. 66-7.

<sup>101</sup> *Lezioni di commercio*, cit., t. I, p. 74.

zione dei diritti della sovranità, ma su coerenti implicazioni dello stesso principio di felicità pubblica che conferiscono rinnovato stile e contenuti di riforma ad una filosofia civile che si sviluppa in pieno accordo con le prerogative di un illuminato assolutismo. La giurisdizione temporale « non può convenire al sacerdozio », cui competono esclusivamente le cure spirituali che si definiscono ed articolano nell'ambito della dottrina rivelata, nell'amministrazione dei sacramenti e della disciplina ecclesiastica. Ma l'esercizio delle funzioni spirituali deve « fare armonia col corpo civile »: perciò è dovere del sovrano « vedere chi e quanti si consacrano al sacerdozio; chi, dove e quando predichi; chi, dove e come si amministrino i sacramenti; come si osservino gli antichi Canoni, e quali sieno i nuovi che si vogliono introdurre; quanti templi, e dove si fabbrichino; quanti e quali beni, e da chi, si consacrino al Sacerdozio »<sup>102</sup>. Prerogative amplissime, come si vede, vengono riconosciute alla sovranità civile, rispetto alla quale ogni opposizione si configura inevitabilmente come « abuso » e sedizione. Specialmente l'ultimo Genovesi insiste sul deciso contenimento del potere, dei beni e delle prerogative dei corpi ecclesiastici, richiamando come buon esempio per l'Italia « le leggi de' Veneziani e l'ultime de' Toscani »; sulla denuncia dell'eccessivo numero degli ordini monastici, del loro carattere ozioso e parassitario, così come dell'inutilità sociale dei beni della Chiesa. Circa poi questi ultimi, donati originariamente all'intero popolo dei credenti e di cui « i sacerdoti non erano che depositari ed economi, non padroni », Genovesi sottolinea il dovere dell'autorità sovrana di intervenire onde « farli servire al ben del corpo », giacché essa (« ogni regno cristiano è una Chiesa cristiana ») in caso di « bisogno di tutto il regno, come di peste, di carestia, di guerra, ha il diritto di far servire questi beni per la salute dello Stato »<sup>103</sup>.

Meglio si comprende lo spirito del giurisdizionalismo genovesiano quando anch'esso venga inquadrato nella prospettiva di una politica di riforma che assegna allo Stato assolutista l'altissimo compito di creare le condizioni necessarie allo sviluppo dell'economia e della società. Non si tratta esclusivamente di compiti di controllo, bensì anche — come del resto appare chiaramente dalle *Lezioni di commercio* — di elaborare programmi e di assumere concrete iniziative di rinnovamento. L'interesse crescente per i problemi dell'economia è agevol-

<sup>102</sup> *Diceosina*, cit., L. II, t. III, pp. 59, 67-9.

<sup>103</sup> *Ivi*, pp. 70-1; *Lezioni di commercio*, cit., t. I, pp. 65-6.

mente riconoscibile nell'itinerario intellettuale di Genovesi, a partire dalla frequentazione degli ambienti napoletani vicini a Bartolomeo Intieri e al giovane Galiani, e dalla progressiva considerazione dei temi tardo-mercantilistici degli scrittori spagnoli di economia, del pensiero prefisiocratico e fisiocratico, del liberoscambismo degli storici del commercio e dei teorici inglesi<sup>104</sup>. Tale interesse è tra l'altro documentato dall'ampia messe di scritti sull'« economia civile » che spaziano appunto dall'agricoltura alle manifatture, al commercio, al mercato interno e allo scambio esterno, alla circolazione della moneta, ecc.: temi che trovano l'occasione di ulteriore e più ampia diffusione a partire dal 1754, grazie all'istituzione della sua cattedra di economia a Napoli (e che precede quella di Beccaria a Milano). A dare la misura dell'importanza attribuita da Genovesi all'economia, basterebbe osservare che l'abate napoletano concepisce la « felicità naturale e civile » e l'« economia » come concetti coestensibili, realizzabili mediante una medesima attività pratica ed espressamente indicati tra i fini diretti dello Stato, subito dopo (ma in un certo senso contestualmente a) la « conservazione del corpo politico » e la disciplina educativa etico-civile della società<sup>105</sup>.

L'incremento e il miglioramento delle attività economiche, mezzo necessario per il fine pubblico della felicità materiale, postula proporzionalmente l'incremento delle « cure paterne del sovrano », le cui responsabilità in materia di politica economica non vengono mai relegate ad un ruolo marginale e ad una funzione indiretta, ma vengono invece esaltate come fattore propositivo e propulsivo. Oggetto di tale politica economica è infatti la « giusta popolazione » (vale a dire la costante proporzione tra quantità di popolazione ed estensione territoriale) dal punto di vista della capacità produttiva del paese; e tutto ciò richiede una visione così generale dei problemi di sviluppo della società quale solo le illuminate cognizioni dell'autorità pubblica possono garantire. Certamente anche per via indiretta — come si è già veduto — il potere pubblico può e deve por mano al rinnovamento sociale ed economico, così come deve limitarsi a tutelare in maniera non oppressiva le iniziative che nascono nella società (cioè in quell'organismo vivo assimilabile a « un corpo di tubi comunicanti ») e

<sup>104</sup> F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, cit., pp. 565 sgg. Ma per gli orientamenti di Genovesi, soprattutto nei confronti del mercantilismo, si veda L. Villari, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Firenze 1959.

<sup>105</sup> *Lezioni di commercio*, cit., t. I, pp. 25-6.

magari anche a tollerare il lusso moderato (perché bisogna « animare un poco l'appetito del comodo »)<sup>106</sup>. Naturalmente la politica economica dell'assolutismo riformatore non può più obbedire a criteri vetero-mercantilistici, specialmente in un'Europa le cui nazioni non sono più « l'une chiuse per l'altre »; e « le leggi che vietano l'uscita delle derrate e delle manifatture, o le caricano soverchiamente di dazi, sono da abolirsi come nocevoli in tempo di traffico ». Non diversamente (posto che « il denaro è l'olio del carro del traffico »), « l'accumular denari nell'erario, e sottrargli alla pubblica circolazione, è il peggior male che il sovrano possa fare a sé ed a' popoli »<sup>107</sup>. Ma se da un lato si riconosce ampia libertà di trafficare con l'eccedente, dall'altro è convinzione del Genovesi che anche nell'economia, come in ogni altro campo della vita associata, debbano valere delle regole che è compito esclusivo del sovrano stabilire. Lo stesso commercio « debb'essere schiavo da una faccia e libero dall'altra », perché « debb'esser servo della gran legge d'ogni nazione, *salus publica* »<sup>108</sup>: quella *salus publica* i cui criteri solo al sovrano compete d'interpretare. Si potrà anche cogliere nelle *Lezioni* genovesiane una preponderanza dell'interesse e dell'impegno pragmatico sull'organicità teorica, dal momento che un pronunciato eclettismo sembra contraddistinguere il Genovesi « scienziato » dell'economia<sup>109</sup>; ma l'importanza del riformismo genovesiano sta proprio nella consapevole vocazione divulgativa di problemi la cui discussione sarebbe stata essa stessa fattore di rinnovamento, di progressiva liberazione dall'ignoranza, dalla superstizione e dai vincoli del feudalesimo.

Gli stessi elementi di continuità che risaltano dal confronto tra l'atteggiamento di Muratori e quello di Genovesi circa il rapporto assolutismo-riforme, istituiscono anche una linea di continuità fra gli orientamenti della prima metà del secolo e quelli della seconda. E le riflessioni muratoriane sul concetto di pubblica felicità costituiscono l'importante precedente e l'avvio, del resto universalmente riconosciuto, di un'intensa produzione di carattere etico-politico ed economico de-

<sup>106</sup> Ivi, t. I, pp. 26, 50, 73, e t. II, pp. 233-4.

<sup>107</sup> Ivi, t. II, p. 235; *Diceosina*, cit., L. II, t. III, pp. 57 e 66.

<sup>108</sup> *Lezioni di commercio*, cit., t. II, p. 234.

<sup>109</sup> P. Casini, *Introduzione all'illuminismo*, cit., II: L'« Enciclopedia » e le riforme, p. 563.

stinata a ripetere, e in parte a sviluppare, gli stessi presupposti muratoriani in chiave di sostanziale consenso all'assolutismo illuminato.

Non il repubblicanesimo o il costituzionalismo, ma un riformismo alimentato da suggestioni eclettiche sta ad esempio alla base di uno scritto che ebbe una certa fortuna in Italia e nell'Europa dei Lumi, ossia quelle *Meditazioni su vari punti di felicità pubblica e privata*<sup>110</sup> il cui autore, Isidoro Bianchi, fu in lunga consuetudine con il mondo del *Caffè* e con ambienti illuministici italiani ed europei<sup>111</sup>. Qui l'assolutismo trova nel riformismo e nell'ideologia moderata gli elementi di giustificazione e di sostegno, una vera e propria condizione del consenso, proponendosi così, ancorché implicitamente, come l'unica e necessaria forma politica. Implicitamente, si è detto: perché l'orientamento ideologico del Bianchi è significativa espressione non di teorie sistematiche, ma di una diffusa psicologia politica di tipo assolutistico i cui caratteri sono agevolmente riconoscibili; ed è soprattutto l'esemplarità di tale psicologia che giustifica, in questo contesto, l'attenzione all'autore delle *Meditazioni*, che affronta infatti il problema della pubblica felicità in modo ancor diverso da quello del Muratori e del Genovesi.

Assunta la « felicità pubblica » come valore irriducibile alla « felicità privata », Bianchi ritiene che « non si può stabilire un sistema perfetto di felicità pubblica » e che è « cosa troppo ardua e forse impossibile l'unire un piano di felicità pubblica col sistema dello stato di società »<sup>112</sup>. Insomma la felicità dei cittadini e il bene dello Stato non dipenderebbero necessariamente da una particolare forma di governo: anzi, stabilire quale sia la più conforme alla felicità pubblica è « un problema in politica simile forse a quello della quadratura del cerchio in matematica »<sup>113</sup>. Né, del resto, deve fuorviare questa dichia-

<sup>110</sup> Pubblicate inizialmente sulle *Notizie de' letterati* a partire dal 1772. Si usa qui la 6ª ediz. (Lodi, Pallavicini, 1779), riveduta e accresciuta.

<sup>111</sup> Su Isidoro Bianchi, un camaldolese animato da molteplici interessi eruditi, sensibile alle esperienze intellettuali del nuovo pensiero dei Lumi, sicuramente molto vicino agli ambienti massonici, sostenitore della politica di Giuseppe II d'Austria, si vedano F. Venturi, in *Dizionario biografico degli italiani*, X, Roma 1968, pp. 132-9 (anche per le numerose edizioni italiane ed estere delle *Meditazioni*); B. Brunello, *Il pensiero politico italiano del Settecento*, Milano - Messina 1942, pp. 176-183; C. Caristia, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Napoli 1965, pp. 326-331.

<sup>112</sup> *Meditazioni* ecc., cit., pp. 2-4.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 89-90.

razione d'indifferenza per le forme politiche, quando è chiaro non soltanto nel Bianchi, ma in un'assai diffusa letteratura di soggetto analogo (da quella di piú diretta ispirazione muratoriana fino a talune caratteristiche formulazioni « utopiche » della fine del secolo <sup>114</sup>), che si tratta di un atteggiamento variamente ricorrente nella stessa letteratura ecclesiastica, e che adombra un'autentica e incondizionata, ancorché ingenua, fiducia nell'autorità assoluta del Principe. Ciò che è sicuramente possibile stabilire — proseguono le *Meditazioni* — è invece il limite che separa il potere dispotico da quello del principe « paterno », « pastore de' suoi popoli » e « filosofo »: desposta è colui che calpesta i principi del diritto naturale come legge di ragione <sup>115</sup>. Ma una volta posto che le leggi civili debbono necessariamente conformarsi al diritto naturale, Bianchi precisa che « sbagliano quei politici che cercano di diminuire il numero dei diritti del sovrano per accrescere quello dei popoli » <sup>116</sup>. Il vero problema sta nel fare in modo che la politica e la morale non siano mai disgiunte, perché soltanto la loro unione garantisce i valori fondamentali della pace, della sicurezza e del « buon ordine »; anzi, compito vero della politica è esattamente quello di « render facile la pratica di queste tre virtù » <sup>117</sup>.

Al Bianchi non sfugge tuttavia che a questo punto il problema, risolto sul piano delle enunciazioni di principio, si ripropone su quello delle scelte ideologiche: a quale morale si deve chiedere di illuminare la politica, alla « morale della religione » o alla « morale dei filosofi? » <sup>118</sup>. Nonostante la sua intellettualità sia eclettica ed inquieta, e combattuta la sua visione dell'umano incivilimento, egli ritiene sia dovere del buon cittadino affidarsi alla prima <sup>119</sup>; ma è tuttavia significativo che in lui il problema sia avvertito e in un certo senso dichiarato. Sottolinearlo qui serve inoltre a far comprendere quanto ampio — e tanto

<sup>114</sup> Ad esempio, sull'analogo atteggiamento dell'utopista abate M. Antonio Tocci, autore de *L'esatta pratica del Cristianesimo, base della possibile felicità umana, o la vera felicità di tutti quei che la vorranno per sé o per gli altri, in un tenore di vita sociale cristiana, un poco piú esatta dell'ordinaria*, pubblicato nel 1794 in sei voll., si veda D. Cantimori, *Utopisti e riformatori italiani, 1794-1847. Ricerche storiche*, Firenze 1943, pp. 20-52.

<sup>115</sup> *Meditazioni ecc.*, cit., pp. 99-103.

<sup>116</sup> Ivi, p. 172.

<sup>117</sup> Ivi, pp. 108-9.

<sup>118</sup> Ivi, pp. 112-3.

<sup>119</sup> Sull'autenticità e attendibilità di questa opzione i censori pontifici nutrivano, a quanto pare, seri dubbi: cfr. F. Venturi, in *Dizionario ecc.*, cit., p. 136.



ampio quanto piú sfumato e ambiguo — potesse essere l'arco dei consensi all'assolutismo illuminato. Giacché a tale concezione approda in fondo la psicologia politica di questo autore: come dimostrano infatti altri aspetti delle sue riflessioni di etica civile, dalle quali il debito verso la cultura politica giusnaturalistico-assolutistica sembra risultare maggiore di quello contratto con le pur ampie letture di Rousseau, di Montesquieu e del Mably dei *Dialoghi di Focione*. « È dovere d'ogni buon cittadino di ubbidire alle leggi in pubblico e in privato » e « venerar sempre con un silenzio rispettoso le determinazioni del suo sovrano », il cui comando deve essere comunque obbedito, anche perché « non tocca al suddito di ricercare il fine della legge »<sup>120</sup>. La motivazione per cui è affermata la necessità di obbedire anche alla legge ingiusta è quella ricorrente: il danno che deriverebbe dalla disubbidienza sarebbe « sempre piú funesto di ogni altro danno e d'ogni altro male »<sup>121</sup>. L'obbedienza passiva è d'altra parte l'unica risposta legittima del cittadino a quei comandi del sovrano che violino i principi del diritto di natura e le massime della religione<sup>122</sup>; e comunque la « sedizione » (cioè la guerra civile) arreca piú danno alla società di quanto non ne arrechino la fame e la guerra esterna<sup>123</sup>.

Infine nelle *Meditazioni* è esaltato il significato politico della cultura, la sua funzione eminentemente orientativa e pratica: « il saggio e il filosofo sono tenuti ad illuminare il principe e a far servire la loro dottrina al bene dello Stato. Non colui che sa molto, ma colui che ci fa *esperimentare gli effetti* del suo sapere deve riputarsi saggio e filosofo »<sup>124</sup>. Del resto « il vero bene dello Stato, il suo vantaggio, il suo splendore richieggono che il cittadino sia il piú che si può illuminato, cioè a dire fornito di scienze e di utili cognizioni »; anche perché « la coltura degli ingegni e delle scienze utili è inseparabile dalla vera grandezza e felicità dello Stato »<sup>125</sup>. L'esigenza riformistica che traspare dalle pagine delle *Meditazioni* si sorregge dunque su un'idea di moderato rinnovamento della cultura che se, da un lato, segnala e valorizza le iniziative delle monarchie illuminate dell'Europa centro-settentrionale, dall'altro suggerisce di seguirne l'esempio isti-

<sup>120</sup> *Meditazioni* ecc., cit., pp. 134-5.

<sup>121</sup> Ivi, p. 135.

<sup>122</sup> Ivi, p. 136.

<sup>123</sup> Ivi, p. 171.

<sup>124</sup> Ivi, p. 133 (corsivo aggiunto).

<sup>125</sup> Ivi, pp. 186-7.

tuendo scuole e diffondendo l'istruzione fra le classi popolari, al fine di incrementare e perfezionare « quei mestieri, i quali in ogni Stato sono la sorgente della prosperità »<sup>126</sup>. Questa concezione non elitaria della cultura, ma anzi attenta e interessata alle sue molteplici e socialmente aperte applicazioni pratiche, trova del resto una decisiva conferma nelle *Ricerche sull'antichità e vantaggi delle scuole normali*, in cui una siffatta politica della cultura non viene condizionata a una forma di governo costituzionale o a un regime repubblicano, ma a un illuminato paternalismo orientato alla felicità pubblica. In virtù della sua assoluta autorità il sovrano « deve pertanto dirigere l'educazione, gli studi e le opinioni, e le forze delle persone, poiché da tutto ciò dipende il rispettivo adempimento dei propri doveri ». Quando tali forze saranno stimolate « col miglior ordine possibile », si avrà allora il vantaggio dei singoli e la gloria del monarca, la « felicità dello Stato » e nello Stato: insomma, « la più felice rivoluzione in tutti gli oggetti riguardanti la pubblica e privata felicità »<sup>127</sup>.

### 3. - ASSOLUTISMO E TOLLERANZA NEL GIANSENISMO PAVESE.

La forte carica attrattiva esercitata dal modello assolutistico si misura del resto, ancora nell'ultimo ventennio del Settecento, nell'orientamento ideologico di una parte cospicua del movimento giansenistico, specialmente lombardo. Sarebbe difficile intendere adeguatamente il significato politico di un atteggiamento peculiare al tardo giansenismo italiano<sup>128</sup> se si prescindesse dai naturali termini di al-

<sup>126</sup> I. Bianchi, *Ricerche sull'antichità e vantaggi delle scuole normali*, Cremona, L. Manini, 1789, pp. 13 sgg.

<sup>127</sup> Ivi, p. 6. Cfr. inoltre una lettera del 1781 all'Amaduzzi, richiamata anche da F. Venturi in *Dizionario ecc.*, cit., p. 137 (corsivi aggiunti).

<sup>128</sup> Sul giansenismo, per gli aspetti che qui interessano, si rinvia, oltre che ai classici lavori di A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari 1928) e di E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento* (Firenze 1947), a C. Caristia, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit.; a E. Passerin d'Entrèves, *Giansenisti e illuministi*, in *La cultura illuministica in Italia*, cit., pp. 189-207, e *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento*, in « Quaderni di cultura e storia sociale », I-III (1952-1954); a M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, cit. Si vedano inoltre le rassegne di F. Margiotta Broglio, *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, Milano 1962, vol. I, t. II, pp. 791-849; e di F. Traniello e E. Passerin d'Entrèves, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », III (1967), n. 2, pp. 279-313. Utile

leanza fra le esigenze di rinnovamento implicate dall'etica giansenistica dell'ordine, e le iniziative ecclesiastico-giurisdizionali dell'assolutismo riformatore, ad esempio nella Toscana di Pietro Leopoldo, nella Lombardia di Maria Teresa e soprattutto di Giuseppe II. È un'alleanza cementata da un comune atteggiamento antigesuitico e alimentata dalla tradizione di un rigoroso anticurialismo e giurisdizionalismo<sup>129</sup>. Vi è, sullo sfondo, un'indubitabile convergenza di interessi e orientamenti — valutabile nelle cadenze concrete di una politica riformistica di breve e medio periodo — fra la politica dell'assolutismo illuminato e le esigenze di riforma maturate nelle coscienze religiose all'interno della Chiesa attraverso una pluralità di fermenti e stimoli di diversa natura e provenienza<sup>130</sup>. La molteplicità di componenti (rigoristiche, muratoriane, episcopalistiche, razionalistico-illuministiche, ecc.) che sostanzia e accompagna la composita realtà dell'*Aufklärung* cattolica non consente di dare di questo movimento una definizione unitaria e categorica<sup>131</sup>; né d'altra parte esso può sopportare una schematizzazione volta a ridurlo al mero ruolo di giustificazione teologico-dottrinale della politica religiosa dell'assolutismo illuminato. Tuttavia non si può negare che complessivamente l'*Aufklärung* cattolica, così come il giansenismo italiano, siano caratterizzati, per tutta la seconda metà del Settecento, da un atteggiamento di moderata disponibilità nei confronti della politica riformistica dell'assolutismo; se non sempre di dichiarato consenso, certamente mai di critica aperta e di violenta opposizione.

Lo stesso « giuseppinismo » si rivela del resto come un fenomeno

P. Zovatto, *Introduzione al giansenismo italiano (Appunti dottrinali e critico-bibliografici)*, Trieste 1970.

<sup>129</sup> Soprattutto sul rapporto giansenismo-giurisdizionalismo pagine equilibrate ha scritto N. Caserta, *Dal giurisdizionalismo al liberalismo*, Napoli 1969 (cfr. pp. 73 sgg., e in generale i capp. II e III).

<sup>130</sup> Linee sintetiche ma molto chiare circa i complessi rapporti tra *Politica e religione nel '700 europeo* ha tracciato M. Rosa (Firenze 1974).

<sup>131</sup> Sull'*Aufklärung* cattolica si veda B. Plongeron, *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in « Il pensiero politico », III (1970), n. 1, pp. 30-58; e E. Appolis, *Entre jansénistes et zelanti. Le " tiers parti " catholique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1960 (da vedere assieme a F. Margiotta Broglio, *Estremisti e moderati nelle lotte dottrinali e politiche del Seicento e Settecento*, in « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XVI (1962), n. 2, pp. 275-310). Ma sulla complessità di questo fenomeno, considerato anche nei suoi termini concettuali e storiografici, si veda ora M. Rosa, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, nel volume coll. *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, Roma 1981, pp. 1-47.

complesso e radicato in una concezione politico-ecclesiastica anticurialistica; sicché il suo rilievo storico trascende l'orientamento personale e le iniziative pratiche di quell'« Habsbourg révolutionnaire » da cui pure ha preso il nome<sup>132</sup>. Protagonista è semmai la dinamica assolutistica austriaca che, assimilando in modo caratteristico e originale i principi dell'etica utilitaristica, converte progressivamente nel corso di un secolo e mezzo la politica dei rapporti fra Stato e Chiesa da un'originaria tradizione controriformistica, su cui era robustamente innestata<sup>133</sup>, alle concrete misure riformistico-illuministiche di Giuseppe II. Proprio perché la radicale politica ecclesiastica di questo sovrano negli

<sup>132</sup> Il « giuseppinismo », la sua definizione e periodizzazione, sono al centro delle importanti indagini di E. Winter (*Der Josefismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs, 1740-1848*, Brünn - München - Wien 1943); di F. Valjavec (*Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert*, München 1945<sup>2</sup>); e di F. Maass (*Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich, 1760-1850*, Wien - München 1951 sgg., raccolta di fonti in più volumi). Sui problemi d'interpretazione suscitati da questi e da altri lavori, si vedano, tra gli altri, R. Bauer, *Le Joséphisme*, in « Critique », XI (luglio 1958), n. 134, pp. 622-639, e, del medesimo A., *Remarques sur l'histoire "du" ou "des" Joséphismes*, in *Utopie et institutions*, cit., pp. 107-112; inoltre S. Romano, *Studi su Giuseppe II e il "Giuseppinismo"*, in « Rivista storica italiana », LXIX (1957), pp. 110-127; e E. Garms-Cornides, *Giuseppismo e riformismo cattolico: problemi sempre aperti nella storiografia austriaca*, in « Quaderni storici », V (1970), pp. 759-772; F. A. J. Szabo, *Intorno alle origini del giuseppinismo: motivi economico-sociali e aspetti ideologici*, in « Società e storia », 1979, n. 4, pp. 155-174. Su « illuminismo cattolico » e giuseppinismo si veda ora l'ampia raccolta di saggi di vari Autori curata dalla E. Kovács, *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Wien 1979; mentre sul tardo giansenismo austriaco anche in relazione agli sviluppi del giuseppinismo il riferimento principale è P. Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977.

<sup>133</sup> Cfr. H. Sturmberger, *L'imperatore Ferdinando II e il problema dell'assolutismo*, cit., pp. 147-184. È da osservare che questa tradizione controriformistica, pur appoggiandosi ad una concezione moderata dell'assolutismo secondo i limiti imposti dal diritto divino e naturale, si atteneva fermamente all'idea che fosse dovere dell'autorità civile rifiutare la tolleranza religiosa. Benché il principio dell'investitura per grazia divina non sia del tutto scomparso nella concezione etico-politica dell'assolutismo giuseppino, è da notare che le persistenze di tale principio (che sembrano giustificare la negazione della tolleranza ancora nel regime teresiano) non sono d'ostacolo alcuno alla risoluta politica di larga tolleranza religiosa voluta da Giuseppe II. Occorre tener conto anche di questo aspetto, onde evitare il pericolo di radicalizzare eccessivamente il carattere « innaturale » dell'alleanza tra giuseppinismo e illuminismo, al quale si riferisce F. A. J. Szabo (*Intorno alle origini ecc.*, cit., pp. 173-4): « non fu l'affinità ma la necessità a tenere in vita questa innaturale alleanza, che non si sarebbe mai formata se i rapporti fra la Chiesa e lo Stato non fossero stati il problema centrale del giuseppinismo ».

anni ottanta<sup>134</sup> costituisce il culmine di un processo i cui vari protagonisti operano già all'interno dello Stato teresiano all'inizio degli anni sessanta (dal Martini al Kaunitz, dal Van Swieten allo Sperges, ecc.), risultano indiscutibili i legami e le reciproche influenze tra giuseppinismo e rigorismo muratoriano, *Aufklärung* cattolica, febronianesimo e giansenismo.

Pertanto l'alleanza dichiarata fra giuseppinismo e giansenismo lombardo, a cui si giunge nell'ultimo ventennio del Settecento, non si configura come un episodio marginale, isolato e di modesta portata, ma come una significativa convergenza di motivazioni teoriche, di finalità pratiche e di disponibilità operative nel quadro politico dell'assolutismo riformatore. Tanto più che nei loro scritti, non meno che nelle iniziative concrete, cospicue personalità ecclesiastiche come Pietro Tamburini e Giuseppe Zola<sup>135</sup> sono impegnate in un programma di riforma degli studi e dell'educazione, in conformità all'orientamento giansenistico da loro impresso alla Facoltà Teologica dell'Università di Pavia, operando di concerto con la politica antiromana di Giuseppe II e con talune sue caratteristiche istituzioni, come il Collegio germanico-ungarico di Pavia<sup>136</sup>. La politica ecclesiastica di Vienna e il rigorismo gian-

<sup>134</sup> Sulla politica ecclesiastica di Giuseppe II nel quadro della sua visione politica complessiva (sostanziali limitazioni alle prerogative papali sul clero; prescrizioni meticolose regolanti le funzioni di vescovi e parroci; conformità alle direttive del governo imposta anche alla predicazione dal pulpito; precedenza alle leggi civili rispetto alle leggi canoniche, ad esempio nei matrimoni, nelle sepolture, nella regolamentazione delle festività; imposizione al clero di funzioni di « polizia »; soppressione del giuramento di osservanza alla confessione tridentina per i docenti delle Facoltà teologiche; uniformità di programmi per tutti i rami della professione ecclesiastica; soppressione delle scuole private di teologia e istituzione dei « Seminari generali »; progressiva soppressione di monasteri e conventi e radicale ridimensionamento del clero regolare e degli ordini contemplativi; revisione e semplificazione di tutto il cerimoniale del culto; censura sui libri di preghiera; ecc.) si vedano, oltre agli studi precedentemente indicati e ai documenti pubblicati nei voll. I e II di F. Maass, F. Valsecchi, *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, voll. I-II, cit.; S. K. Padover, *Joseph II, l'empereur révolutionnaire, 1741-1790*, cit.; F. Fejtö, *Un Habsbourg révolutionnaire, Joseph II. Portrait d'un despote éclairé*, cit.

<sup>135</sup> Sul Tamburini si vedano soprattutto G. Mantese, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Brescia 1942; R. Mazzetti, *Pietro Tamburini, la mente del giansenismo italiano*, Messina 1948; A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., cap. VII; C. Caristia, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, cit. (cfr. Parte I: « Il giansenismo dotto »). Sullo Zola cfr. G. J. Gussago, *Notizie storico-critiche intorno alla vita e ai costumi e alle opere dell'abate G. Zola*, Brescia 1825; e le opp. citt. di Jemolo (pp. 333 sgg.) e di Caristia (pp. 55 sgg.).

<sup>136</sup> Su questa istituzione cfr. M. Uricchio, *Il Collegio Germanico-Ungarico di*

senista, ispirato all'originario potere collegiale degli apostoli in funzione antipapale, potevano trovare un autentico ed efficace punto d'incontro in una tradizione giurisdizionalistica nella quale i confini tra le dottrine giusnaturalistiche di un assolutismo moderato e tollerante, e le dottrine episcopalistiche dei Van Espen, degli Hontheim (*Febronius*), dei Riegger e degli Eybel risultavano davvero molto sfumati<sup>137</sup>. A questa tradizione di pensiero Tamburini e Zola sono profondamente legati, al punto che l'aspetto politico del loro giansenismo assume i toni regalistici di una peculiare concezione assolutistico-illuminata<sup>138</sup>. E quando il giudizio riguarda, appunto, la riflessione politica del giansenismo pavese (ma non diversamente potrebbe dirsi circa il movimento giansenistico in Toscana<sup>139</sup>) è sostanzialmente da condividere l'affermazione secondo cui tanto stretto è il legame pratico e teorico con l'assolutismo per quanto « illuminato », che il giansenismo « non

Pavia, in « Bollettino della Società pavese di storia patria », 1953, fasc. II, pp. 3-46; 1955, fasc. I, pp. 33-63; 1956, fasc. I, pp. 63-92; e M. Bendiscioli, *I Collegi e l'Università*, in *Discipline e Maestri dell'Ateneo Pavese*, Pavia 1961, pp. 370-1. Sulla istituzione a Pavia, nel 1786, di un Seminario Generale come strumento della politica ecclesiastica giuseppina in Lombardia, si veda ultimamente V. Pedante, *Il Seminario Generale di Pavia sotto Giuseppe II*, in *Catolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, cit., pp. 205-237.

<sup>137</sup> Su tutto questo è ancora d'obbligo il rinvio a F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, cit., pp. 236 sgg. Si vedano inoltre, per un quadro generale, E. Préclin - E. Jarry, *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789)*, vol. XIX, Parte II, dell'*Histoire de l'Eglise*, trad. it. Torino 1975, specialmente cap. XVIII (pp. 1123-1164); e *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, vol. VII della *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, trad. it. Milano 1978, capp. XXII-XXVI (pp. 510-639).

<sup>138</sup> L'evoluzione delle idee politiche dello stesso Tamburini, che è stata sottolineata particolarmente da C. Caristia (*Riflessi politici ecc.*, cit.) risulta in verità piú apparente e marginale che sostanziale, ed è comunque da vedersi nell'ottica dei nuovi atteggiamenti pratici determinati dalla mutata situazione politico-istituzionale tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX.

<sup>139</sup> Sul giansenismo toscano e sulla politica di riforma ecclesiastica di Leopoldo II di Toscana, ci si limita qui a rinviare ai classici lavori di N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione de' Ricci*, Firenze 1920; e di E. Codignola, *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio de Vecchi*, Firenze 1944, voll. I-II; nonché a E. Passerin d'Entrèves, *L'istituzione dei patrimoni ecclesiastici e il dissidio fra il vescovo Scipione de' Ricci ed i funzionari leopoldini (1783-1789)*, in « Rassegna storica toscana », I (1955), pp. 6-27; e a M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, cit. (cfr. gli ultimi due saggi ivi raccolti). Si veda inoltre A. Wandruszka, *Pietro Leopoldo ecc.*, cit., pp. 421 sgg., 429 sgg., 494 sgg., 508 sgg.

ebbe nulla a che fare con lo sviluppo delle teorie rivoluzionarie e liberali in Italia »<sup>140</sup>.

Da un modello rigoroso di ortodossia religiosa vengono sviluppate in modo conseguente le linee di un'ortodossia politica, le cui implicazioni pratiche sono destinate ad alimentare la convergenza operativa con i programmi di riforma del giuseppinismo. L'antropologia religiosa giansenistica, fondata sul principio pessimistico della corruttibilità della natura umana, postula l'esistenza di un'autorità radicalmente trascendente e assolutamente incondizionata a cui il singolo deve affidarsi nella ricerca della propria felicità e salvezza spirituale. Ne deriva, sul piano politico, una svalutazione dell'autonomia individuale quand'essa pretenda di esprimersi, piú che nei modi di una ragione critica spiritualmente illuminata, nei termini di diritti come manifestazione positiva di incondizionabile volontà del singolo. A questo proposito sono quanto mai significative le pagine che Tamburini dedica al confronto fra l'antropologia teologico-politica giansenista e quella « molinista » e « probabilista » degli avversari gesuiti. Nel primo caso l'uomo accetta consapevolmente « la debolezza delle sue forze, la scarsità de' suoi lumi, la corruzione del suo cuore e l'impeto delle sue disordinate passioni, e quindi il bisogno ch'egli ha di un'autorità che lo regga sí nell'ordine dello spirito, che della sua felicità temporale »; di conseguenza « un uomo cosí disposto sarà assai piú facile che sia docile e dipendente anche dalle potestà di Dio stabilite, e che vi si sottometta intieramente, riconoscendo in esse la volontà del Signore ». Del tutto opposta è invece la « vanissima idea » che dell'uomo si è figurata la teologia morale molinista, alla quale non per caso Tamburini ritiene di poter assimilare, sul piano delle implicazioni teorico-politiche, l'etica dei deisti e degli atei, come pure quella sottesa alla giuspubblicistica rousseauiana e giacobina. La « filosofica vanità » di queste correnti di pensiero avrebbe indotto a considerare Dio « come ministro dei voleri dell'uomo, dipendente da' suoi sforzi e legato alla sua volontà »; sicché un uomo che « in questo sistema si considera

<sup>140</sup> Cfr. L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, cit., p. 110. Naturalmente ciò identifica solo un aspetto del piú generale problema del significato del giansenismo rispetto all'illuminismo e al nuovo pensiero etico-politico germinato dal movimento dei Lumi. A questo proposito, per le varie e divergenti interpretazioni, si veda, oltre ai già cit. lavori di Jemolo, di Codignola, di Caristia, di E. Passerin, anche P. Alatri, *Profilo storico del cattolicesimo liberale in Italia. I. Il Settecento: giansenismo, filogiansenismo e illuminismo cattolico*, Palermo 1950.

padrone della sua sorte » ed è « sí gonfio della sua libertà e delle sue forze, sí superbo da divider con Dio l'affare della sua salute », non può avere « il cuore disposto alla piena subordinazione al suo Principe, ed a riconoscere in lui quel pieno potere di cui Iddio l'ha investito ». Una volta ridotto il principio dell'obbedienza ad un rapporto puramente esteriore, esauribile in una procedura di atti esterni di sottomissione all'autorità, « si riduce in tal modo la società ad una scenica rappresentazione di uffici, che può svanire in un momento al cangiare delle circostanze secondo le passioni de' sudditi »<sup>141</sup>.

L'unità indissolubile di coscienza religiosa e coscienza politica che sta a fondamento della concezione etico-politica del giansenismo pavese riverbera per altri aspetti, oltre a motivi bossuetiani, valori comuni anche al pensiero cattolico di matrice muratoriana; ma soprattutto si richiama in modo esplicito alla tradizione di pensiero classica del giansenismo seicentesco dei Nicole, degli Arnauld, dei Domat, dei Quesnel e dei Duguet<sup>142</sup>, contro il deismo, i « filosofi miscredenti » e le « turbolenze funestissime » delle « rivoluzioni politiche ». Al disordine giacobino viene contrapposto l'ordine dei sovrani illuminati, soprattutto di Maria Teresa d'Austria, di Giuseppe II, di Leopoldo II<sup>143</sup>, e quindi una precisa filosofia dell'ordine, politico e religioso ad un tempo. Ciò non significa che il rifiuto di concepire l'uomo come soggetto politico assolutamente incondizionato porti necessariamente a credere che l'uomo stesso « si converta in automa ». Contro la giuspubblicistica democratica, Tamburini ritiene che « la libertà di un essere ragionevole non può essere illimitata, ma esser debba ristretta dentro certi oggetti e confini che le sono prescritti dalla natura, dal fine dell'uomo e dall'ordine stabilito da Dio »: confini che « non ledono la libertà dell'uomo, ma la dirigono e la perfezionano », allo stesso modo in cui le sponde di un fiume non impediscono il libero fluire delle

<sup>141</sup> [P. Tamburini], *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Pavia, Comini, 1794, t. I, pp. 147-152; t. II, pp. 100-2 (anche per le citaz. precedenti). Le *Lettere* sono ufficialmente condannate da Roma nel 1797.

<sup>142</sup> Giustamente S. Rotta (*Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, cit., pp. 179 sgg.) sottolinea, a proposito di questi autori, che « per la loro radicale sfiducia nell'uomo, è certo che essi furono favorevoli all'assolutismo »: all'assolutismo come principio e come psicologia politica; cosa che non esclude affatto la loro decisa opposizione alla politica religiosa di Luigi XIV.

<sup>143</sup> *Lettere teologico-politiche ecc.*, cit., t. I, ad es. pp. 4 e 115; e t. II, pp. 49-50.



acque verso la loro meta naturale, ma ne evitano piuttosto lo sregolato corso, causa possibile, ancorché imprevedibile, di pericoli e di danni<sup>144</sup>. L'uomo è infatti naturalmente destinato alla vita sociale, ma contemporaneamente anche ad uno stato di subordinazione all'autorità costituita; tale rapporto di subordinazione non si configura soltanto in termini esteriori, bensì anche — e soprattutto — in termini morali, come dovere di obbedienza all'autorità legittima.

Del resto la stessa società è una creazione mediata di Dio: non è la volontà dei singoli, magari mossa dal mero interesse, la sorgente prima dell'autorità politica, ma Dio stesso; ed i sovrani altro non sono che i luogotenenti di quella superiore volontà<sup>145</sup>. Da qui il rifiuto del concetto di « stato di natura puro » come vera e propria finzione della mente umana, che la giuspubblicistica democratica e giacobina avrebbe convertito da legittimo principio ipotetico in illegittimo criterio concreto di spiegazione delle società politiche<sup>146</sup>; da qui il rifiuto della teoria del contratto sociale finalizzato alla sovranità popolare, le cui eversive conseguenze Tamburini vede riflesse perfino in molti trattati giuridico-politici di autori cattolici, come ad esempio nei *Diritti dell'uomo* dello Spedalieri<sup>147</sup>. Anche dalla vivacissima polemica con quest'ultimo emerge, insomma, l'esigenza profonda di riaffermare l'idea dell'unicità e assolutezza della sovranità come somma di poteri a cui i singoli avrebbero definitivamente rinunciato a favore del Principe; e, insieme, come nucleo di autorità a base teologico-morale<sup>148</sup>. Né deve stupire, in questa prospettiva, la simpatia che trapela, in varie pagine delle *Lettere teologico-politiche*, per il rigore della teoria di Hobbes<sup>149</sup>; come pure l'assenza di riferimenti polemici alla tradizione giusnatura-

<sup>144</sup> Ivi, t. II, p. 102.

<sup>145</sup> Ivi, t. I, pp. 175 sgg., 49, 94, 99, 151-2; t. II, pp. 11-2, 63 sgg.

<sup>146</sup> Ivi, t. I, pp. 159 sgg., 175.

<sup>147</sup> Ivi, t. I, pp. 180-1, ecc.; t. II, pp. 128-9, ecc.

<sup>148</sup> Al proposito sono senz'altro da accogliere le conclusioni di F. Traniello e di E. Passerin d'Entrèves (*Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, cit., cfr. pp. 289-290 e note), secondo i quali « la dottrina dell'autorità, di stampo giansenistico, si colloca e ondeggia continuamente tra due poli, l'uno implicante un'origine in qualche modo contrattualistica del potere di governo, l'altro una diretta investitura divina dell'autorità ». Vi è soltanto da osservare che tale oscillazione può avvenire (e di fatto avviene sia per Tamburini sia per Zola) all'interno di una concezione assolutistico-illuminata; e che per questi due giansenisti l'accentuazione dell'un polo non esclude mai l'altro, giacché natura sacrale e origine convenzionale dell'autorità (sia politica che ecclesiastica) si compenetrano costantemente secondo una trama sottile ma pur sempre riconoscibile.

listico-assolutistica (soprattutto protestante) che fa della volontà del sovrano la regola suprema e positiva del giusto e dell'ingiusto.

Per Tamburini comunque, come per tutto il giansenismo pavese (ma anche per quello toscano del Ricci), è da tener fermo il principio che vieta in ogni caso di resistere all'autorità politica legittima, anche nel caso che questa agisca in modo tirannico; e anzi la dottrina dell'obbedienza passiva è esplicitamente svolta in piú luoghi delle *Lettere*<sup>150</sup>. Né è certamente questo il solo punto su cui, fra il penultimo e l'ultimo decennio del Settecento, l'orientamento ideologico di Tamburini e Zola si trova accomunato a quello, ad esempio, di un Palmieri, di un Pujati, di un Giudici; di quest'ultimo tutti avrebbero in ogni caso accettato la caratteristica formula della « resistenza quieta » al sovrano (anche nel caso di comandi contrari alla legge di Dio)<sup>151</sup>.

Nonostante certe apparenze, il giansenismo politico che si sviluppa nell'Università di Pavia si muove non al di fuori e contro, bensí in consonanza con una cultura etico-politica di matrice giusnaturalistica. E quel certo segno « positivistico »<sup>152</sup> che sembra connotare la concezione tamburiniiana del diritto (come anche l'idea stessa della sovranità), ove non si risolve nei caratteri per cosí dire "hobbesiani"

<sup>149</sup> *Lettere teologico-politiche* ecc., cit., t. II, pp. 41, 50-1.

<sup>150</sup> Ivi, t. I, pp. 94, 100, 118-9, 133, 209-10; t. II, pp. 35 sgg., 39, 45-8, 89-92. È da osservare che, analogamente a Hobbes e alla linea di pensiero assolutistica, Tamburini non ammette eccezioni alla legge dello Stato, e quindi nemmeno a quella che vieta la resistenza attiva, anche quando i comandi del sovrano investano contenuti di fede (cfr. ivi, t. II, pp. 43-5). Ma sulla distinzione, anche in Tamburini, tra l'obbedienza per semplice opinione politica, e quella invece per dovere di coscienza, cfr. B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Paris 1973, p. 87 (ma si veda tutto il cap. V).

<sup>151</sup> Cfr., del milanese Gaetano Giudici, le *Riflessioni sul carattere e sull'origine delle pubbliche potestà* ecc. (pubblicate anonime a Milano, L. Veladini, 1790), pp. 48 sgg. Sulle idee etico-politiche di Giudici, in linea con quelle di Tamburini e di Zola, è da vedere A. Zingale, *Gaetano Giudici (1766-1851), un giansenista lombardo tra riforme e rivoluzione*, Roma 1978, specialmente pp. 59 sgg.; ed ora anche A. Tarchetti, *L'esperienza politico-religiosa di Gaetano Giudici, "cristiano illuminato"*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, cit., pp. 239-266.

<sup>152</sup> Il fatto che C. Caristia (*Riflessi politici* ecc., cit., p. 31) abbia potuto parlare di una sorta di *positivismo* a proposito del Tamburini, in contrapposizione al *giusnaturalismo* dello Spedalieri, non autorizza ad assumere questi termini nel loro significato proprio; quand'è chiaro, invece, che si tratta di una contrapposizione ideologica all'interno di una medesima cultura politica di matrice giusnaturalistica.

inerenti alla linea del giusnaturalismo assolutistico, svela ascendenze radicate nell'originaria concezione giansenistica dell'autorità politica. Si tratta insomma di quella stessa visione del mondo e del potere che consentiva a Pascal di dire che « non potendosi fare in modo che sia forza obbedire alla giustizia, si è fatto in modo che sia giusto obbedire alla forza; non essendosi potuta rendere forte la giustizia, si è giustificata la forza, affinché la giustizia e la forza possano andare congiunte e regni la pace, che è il supremo dei beni »<sup>153</sup>. Una lettura attenta degli scritti "politici" di autori come Tamburini e Zola dimostra tuttavia, al di là della dichiarata fedeltà alla tradizione di pensiero del giansenismo delle origini, quanto sia errato ritenere che essi si siano mantenuti estranei alle teorie giusnaturalistiche in nome di una concezione radicalmente ed esclusivamente teologico-tradizionale dell'autorità (negatrice, specie nell'accezione pascaliana, di un *droit naturel* come legge universale valida in ogni tempo e in ogni luogo)<sup>154</sup>. Risulta invece chiaramente che essi tendono a correlare strettamente un'idea morale e religiosa della vita sociale con l'apparato concettuale del giusnaturalismo assolutistico, ideologicamente separandolo dal giusnaturalismo liberale e costituzionalistico, democratico e giacobino. Ne risulta una visione complessiva della politica e del governo civile che ricalca per altri aspetti il paternalismo muratoriano: anche qui infatti il principe è « il pastore e il padre del popolo »; anche qui questa sovrana autorità paterna ha una natura — e quindi una funzione — necessariamente e operativamente benefica, destinata in virtù della sua origine anche divina a promuovere il bene, a persuadere, a illuminare prima che a punire<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. di P. Serini, Torino 1962, p. 145; e cfr. pure a p. 144: « la giustizia è quel che è stabilito. Così tutte le nostre leggi saranno di necessità stimate giuste senza esser esaminate, sol perché sono stabilite ». Per le idee politiche dei giansenisti è assai utile la raccolta di testi (con ampia bibliografia) presentata da R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris 1965; ma non occorre avvertire che taluni aspetti del giansenismo italiano (non compreso nella raccolta del Taveneaux) appaiono difficilmente assimilabili alle riflessioni del giansenismo « classico » e francese del secolo XVII.

<sup>154</sup> Significative in questo senso anche [P. Tamburini], *Riflessioni del Teologo Piacentino sul libro dell'Abate Cuccagni De mutuis Ecclesiae et Imperii officii, stampato in Roma contra l'opera del Sig. Conte di Trautmansdorf De tolerantia ecclesiastica et civili. Nelle quali si prende occasione di richiamare alcuni principi intorno al diritto de' Principi sulle cose ecclesiastiche*, Piacenza 1786: cfr. specialmente pp. 13-102.

<sup>155</sup> *Lettere teologico-politiche ecc.*, cit., t. II, pp. 84-5, 87, 96.

In ogni caso Tamburini non nega i diritti naturali degli individui, i patti e in genere le manifestazioni delle volontà dei singoli nella costituzione della società civile<sup>156</sup>. Dio ha lasciato all'arbitrio degli uomini il diritto di scegliere la forma di governo (anche se non il diritto di mutare a loro piacimento la forma già stabilita)<sup>157</sup>. Anzi, per regimi diversi da quello monarchico si ammette senz'altro la possibilità di mutare il governo in modo legittimo, vale a dire con il consenso della nazione. Diverso è il caso della monarchia, che non può essere abbattuta senza il consenso del principe « proprietario del Principato »<sup>158</sup>. Sicché, per quanto l'opzione ideologica vada senz'altro al regime monarchico, ogni forma di governo è riconosciuta possibile e legittima; e in linea di massima, « tolti gli abusi, qualunque maniera di governare è atta press'a poco egualmente a promuovere la felicità pubblica »<sup>159</sup>. In ogni regime, comunque, e soprattutto nelle monarchie, è necessario che le leggi civili si uniformino alle naturali; che i principi non dimentichino che la loro autorità è stata istituita da Dio per la « felicità temporale della società » (perché è « un mostro quel Principe che tratta malamente i suoi sudditi, e che invece di promuovere la loro felicità li porta all'inopia e alla miseria »); che non è vero « che l'autorità del sovrano abbia una sfrenatezza illimitata ne' suoi diritti, così che ella possa comandare fuori dei limiti della pubblica utilità, anzi contro le regole della medesima e contro quelle della verità e della giustizia »<sup>160</sup>.

Se dunque ci si chiede che cosa contraddistingue la posizione del giansenismo pavese rispetto a quella dei « molinisti », dei deisti e dei giacobini, occorrerà ribadire, oltre a quanto già s'è detto, che da parte sua non si nega il diritto naturale degli individui e dei popoli alla felicità temporale e materiale; ma piuttosto che tale diritto possa valere incondizionatamente rispetto al fine della felicità spirituale. Ciò che viene respinta è insomma la dissociazione di ordine temporale e ordine spirituale, e l'idea che le pretese di ordine temporale siano suscettibili di essere fatte valere con la forza<sup>161</sup>. Posto che « la regola

<sup>156</sup> Ivi, t. I, pp. 178, 184-6; t. II, *passim*.

<sup>157</sup> Ivi, t. II, p. 31.

<sup>158</sup> Ivi, t. II, pp. 50-3.

<sup>159</sup> Ivi, t. II, pp. 48-103.

<sup>160</sup> Ivi, t. I, pp. 139-40; t. II, pp. 39, 66-7, 88.

<sup>161</sup> Ivi, t. I, pp. 153-4, 161 sgg.

della ragione prescrive che, collidendosi le due felicità, alla imperfetta preferir si debba la perfetta, sarà verissimo ancora che i desideri e gli sforzi dell'uomo per acquistare la felicità temporale dovranno essere subordinati ai riguardi della vita avvenire, e che la perfetta felicità essendo l'ultimo fine dell'uomo, sarà la regola e la misura che limiterà i diritti naturali dell'uomo per l'acquisto e il possesso di questa felicità passeggera. Quindi il diritto di conservare e perfezionare il proprio individuo, di procacciarsi gli agi ed i comodi temporali, e di sostenerne il possesso, sarà soggetto alle regole di un piano stabilito da Dio per l'acquisto della perfetta felicità »<sup>162</sup>. Soprattutto viene respinta, come si è già accennato, la correlazione ideologico-concettuale fra contratto sociale, sovranità popolare ed eguaglianza, che sta alla base delle teorie democratiche e giacobine: l'uguaglianza infatti « può ben dare un diritto alla benevolenza ed agli uffici reciproci di umanità, ma non mai un diritto all'amministrazione del pubblico potere; che anzi il pubblico potere era assolutamente necessario per adeguare le disuguaglianze naturali degli uomini alle leggi della uguaglianza in natura »<sup>163</sup>. Il sentimento dell'uguaglianza dei doveri, quale ogni coscienza cristiana può trovare nella massima evangelica, non può convertirsi in un diritto assoluto applicabile al governo civile; ed anche se bisogna evitare l'eccesso di disuguaglianza, perché fonte di squilibri e disordini, tuttavia conviene osservare che condizioni economico-sociali differenziate favoriscono la dinamica produttiva<sup>164</sup>.

Tutti questi motivi risultano fra loro collegati e innestati sul tronco di una rigorosa dottrina assolutistica dei doveri, mirante a conciliare, in una prospettiva altrettanto rigorosa di ordine morale, i diritti degli individui con le sovrane prerogative del principe. Il rilievo morale che deve necessariamente accompagnare e guidare l'opera ordinatrice del potere pubblico sembra perciò sollecitare l'illuminato consiglio dei giansenisti, il cui altissimo senso della missione religiosa si proietta nell'immagine caratteristica di un'insostituibile funzione storico-civile da loro stessi intensamente coltivata: bandire ogni confusione tra governo temporale e governo spirituale<sup>165</sup>; ricostituire integralmente le prerogative della sovranità su ogni materia dell'ordine

<sup>162</sup> Ivi, t. I, pp. 165-7, 203.

<sup>163</sup> Ivi, t. II, pp. 127-8.

<sup>164</sup> Ivi, t. I, pp. 51-3, 60-1; t. II, pp. 111-6, 118-9.

<sup>165</sup> Ivi, t. I, p. 48 (« Il buon giansenista si guarderà mai sempre dal confondere insieme il governo spirituale col temporale »).

temporale<sup>166</sup>; ricondurre il mondo ecclesiastico alla purezza della religione, mediante una larga autorizzazione al potere civile ad intervenire nella disciplina ecclesiastica<sup>167</sup>.

In questa concezione paternalistico-giurisdizionalistica del giansenismo politico sono riconoscibili propensioni caratteristiche di un'idea elitistica nella direzione della società (« troppo mobile e leggera è la moltitudine »), al punto che la stessa sovranità è assunta, nel suo valore di funzione civilizzatrice, come opera dei saggi, della filosofia e della ragione spiritualmente illuminate<sup>168</sup>. In effetti tutto il giansenismo pavese sembra particolarmente impegnato a denunciare la superstizione e l'intolleranza, causa ed effetto a un tempo del malgoverno spirituale e delle sue « funeste conseguenze » civili; a denunciare più il « dispotismo ecclesiastico » che quello dei sovrani e dei loro ministri; a scoprire più i mali della Chiesa che a moderare l'intervento di un potere assoluto diretto (e autorizzato) ad estirparli. Non stupisce che in uno dei punti di più evidente collegamento con lo spirito anti-gesuitico e anticurialistico del secolo dei Lumi, si colga nelle *Lettere teologico-politiche* una significativa attenzione nei confronti della massoneria, e l'ammissione che possa esistere un effettivo piano di convergenza tra questa e il giansenismo: « ciò che mi pare di rilevare in essi [massoni e Illuminati] con qualche evidenza — si dice — è un certo carattere che li rende avidissimi di riforme ecclesiastiche, nemici dichiarati della superstizione, intolleranti di un certo giogo che opprime la libertà di pensare; e quindi contrari alle pretese della Corte di Roma e al dispotismo degli ecclesiastici »<sup>169</sup>.

In un programma mirato a combattere il dispotismo ecclesiastico e l'assolutismo della Chiesa romana, il giansenismo pavese è impegnato, come s'è detto, in stretta alleanza con la politica giurisdizionalistica di Vienna. « Non si può negare — si legge in uno scritto attribuito tanto a Zola quanto a Tamburini — che gli ecclesiastici abusandosi di una religione nata pe' suoi principi a consolidare indissolubilmente

<sup>166</sup> Per la polemica antigesuitica in questo senso cfr. ad es. ivi, t. I, p. 125.

<sup>167</sup> Su questo punto capitale del programma giansenista si veda tra l'altro *Della vana pretensione di alcuni filosofi di separar la religione dal sistema politico, e della necessità di conservare l'istruzione pubblica ecclesiastica sotto l'immediata ispezione del Governo, lettere due*, ediz. 2<sup>a</sup>, in Italia [sic, ma Pavia 1797].

<sup>168</sup> *Lettere teologico-politiche* ecc., cit., t. II, pp. 32 sgg., 68, 120-1, 124.

<sup>169</sup> Ivi, t. I, p. 79 (ma una vera e propria alleanza è negata anche per motivi prudenziali).

l'ordine sociale senza uscire dalla sfera de' suoi oggetti spirituali, l'abbiano, contra l'indole sua, interessata nel politico con danno dell'ordine sociale»; e però si critica, in pari misura, « l'eccesso di molti sedicenti filosofi de' nostri giorni, i quali pei mali avvenuti da una mal intesa compenetrazione del religioso col politico, vogliono separar totalmente l'uno dall'altro, ed escludere affatto ogni influsso della religione sul politico sistema della società »<sup>170</sup>. In questo scritto ritornano motivi e argomentazioni già svolti nelle *Lettere teologico-politiche*, e si riafferma naturalmente che, politica e religione una volta unite, « la macchina della società appoggiata alle due basi dell'interesse e della coscienza sarà ferma, sicura e durevole »<sup>171</sup>. Ma l'obbiettivo principale è qui (nel 1798) costituito ancora una volta dal progetto di rinnovare il piano di educazione pubblica ed ecclesiastica secondo gli intendimenti che avevano ispirato le riforme dei governi illuminati di Maria Teresa e di Giuseppe II in tutta questa materia<sup>172</sup>.

<sup>170</sup> *Della vana pretensione* ecc., cit., pp. 13 e 15. La paternità di questo scritto è attribuita al Tamburini da P. Guerrini nel *Saggio bibliografico-cronologico* riportato in Appendice a G. Mantese, op. cit., cfr. a p. 241 e 243; è attribuita allo Zola da C. Caristia, op. cit., cfr. pp. 92-3. Ma è comunque da tener presente la sostanziale comunanza di pensiero, di intenti e di atteggiamenti tra queste due personalità del giansenismo pavese, la cui alleanza ideologica e operativa è nota e del resto espressamente dichiarata: a conferma, dello Zola, si veda tra l'altro, l'*Oratio in sacris funeribus quae Imperatori Caesari Josepho II Augusto* ecc., Ticini 1790.

<sup>171</sup> *Della vana pretensione* ecc., cit., p. 27.

<sup>172</sup> Ivi, pp. 49-50: « quindi si concepì il pensiero di richiamare gli spiriti ad un miglior gusto di studi, e di ispirare ai giovani chierici l'amore della purità della Religione. Questa idea fu tosto congiunta col disegno di riformare le Università come l'unico mezzo di ottenere un tal fine. Eccovi pertanto in movimento le cure politiche di quasi tutta l'Europa per dare un nuovo tono di pubblica istruzione ed un piano migliore degli studi ai pubblici Licei. Il Portogallo, la Spagna, la Germania, l'Italia ci diedero le più belle riforme delle Università loro, e spargendovi con una migliore organizzazione e colla scelta d'eccellentissimi Maestri un nuovo gusto d'ecclesiastiche scienze, ebbero la compiacenza di vedere entro il giro di pochi anni rigenerati ... i principi della Religione, e i giusti diritti del Sacerdozio e dello Stato ». E ancora più esplicitamente cfr. ivi, pp. 6 e 67. Per la storia dell'Università di Pavia nel periodo delle riforme asburgiche, teresiana e giuseppina, cfr. B. Peroni, *La riforma dell'Università di Pavia nel Settecento*, in *Contributi alla storia dell'Università di Pavia*, Pavia 1925, pp. 115-174, e, dello stesso A., *La politica scolastica dei principi riformatori*, in «Nuova Rivista Storica», XII (1928), pp. 265-300; A. Visconti, *L'opera del governo austriaco nella riforma universitaria durante il ventennio 1753-1773*, in *Contributi* ecc., cit., pp. 175-237; A. E. Galeotti, *Politica della cultura e istituzioni educative. La riforma dell'Università di Pavia (1753-1790)*, Pavia 1978; G. Guderzo, *La riforma dell'Università di Pavia*, in *Economia, istituzioni* ecc., vol. III, cit., pp. 845-861; M. Bernuzzi, *La*

Denunciati i pericoli connessi con l'idea di riaffidare l'istruzione degli ecclesiastici « in mano de' soli vescovi, per la maggior parte adde-  
tati alla Corte di Roma per coscienza, per sistema, per interesse »<sup>173</sup>,  
si riconosce necessario che all'autorità del potere civile non venga mai  
meno il diritto di esercitare un diretto controllo sull'istruzione sia  
civile che ecclesiastica. Interessa infatti allo Stato sapere « qual reli-  
gione s'insegni, e come s'insegni », perché una « savia politica » pre-  
scrive ogni cura di coloro che « sono destinati dal loro ministero a  
formare l'opinion popolare »; e perché, ancora, « l'insegnamento se-  
creto è soggetto a vari pericoli », e quindi « il solo pubblico insegna-  
mento può garantire la quiete della nazione »<sup>174</sup>. Alle tesi giurisdizio-  
nalistiche costantemente ricorrenti nelle teorie politiche del giusnatu-  
ralismo assolutistico sei-settecentesco, e qui integralmente accolte con  
le loro piú tipiche motivazioni e argomentazioni, si saldano gli aspetti  
problematici di una precisa situazione storico-politica e istituzionale,  
ancorché polarizzata, secondo l'ottica del giansenismo pavese, su un  
rievocato modello ottimale di politica ecclesiastica (quello giuseppino),  
alla luce del quale valutare, e paventare, la « pernicioso trascuranza »  
che il « nuovo ordine di cose », imposto dalla « nuova filosofia » e  
dalla « nuova Repubblica » (siamo nel 1798), va preparando in tutta  
questa materia<sup>175</sup>. In un quadro siffatto, la dichiarata consapevolezza  
della missione etico-politica giansenistica (quasi in esecuzione di un  
disegno civile e insieme provvidenziale) sembra dunque confermare  
una concezione paternalistico-elitistica, nella quale la pedagogia civile  
e quella religiosa sono intimamente coniugate. Se infatti è auspicabile  
una controllata istruzione pubblica in fatto di religione, è però vero  
che « non sono tutti indistintamente capaci di darla, non avendo tutti  
le necessarie doti dello spirito e dell'animo per un tale officio. È dun-  
que di tutta importanza l'affidarla a persone sicure e idonee. Tutte  
le funzioni in uno Stato ben regolato non si lasceranno al capriccio e  
all'arbitrio de' cittadini: ciò porterebbe una confusione ed una anar-  
chia desolatrice dell'ordine sociale »<sup>176</sup>.

*Facoltà teologica dell'Università di Pavia nel periodo delle riforme (1767-1797)*,  
Milano 1982. Per un aspetto interessante del problema educativo sotto il duplice  
profilo religioso e civile, cfr. P. Vismara Chiappa, *Il "buon cristiano". Dibattiti  
e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze 1984.

<sup>173</sup> *Della vana pretensione ecc.*, cit., pp. 60 e 37.

<sup>174</sup> Ivi, pp. 40-2.

<sup>175</sup> Ivi, pp. 36-7 e 7.

<sup>176</sup> Ivi, pp. 72-3.



Per il rimanente, circolano nelle pagine di questi autori le idee illuministiche correnti in tutta Europa circa l'opportunità che l'istruzione pubblica sia guidata da criteri di utilità sociale che prevedano, per lo sviluppo ordinato del bene pubblico, la produttività di ogni componente, sia laica che ecclesiastica. Anche il giansenismo pavese accoglie infatti un principio largamente diffuso dal pensiero dei Lumi e generalmente seguito dalla politica riformistica dell'assolutismo illuminato europeo, che cioè il moltiplicarsi degli ordini religiosi non ha prodotto alcuna utilità né allo Stato, né alla società, né alla stessa Chiesa, dal momento che essi hanno portato « più di sanità che di dottrina, più di rigore di penitenza che di buon senso di ragionare, più di zelo che di lumi »<sup>177</sup>. Meglio sarebbe che l'istruzione impartita agli ecclesiastici mirasse a curarne non soltanto la formazione spirituale secondo i canoni della « sana dottrina » (giansenistica), ma anche (in piena coerenza con le direttive della politica ecclesiastica giuseppina) la preparazione in senso sociale, affinché il ministro del culto non sia « digiuno della scienza delle cose naturali », sappia « scoprire le ordinarie cause delle malattie », operi nella società e soprattutto nelle zone meno sviluppate come diffusore di un sapere ragionevole, contro le credenze magiche e le superstizioni di ogni genere, e sia tra l'altro in grado di « dar opportuni precetti di rustica economia e di una migliore agricoltura »<sup>178</sup>.

Benché — nella preoccupazione di salvare la purezza della religione secondo il rigore teologico e morale giansenistico — si affermi che « importa moltissimo per la Chiesa e per la civile Società il conservare l'unità delle massime religiose »<sup>179</sup>, tuttavia ciò non assume affatto il significato di un rilancio di programmi controriformistici. Anzi, il pensiero assolutistico del giansenismo pavese si apre compiutamente a prospettive « illuminate » proprio con il *De tolerantia ecclesiastica et civili* (1783) del Tamburini<sup>180</sup>, in cui al principio della tol-

<sup>177</sup> Ivi, p. 43.

<sup>178</sup> Ivi, pp. 70-1.

<sup>179</sup> Ivi, pp. 61-2.

<sup>180</sup> L'opera era stata pubblicata (Pavia, Galeazzi, 1783) sotto il nome di un alunno del Collegio Germanico-Ungarico di Pavia, Taddeo Trautmansdorf, ma non è certo in discussione la vera paternità del *De tolerantia*: cfr. in proposito F. Ruffini, *La libertà religiosa*, cit., pp. 276 sgg. L'opera, come del resto tutte quelle del Tamburini, fu posta all'Indice e suscitò molte polemiche. Il *De tolerantia* fu ristampato a Gand nel 1784; ne esiste una traduzione italiana (*Trattato sopra la tolleranza ecclesiastica e civile*, Modena 1785) con alcune varianti rispetto al testo

leranza vengono fornite solide giustificazioni dottrinali, sia in sede teologico-morale sia in sede etico-politica. Oltre ad essere un documento importante in sé<sup>181</sup>, quest'opera costituisce un cospicuo supporto teorico all'iniziativa politica di Giuseppe II, che nel 1781, sull'esempio di quanto era precedentemente avvenuto nella Prussia di Federico II, aveva emanato una Patente di tolleranza con cui ottenevano largo riconoscimento tutte le maggiori confessioni dell'impero, compresa l'ebraica<sup>182</sup>.

Riprendendo e sviluppando un tema che si era rivelato fattore costitutivo nella dinamica assolutistico-illuminata sei-settecentesca, Tamburini tratta della tolleranza nella duplice accezione ecclesiastica e civile; e se sembra dare maggiore rilievo alla prima, ciò non significa che egli fosse meno interessato alla seconda<sup>183</sup>. Il significato del *De tolerantia* si comprende adeguatamente quando vengano considerati i tre criteri essenziali che reggono l'impianto dell'opera. Il primo riguarda la concezione giansenistica dell'autore, secondo cui il rapporto tra dimensione politica e dimensione etico-religiosa subisce una caratteristica oscillazione — e tende però anche ad una conciliazione altrettanto caratteristica — tra esigenze che potrebbero apparire contrastanti:

latino; e una traduzione francese (Paris 1796), naturalmente priva della dedica all'imperatore Giuseppe II d'Austria.

<sup>181</sup> Su questo punto cfr. in particolare F. Ruffini, op. cit., p. 276; ed anche C. H. O'Brien, *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II. A Study of the Enlightenment among Catholics in Austria*, cit., pp. 53 sgg. Giudizi più cauti in A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Settecento e del Settecento*, cit., pp. 296-7; e in C. Caristia, *Riflessi politici ecc.*, cit., p. 40.

<sup>182</sup> La *Toleranzpatent* è inclusa, con numerosi altri documenti relativi alla politica ecclesiastica del giuseppinismo, nel vol. II di F. Maass, *Der Josephinismus*, cit., pp. 251-2 (ma per la politica ecclesiastica teresiano-giuseppina dei sovrani e dei loro ministri, specialmente del Kaunitz, sono da vedere anche i documenti del vol. I: cfr. ad es. Kaunitz, *Collectanea sur la puissance souveraine relativement à la religion*, ivi, pp. 335-367). Il testo in italiano della *Toleranzpatent* si legge, oltre che in Appendice alla cit. trad. it. del *De tolerantia*, anche in M. Rosa, *Politica e religione nel '700 europeo*, cit., pp. 109-110. Circa la reale portata della politica di tolleranza nei confronti degli ebrei si veda comunque P. Baumgart, *Die Stellung der jüdischen Minorität im Staat des aufgeklärten Absolutismus*, cit., pp. 226-245.

<sup>183</sup> Tant'è vero che ad un certo punto dichiara la propria intenzione di trattare l'argomento in modo più ampio e approfondito in un'opera che vi sia espressamente dedicata (*De tolerantia*, cit., p. 14). Sul dibattito in Italia circa la tolleranza civile, specialmente a seguito della pubblicazione della Patente di Giuseppe II e del *De tolerantia* del Tamburini, si veda anche D. Menozzi, *Il dibattito sulla tolleranza nella chiesa italiana della seconda metà del Settecento*, in *La tolerance civile*, Actes du Colloque de Mons publiés par R. Crahay, Bruxelles 1982, pp. 161 sgg.

quella della reciproca implicazione e quella della separazione. Per questo Tamburini critica l'assimilazione (ricorrente in molti scrittori del XVIII secolo) dei concetti di « tolleranza » e di « permissione »: la prima infatti differisce dalla seconda perché sono le cose illecite ad essere tollerate, mentre sono quelle lecite ad essere permesse. Il male insomma non può mai essere permesso, ma solo tollerato, e anzi si è costretti a tollerare mali minori onde evitare i mali più gravi; ciò non toglie che — se la tolleranza è una manifestazione della volontà e non invece un effetto della *patientia* — anche i mali minori, a rigore, debbano essere evitati<sup>184</sup>. L'idea giansenistica della corruttibilità della natura umana, e dell'impotenza della volontà dell'uomo ad evitare o correggere tutti i mali del mondo, porta dunque alla tolleranza come ad una necessaria e inevitabile conseguenza, nonché alla definizione rigorosa della sua sfera (ossia tutto ciò che è in sé male) rispetto a quella entro cui si esercita il diritto di permissione (ossia tutto ciò che è in sé buono o semplicemente indifferente).

È chiaro che questa distinzione discende da un universale criterio teologico-morale, assolutamente irriducibile a quello della legislazione positiva, anche se i suoi termini ecclesiastici e civili sono traducibili in quest'ultima. « Non è a credere — scrive Tamburini — che l'ambito della tolleranza sia semplicemente determinato dal silenzio del legislatore sopra qualche cosa o azione, quasi che una legge qualsivoglia, stabilita da chi ne ha l'autorità, converta la tolleranza in permissione, oppure il male in bene o in ciò che è semplicemente indifferente. La tolleranza infatti ha le sue leggi, mediante le quali si dichiara la volontà del legislatore e si stabiliscono i limiti della tolleranza medesima ... L'obbligazione, a cui i cittadini sono tenuti, di sopportare ciò che si dichiara necessario tollerare, non deriva propriamente dalla natura delle cose che vengono tollerate, bensì dalla legge generale secondo la quale tutti i sudditi debbono obbedire alla volontà del sovrano; al quale spetta di dirigere tutte le cose al bene pubblico, che in determinate circostanze verrebbe posto in pericolo qualora nello Stato certe cose non venissero tollerate ». Sicché — si conclude — « da queste premesse di ordine generale si comprende facilmente che, quando si afferma che la Chiesa e lo Stato tollerano qualcosa, non ne con-

<sup>184</sup> *De tolerantia*, cit., pp. 1-4.

segue che la Chiesa o il Sovrano approvino o permettano ciò che sono costretti a tollerare »<sup>185</sup>.

Non si può ammettere infatti che la Chiesa approvi la teologia morale dei « molinisti » e dei « probabilisti », anche se è costretta a tollerarla<sup>186</sup>. E qui Tamburini — alla luce di un secondo criterio ricostruttivo presente in tutta l'opera — si impegna a dimostrare, con notevole ampiezza di esempi e di argomentazioni teologiche e storiche, che l'erede legittimo del vero insegnamento della religione cristiana è il giansenismo, non la pratica ecclesiastico-politica dei gesuiti, del papato e del potere curiale. L'autentico spirito dell'insegnamento cristiano (ben evidente nella Chiesa dei primi secoli) sta infatti nel coniugare fra loro, secondo i modi e i tempi della realtà storica, sia un'esigenza di rigore nel conservare l'unità e la purezza della fede, sia una pratica di tolleranza ispirata al genuino messaggio cristiano e alla predicazione dei Padri della Chiesa<sup>187</sup>.

L'intolleranza è dunque da condannare come corruzione degli autentici principi, come il frutto di un'indebita mescolanza e reciproca intrusione di potere spirituale e potere temporale, come vero e proprio rovesciamento della verità: quasi che sia addirittura il fanatismo ad ergersi a criterio assoluto dell'insegnamento della Chiesa, ovvero che si possa e debba procurare la salvezza spirituale degli individui ricorrendo indifferentemente sia a ciò che è lecito sia a ciò che è giudicato illecito dalle stesse leggi divine<sup>188</sup>. Questa falsa opinione, che consente di « considerare la religione come parte della politica » e la politica « come regola della pratica ecclesiastica », è certamente da riguardarsi « come offensiva non soltanto nei confronti della religione, ma anche della ragione naturale »<sup>189</sup>. Ne deriva la condanna della teocrazia, del potere temporale dei papi (e naturalmente dei gesuiti che

<sup>185</sup> Ivi, rispettivamente pp. 5, 6-7, 8.

<sup>186</sup> Ivi, pp. 153 sgg.

<sup>187</sup> Ivi, p. 122. È tra l'altro interessante (pp. 259 sgg.) la giustificazione — in chiave di tolleranza, e contro Bayle — delle tesi di s. Agostino, favorevole ad un atteggiamento di moderata persecuzione dei dissidenti e degli eretici, allo scopo di promuovere e incentivare la loro conversione. L'opinione di Agostino era del resto accolta, senza sostanziali riserve, anche dal Muratori del *De ingeniorum moderatione*.

<sup>188</sup> Su tutto questo si diffondono i capp. II-XIII, che trattano della tolleranza ecclesiastica.

<sup>189</sup> *De tolerantia*, cit., pp. 204-5.

ne sono i piú decisi sostenitori<sup>190</sup>), del « terrificum tribunal Inquisitionis ... plenum minarum ac caedis », contrapposto al vero spirito della Chiesa, pacifico e tollerante<sup>191</sup>. Principio fondamentale della tolleranza ecclesiastica (e quindi anche di quella civile), è che i dissensi vadano combattuti non con la forza, la violenza e la coercizione che nulla possono sulle cose di coscienza, ma con la persuasione, con il rigore della dottrina e con gli esempi. Si può così concludere che « si allontana radicalmente dallo spirito della Chiesa, da Cristo, dalla dottrina e dagli esempi degli Apostoli, l'opinione barbara degli intolleranti, secondo i quali la Chiesa può punire i nemici della fede con l'esilio, col carcere e con la pena di morte »<sup>192</sup>.

Quando poi si affronta il tema della tolleranza civile, ci si accorge quanto abbiano influito sul giansenismo pavese, e sul Tamburini in particolare, la tradizione del giurisdizionalismo regalista e la cultura politica del giusnaturalismo assolutista. Perché nei tre ultimi capitoli del *De tolerantia* — converrà ribadirlo — la serrata argomentazione dell'autore in favore della tolleranza non solo si accorda perfettamente con la concezione assolutistica di fondo, ma anzi ne discende come conseguente complesso di corollari. Il diritto dei sovrani sulle cose sacre è dimostrato mediante l'origine anche convenzionale del sommo potere e la definizione consensuale del fine della società civile, consistente in un'ordinata tranquillità, nel pubblico benessere e nella felicità. I poteri del sovrano, originariamente trasferitigli dagli uomini, riguardano perciò anche la cura della disciplina ecclesiastica, posta l'insostituibile funzione coesiva svolta dalla religione in tutte le compagini della società: funzione legittimatrice dei patti, delle alleanze e delle convenzioni, e stabilizzatrice nello svolgimento ordinato della vita sociale<sup>193</sup>. Sicché se è diritto, e insieme dovere, del sovrano « stabilire la religione pubblica secondo i comuni voti, la religione dovrà anche essere considerata, nella società civile, come una pubblica legge,

<sup>190</sup> Cfr., per questo, anche le *Lettere teologico-politiche*, cit., t. I, p. 125.

<sup>191</sup> *De tolerantia*, cit., pp. 271, 281, 201 sgg. Tamburini non manca, a questo proposito, di tributare somme lodi a Pietro Leopoldo di Toscana che, « vere parens populorum, ac piissimus catholicae religionis tutor ac vindex », sull'esempio di Maria Teresa e Giuseppe II d'Austria aveva preferito « radicem mali prorsum avellere, quam mitioribus remediis malum lenire », abolendo il Tribunale dell'Inquisizione (il testo del decreto leopoldino del 5 luglio 1782 è riportato nel *De tolerantia*, pp. 287 sgg.).

<sup>192</sup> *De tolerantia*, cit., pp. 228, 200 sgg., 298 sgg.

<sup>193</sup> Ivi, pp. 304-6.

secondo la quale le azioni degli uomini siano dirette al culto esterno di Dio»; da qui il diritto del sovrano all'elezione dei ministri del culto, alla determinazione delle loro funzioni e all'amministrazione in generale del culto esterno<sup>194</sup>.

Va osservato che per Tamburini tutte queste prerogative *circa sacra* non sono proprie del sovrano in quanto principe cristiano, dal momento che (come si è visto in precedenza) tutto ciò che riguarda il bene pubblico rientra nei diritti insindacabili dell'autorità civile, alla quale nulla vieta di convocare concilî per risolvere le contese, fare in modo che gli ecclesiastici siano pii e dotti, educino il popolo secondo la pura dottrina, adempiano bene a tutti i loro doveri anche civili e amministrino in modo corretto i beni ecclesiastici<sup>195</sup>. Nulla insomma, quando siano in gioco la tranquillità, la sicurezza e l'utilità dello Stato, può limitare il diritto d'ispezione del sovrano su tutto ciò che riguarda il culto esterno: anche perché spetta all'autorità civile, e non a quella religiosa, giudicare « de bono politico rei publicae »; ed è suo dovere valutare e agire anche in modo diverso a seconda del variare delle situazioni, e addirittura stabilire patti e convenzioni di pace con eretici troppo potenti, se questo conviene all'interesse dello Stato<sup>196</sup>.

Ma con non minore forza e convinzione Tamburini afferma che i diritti del potere civile debbono arrestarsi sulla soglia della coscienza privata dei singoli: questo potere regola infatti « solo quelle azioni che si riferiscono al fine della società sulla base di qualche patto, mentre nelle altre i cittadini si regolano secondo le leggi naturali »<sup>197</sup>. Ne viene che « non semper peccatum morale est etiam peccatum civile » e che i due ordini della virtù e giustizia morale, e della virtù e giustizia civile, non sono coestensibili<sup>198</sup>. Così come le leggi civili non potranno regolare ciò che è materia di fede e di dottrina, e che ha comunque stretta attinenza con il cosiddetto culto interno<sup>199</sup>, allo

<sup>194</sup> Ivi, p. 308.

<sup>195</sup> Ivi, rispettivamente pp. 316-320, 314-5, 357.

<sup>196</sup> Ivi, pp. 358-9.

<sup>197</sup> Ivi, pp. 321, 330-1.

<sup>198</sup> Ivi, pp. 322-3.

<sup>199</sup> Ivi, p. 314: « Ergo dempta fidei, morumque doctrina, quam Christus per legatos suos annuntiavit, ac dempta sacrorum administratione, quae sacra Christus instituit; quarum rerum complexio religionis substantiam, ac ipsius interiorum, ut

stesso modo le leggi penali non potranno punire l'eretico e il dissidente in fatto di religione, a meno che costoro non assumano atteggiamenti pericolosi per la sicurezza dello Stato. Il sovrano che si ritenga autorizzato ad inferire nei loro confronti commette un arbitrio non giustificabile né con le leggi dell'ordine naturale, né con i diritti della sovranità, né con quelli della stessa religione<sup>200</sup>. E qui ritorna l'osservazione, ricorrente in tutta la trattatistica del giusnaturalismo assolutistico-illuminato da Pufendorf in poi (fino ad esempio al Pilati e al Longo, per rimanere al Settecento italiano), che i pericoli per lo Stato e per la società non derivano tanto dalla diversità dei dogmi religiosi, quanto invece dallo spirito d'intolleranza; e che, nonostante la diversità dei sentimenti religiosi possa nuocere alla tranquillità pubblica (e sia perciò preferibile l'unità della dottrina), tuttavia non mancano esempi di Paesi floridi e pacifici benché in essi alberghino religioni diverse<sup>201</sup>.

Se l'eretico pacifico e in buona fede dev'essere tollerato, non può ammettersi la stessa cosa per l'ateo; come rifiuto di ogni religione e della « vita futura », l'ateismo è, per ciò stesso, rifiuto di riconoscere uno dei cardini essenziali della società civile, il legame più efficace delle virtù sociali e uno dei caposaldi dei diritti della sovranità: esso è insomma, contemporaneamente, « peccatum morale » e « peccatum civile »<sup>202</sup>. In un passo importante del *De tolerantia* Tamburini nega tuttavia che i diritti della sovranità si estendano fino ad assicurare ai cittadini, oltre alla felicità terrena e materiale, anche la felicità spirituale; e che perciò i sovrani siano autorizzati ad agire come difensori ad un tempo della pubblica sicurezza e della pubblica religione<sup>203</sup>. Benché riconosca che il principe cristiano non possa sottrarsi all'obbligo di coscienza di rimuovere tutto ciò che impedisce il raggiungi-

loquuntur, disciplinam constituit; quod reliquum est in Ecclesia, id totum subordinatum esse intelligitur regiae maiestati ».

<sup>200</sup> Ivi, pp. 323, 329, 355.

<sup>201</sup> Ivi, pp. 335-342. Di Alfonso Longo cfr. le *Note ai "Devoirs" del Marchese di Mirabeau*, all'argomento « Unità d'opinione e tolleranza » (in *Riformatori lombardi del Settecento*, a cura di F. Venturi, Torino 1978, t. I, p. 47); e vi si noti, tra l'altro, il ricorso al termine « objets moraux », che è poi la traduzione letterale del termine pufendorfiano « entia moralia ». Di Carlantonio Pilati cfr. *Di una riforma d'Italia* (in *Riformatori lombardi del Settecento*, cit., t. II, p. 349).

<sup>202</sup> *De tolerantia*, cit., pp. 324, 331-2. Cfr. anche *Lettere teologico-politiche* ecc., cit., t. I, p. 169.

<sup>203</sup> *De tolerantia*, cit., pp. 325-6.

mento della felicità spirituale dei sudditi (perché « nihil magis cordi esse debet Principi quam veritatis tutela »), l'autore giansenista afferma però ripetutamente e vigorosamente che quest'obbligo di coscienza non legittima affatto il ricorso alle leggi penali e all'uso della forza<sup>204</sup>. E le considerazioni sulla tolleranza ecclesiastica si saldano qui con quelle sulla tolleranza civile nell'affermazione del principio che « nelle cose riguardanti l'ordine intellettuale si debba ricorrere a mezzi ad esso adeguati e conformi »; che tutto ciò che riguarda l'opinione privata e la coscienza dei singoli sia esclusivamente un problema di istruzione e di dottrina; e che pertanto si debba far ricorso a persuasione, predicazione, pazienza ed esempio, anche perché il timore delle pene non è un mezzo per condurre gli uomini alla verità, ma semmai per allontanarli da essa<sup>205</sup>.

<sup>204</sup> Ivi, pp. 326, 355 (e capp. XV-XVI, *passim*).

<sup>205</sup> Ivi, pp. 334, 350-1, 355.



## NOTE CONCLUSIVE

La pluralità e complessità di rappresentazioni attraverso le quali il fenomeno dell'assolutismo illuminato vive la sua vita storica tra la fine del secolo XVII e il successivo, rendono indubbiamente problematico il riferimento al suo pensiero politico come a qualcosa di omogeneo. Ma nonostante l'apparente eterogeneità delle componenti che variamente concorrono a definirne l'immagine (dalla pedagogia politico-moralistica del « buon principe paterno » alle suggestioni del platonismo politico, dal giusnaturalismo assolutistico al cameralismo e alla fisiocrazia, dalle prime riflessioni razionalistiche sul « bene pubblico » alle idee utilitaristico-illuministiche della « pubblica felicità », ecc.), è tuttavia innegabile che l'idea di assolutismo illuminato abbia una sua propria e percettibile fisionomia, e che si riveli come principio unificatore delle esperienze intellettuali e delle tendenze politiche di più d'una generazione. È anzi alla luce di questa idea-modello che sembra collegarsi in modo coerente tutto ciò che, all'interno dell'architettura logica di un rigoroso sistema di dottrina, apparirebbe invece come aporia e irresolubile incoerenza.

Naturalmente occorre non trascurare il carattere dinamico della stessa concezione assolutistico-illuminata, la sua ideologica vitalità, la sua singolare duttilità e flessibilità nel collegarsi a correnti diverse di pensiero, alle assai varie articolazioni della cultura politica sei-settecentesca. Indubbiamente è necessario tener conto, per la sua qualificazione, delle differenti accentuazioni nel rapporto teoria-pratica, non solo a causa del diverso modo in cui questi due aspetti si configurano nelle realtà specifiche delle varie regioni d'Europa, ma anche per l'oggettiva difficoltà di individuare un'autonoma linea di aggregazione delle

componenti teoriche. Per quest'ultimo aspetto è parso chiaro, comunque, che il nucleo teorico dell'assolutismo illuminato non coincide propriamente con l'« illuminismo politico », essendo piuttosto espressione di una cultura politica che con esso tende a fondersi e a confondersi, approdando da un originario sistema concettuale ed assiologico di tipo razionalistico e talvolta anche tradizionalistico. Ne è significativa conferma la prospettiva delle relazioni fra gli Stati nel pensiero dell'assolutismo illuminato, che vive spesso drammaticamente, ma in ogni caso costitutivamente, la dialettica tra *società civile internazionale*, come espressione del cosmopolitismo illuministico, e *politica interstatale* dominata dal principio dell'equilibrio di forza e di potenza, già proprio della razionalizzazione seicentesca della « ragion di Stato » e degli « interessi di Stato ».

Circa il problema della teoria, la linea di sviluppo del giusnaturalismo assolutistico si è rivelata, a partire dalle formulazioni del tardo Seicento fino alle sue estreme propaggini settecentesche, un vero e proprio asse portante della teoria assolutistico-illuminata, sia per le sue intrinseche caratteristiche originali, sia per la sua capacità d'incidenza ideologica su un'opinione pubblica disponibile a soluzioni eclettiche, moderate e caute, sia anche per l'abito mimetico che talvolta la riveste consentendole, non senza ambiguità, una gamma relativamente ampia di scambi e collegamenti, e quindi un'indubbia vitalità psicologico-politica. Anche per questo l'idea assolutistico-illuminata, assunta globalmente nelle sue articolate implicazioni, non può venire sradicata dal complesso e variegato quadro della cultura politica tra Seicento e Settecento e dal suo progressivo sviluppo da modelli razionalistici alle idee illuministiche. In tale prospettiva si colloca del resto il problema dei suoi rapporti con il pensiero etico-politico ispirato all'antica tradizione e al principio della sovranità per diritto divino, come pure con quello del costituzionalismo liberale, rispetto ai quali essa agisce sí con caratteristiche oscillazioni, ma senza tuttavia negare la propria autonomia. E se complessivamente questa idea risulta, nel suo significato e nella sua vicenda storica, irriducibile all'uno e all'altro, ciò avviene perché, da un lato, essa può ricavare consistenza e autonomia come forma peculiare del « costituzionalismo » continentale, e perché, dall'altro, essa non contraddice il processo di razionalizzazione e mondanizzazione dei valori, costituendone anzi una significativa espressione nell'ambito del pensiero politico.

Alla concezione assolutistico-illuminata il modello giusnaturali-

stico-assolutistico fornisce, tra gli elementi essenziali e costitutivi, una riconoscibile teoria dell'ordine che, pur procedendo per contaminazione continua tra campi concettuali diversi, tuttavia si sviluppa con indubbia coerenza in molteplici ambiti e direzioni, assumendo una peculiare fisionomia ideologica. Il concetto di « disciplina sociale », sotteso a tale teoria, implica una motivazione razionalistico-utilitaristica non meno che una legittimazione morale (compatibile in varia misura con i valori dell'etica illuministica), mediante le quali si autorizza una funzione attiva e propositiva dell'assolutismo nella direzione politica della società. Le prospettive d'intervento del potere assolutista che così si dischiudono, tendono a misurare la loro applicabilità — in una sfera razionalmente motivata ed eticamente legittimata — coerentemente con la dinamica dei valori a cui in gran parte si riconducono le tendenze e l'organizzazione della società civile europea tra l'ultimo Seicento e il Settecento illuminista. Sicché l'attività riformistica delle monarchie illuminate costituisce indubbiamente, da questo punto di vista, la manifestazione più concreta e diffusa della disponibilità, in chiave propositiva, della struttura assolutistica alle esigenze di innovazione espresse da un'opinione pubblica animata dal nuovo pensiero.

A sua volta il concetto di disciplina sociale si sviluppa in stretta connessione con una peculiare teoria della cultura, sempre meno legata ad una concezione contemplativa e tradizionale, e sempre più interessata agli aspetti utilitari e pratici di una visione civile e politica secolarizzata. La stessa compatibilità di assolutismo e tolleranza (l'uno come espressione di valori pubblici e politici, l'altra come esigenza di valori individuali, civili e morali) presuppone il riconoscimento di una sfera più ampia di autonomia della cultura, determinata da un lato dall'insopprimibile natura critica di quest'ultima, e dall'altro dal ruolo civile e sociale che essa è destinata a svolgere come fattore di razionalizzazione, modernizzazione e stabilizzazione ad un tempo (tanto all'interno quanto nei rapporti internazionali). Ma come nella concezione assolutistico-illuminata i diritti naturali degli individui non si traducono in un sistema di garanzie istituzionali allo stesso modo che nel costituzionalismo liberale, così il riconoscimento di una pur ampia sfera di autonomia civile della cultura non implica affatto un'autorizzazione incondizionata alle sue pretese pubbliche e politiche.

Correlativamente con la teoria giustificativa di un potere assoluto e istituzionalmente indivisibile che tuttavia non neghi, di principio, i diritti naturali individuali, trova accoglimento e applicazione la dot-

trina dell'obbedienza passiva. Essa si configura come caratteristica espressione etico-giuridico-politica della teoria dell'ordine dell'assolutismo illuminato: assume infatti una peculiare ambivalenza, accreditandosi come ideologia moderata dell'obbedienza e però anche, contemporaneamente, come ideologia moderata della resistenza, tipiche entrambe di un orientamento nel quale la dialettica tra società civile e società politica (non solo relativa ai rapporti economici) viene certamente avvertita, ma non risolta.

La teoria dell'ordine sottesa alla concezione assolutistico-illuminata entra in crisi con il progressivo esaurirsi del modello di cultura politica da cui aveva potuto trarre alimento e giustificazione. La crisi delle teorie giusnaturalistico-assolutistiche è del resto già in atto, prima ancora che si affermi il pensiero storicistico e la nuova realtà storica segnata dalle rivoluzioni d'America e di Francia, quando il confronto di idee dell'illuminismo maturo proietta le esigenze di rinnovamento in una dimensione cosmopolitica, nella quale il problema del potere e del consenso postula una diversa teoria di legittimazione. Correlativamente — e prima ancora che appaia irreversibile la sfiducia delle *élites* illuminate nella effettiva praticabilità e incidenza dei programmi di riforma dell'assolutismo — tende ad esaurirsi nella molteplicità d'iniziativa della pratica riformistica delle monarchie europee quella « filosofia delle riforme » che, già contenuta *in nuce* nella cultura politica del giusnaturalismo assolutistico, aveva costituito l'aspetto più *illuministico* di quello stesso modello di cultura.

## INDICE DEI NOMI

- Aceti G., 172, 181.  
 Achenwall G., 386.  
 Adam M., 249.  
 Addison J., 60.  
 Agnelli A., 26.  
 Agostino, sant', 520.  
 Ajello R., 27, 125, 199, 462, 470.  
 Alatri P., 12, 81, 117, 119, 250, 434, 507.  
 Albertini, R. von, 258, 269.  
 Albertone M., 237, 240, 434.  
 Albon, C.-C.-F. d', 439.  
 Alembert, J.-B. Le Rond, *detto* d', 118, 201, 206, 219 ss., 261, 393.  
 Alewyn R., 17.  
 Alfieri V., 95.  
 Alfieri V. E., 145, 187.  
 Almici G., 317, 325, 327, 468, 472.  
 Alquié F., 450.  
 Althusius Joh., 29, 294, 296, 345 s., 349.  
 Althusser L., 56.  
 Amaduzzi G. C., 502.  
 Ancillon J. P. F., 145 s.  
 Anderson M. S., 2, 40, 132, 146, 156, 374, 415 s.  
 Anderson P., 38 s., 375.  
 Andrews S. M., 1 s.  
 Anna Stuart, regina d'Inghilterra, 141.  
 Annoni A., 137, 153, 206.  
 Antoni C., 111, 148, 253, 402, 410, 426, 430.  
 Anzilotti A., 474.  
 Appolis E., 503.  
 Aretin, K. O. Freiherr von, 17.  
 Argenson, R.-L. Voyer de Paulmy d', 73, 81, 84-6, 124, 138 s., 150.  
 Aristotele, 146, 285.  
 Armellini S., 204.  
 Arnaud A.-J., 423.  
 Arnauld A., 508.  
 Aron R., 131.  
 Ascarelli T., 347.  
 Assézat J., 227.  
 Auerbach B., 295.  
 Aulisio D., 470.  
 Baader, F. von, 264.  
 Bachmann H. M., 350.  
 Bacone F., 300.  
 Baczko B., 12, 27, 51 ss.  
 Badaloni N., 466 s., 469 s.  
 Barbarisi G., 107, 464, 474.  
 Barbeyrac J., 189-197, 201 s., 208, 231, 248.  
 Bardach J., 326.  
 Barillaro D., 188.  
 Barker E., 256.  
 Barnard F. M., 181.  
 Barraclough G., 13.  
 Bartenstein, J. C. von, 327.  
 Bartolommei S., 51.  
 Baruzi J., 173.  
 Battaglia F., 174 ss., 335, 339, 341 ss.  
 Battista A. M., 257 s., 300, 409.  
 Baudeau N., 436, 438, 440 s., 445 s., 448, 452 ss.  
 Bauer R., 504.  
 Baumgart P., 215, 394, 518.  
 Bayle P., 70, 78, 148, 202-3, 329, 390, 508, 520.  
 Beales D., 211, 327.  
 Beccaria C., 90, 153, 381, 421, 424, 461, 477, 487, 497.

- Becher U. A. J., 430.  
 Beck C. A., 327.  
 Beherens B., 17, 34, 40, 377, 417, 430.  
 Bellarmino R., 272.  
 Bender K.-H., 160.  
 Bendiscioli M., 506.  
 Bendix R., 39.  
 Benedetto XIV, papa, 2.  
 Bentham J., 45.  
 Beonio Brocchieri V., 414.  
 Berengo M., 125, 372.  
 Bernuzzi M., 515.  
 Berselli Ambri P., 464.  
 Bertelli S., 199, 257, 485.  
 Bertolini S., 475.  
 Bescond L., 51.  
 Besterman Th., 250.  
 Beyer Ch. J., 247.  
 Bianchi L., 499-502.  
 Bianco B., 179, 367.  
 Bielfeld, Joh. F. von, 61, 119, 122 s.,  
 134, 148, 416, 486.  
 Biondi C., 87.  
 Bloch E., 174.  
 Bloch M., 272, 276.  
 Bluche F., 2, 13, 15, 21 s., 37, 128, 237,  
 433.  
 Bluntschli Joh. C., 392.  
 Bobbio N., 6, 19, 30, 56, 64, 183, 186,  
 190, 193, 252 s., 259, 271, 282, 286,  
 289, 291, 293, 299, 304, 307 s., 334  
 s., 343 s., 349, 355 s., 437, 464.  
 Bodin J., 35, 62-3, 74, 85, 97, 120, 130,  
 267, 275, 312, 326, 345.  
 Bodinus Joh., *vedi* Bodin J.  
 Böckenförde E.-W., 295.  
 Boehm L., 169.  
 Boiardi F., 130.  
 Bois P.-A., 372.  
 Boisguilbert, P. de, 432.  
 Bonald, L.-G.-A. de, 264.  
 Bonanate L., 111, 131.  
 Bonora E., 95.  
 Borde Ch., 119.  
 Bossuet J.-B., 66 s., 69, 267, 272-8, 324.  
 Boucher d'Argis A.-G., 248.  
 Boulainvilliers, H. de, 68, 78-83, 85.  
 Bovero M., 252.  
 Bréhier E., 248.  
 Brizzi G. P., 234.  
 Brockmeier P., 256.  
 Brougham H., 111, 157.  
 Brown H., 206.  
 Brown K. C., 281.  
 Brufau-Prats J., 293.  
 Brunello B., 499.  
 Brunetti F., 219 s.  
 Brunner O., 16 s., 39, 272 s., 276.  
 Brunschwig H., 32, 372, 426.  
 Bruto M. Giunio, 418.  
 Bruun G., 13.  
 Bulferetti L., 468.  
 Buondelmonti G. M., 125 s.  
 Burgelin P., 121.  
 Burgh A., 164.  
 Burlamaqui J.-J., 191, 207, 231 s., 341,  
 391, 405, 439.  
 Busacca R., 157.  
 Bussi E., 17, 256, 359, 377, 383.  
 Butler G., 144.  
 Butterfield H., 131.  
 Calogero G., 411.  
 Calvino G., 216.  
 Campanella T., 165.  
 Candaux J. D., 119.  
 Cantarutti G., 426.  
 Cantelli G., 202.  
 Cantillo G., 5.  
 Cantillon R., 432.  
 Cantimori D., 192, 500.  
 Capitani P., 436, 439.  
 Capra C., 234, 473 s.  
 Capurso M., 200, 465, 470, 484.  
 Caracciolo A., 17, 40, 125.  
 Carcano G., 105.  
 Carcassonne E., 60 s., 68, 78, 437, 440,  
 445, 449.  
 Caristia C., 499, 502, 505 ss., 510, 515,  
 518.  
 Carli G. R., 225 s.  
 Carlo III, re di Spagna, 326.  
 Carlo V, imperatore, 464, 473.  
 Carlo VI, imperatore, 200.  
 Carlo X Gustavo, re di Svezia, 309.  
 Carlo Magno, re dei Franchi, 80, 85.  
 Carpanetto D., 467.  
 Carsten F. L., 34, 305, 317, 392.  
 Caserta N., 503.  
 Casini P., 3, 12, 113, 261, 271, 436,  
 460, 498.  
 Cassara E., 325.  
 Cassirer Erich, 314.  
 Cassirer Ernst, 111, 113, 293, 349.  
 Castronovo V., 17, 234.  
 Castrucci E., 6.

- Caterina II, imperatrice di Russia, *detta*  
la Grande, 2, 5, 7 s., 73, 87, 89 s.,  
141, 210, 227, 231, 236, 263, 268,  
326, 423, 471.
- Cattaneo M. A., 27, 56, 176, 184, 280  
ss., 291, 316, 337, 343, 381, 422 s.,  
493.
- Cavanna A., 473.
- Cervelli I., 17.
- Cesa C., 160, 412.
- Cesarotti M., 125, 460.
- Chabod F., 17, 135, 148, 402, 414.
- Charondas le Caron L., 275.
- Charron P., 257 s., 300.
- Chatfield C., 119.
- Chevallier J.-J., 12.
- Chevreuse, de Luynes Ch.-H. de, 68.
- Chiodi G. M., 281.
- Ciafardone R., 334.
- Cicerone M. Tullio, 300.
- Cipolla C. M., 305.
- Cobban C., 7.
- Cocceius S., 423.
- Cochrane E. W., 125, 474.
- Codignola E., 317, 502, 506 s.
- Comanducci P., 27, 126, 151, 372, 474.
- Comparato V. I., 63, 257, 470.
- Condillac, E. Bonnot de, 76-7, 113-6,  
160-1, 249.
- Condorcet, M.-J.-A.-N. de Caritat de,  
100, 122, 221, 249 s.
- Confucio, 212.
- Conrad H., 13, 17.
- Conring H., 485.
- Conserva R., 122.
- Constant B., 393.
- Conti V., 470.
- Conti Odorisio A. M., 73.
- Cook B. W., 119.
- Cooper S., 119.
- Corni G., 376.
- Corona N., 94.
- Corpaci F., 494.
- Corsano A., 467.
- Corsi M., 166.
- Cotta S., 3, 56, 85, 90, 246.
- Couturat L., 169.
- Crahay R., 518.
- Cristofanetti L., 131.
- Cristofolini P., 466 s.
- Croce B., 159, 264, 467.
- Crocker L. G., 222, 296, 410.
- Cuccagni L., 511.
- Cuccia S., 473.
- Cumberland R., 310, 439.
- D'Addio M., 418.
- Daire E., 436, 447.
- Dal Pra M., 71.
- D'Amelio G., 27, 493.
- D'Andrea F., 126, 470.
- Da Passano M., 100, 250, 424.
- Darricau R., 272.
- D'Avack L., 272.
- De Angelis E., 113.
- Decobert J., 51.
- De Felice B. F., 60.
- De Giovanni B., 470.
- De Lanjuinais J., 98, 112, 141, 154.
- De Levie D., 358.
- De Maddalena A., 107, 374, 474.
- De Marchi E., 318.
- De Mas E., 246, 464, 486, 489 s.
- De Mattei R., 132, 137.
- Démeunier M., 61.
- De Michelis Pintacuda F., 175, 331.
- Denina C., 205.
- Den Uyl D. J., 173, 348.
- Denzer H., 293, 301, 312, 317, 319,  
325.
- Depitre E., 91, 237.
- Derathé R., 3, 7, 16, 26, 56, 72, 193 s.,  
246, 326, 371, 434 s.
- De Ruggiero G., 197, 200, 435.
- Descartes R., 112, 450.
- Des Maizeaux P., 203.
- Desné R., 256.
- Diaz F., 2, 7 s., 12, 25, 27, 40, 73, 81,  
86, 95, 125, 229, 231, 434, 459, 463,  
473 ss.
- Diderot D., 7 s., 12, 89 s., 99, 219 s.,  
227-233, 236, 245 s., 248 ss., 261,  
263, 268, 300.
- Dijksterhuis E., 113.
- Dilthey W., 256, 316, 350, 391.
- Dipper Ch., 107.
- Dithmar J. C., 378.
- Dodge G. H., 66.
- Domat J., 423, 508.
- Donati B., 477 s., 481, 485.
- Donato N., 111 s.
- Donnadieu L., 131.
- Doria P. M., 469 s.
- Dorn W. L., 406.
- Dove H., 37.
- Droetto A., 164 s.

- Droz J., 32, 165, 395, 426.  
 Dubos J.-B., 81-2, 86.  
 Dufour A., 191, 293 s., 297, 311, 313.  
 Duguet J.-J., 508.  
 Duhan de Jandun J. E., 390.  
 Dupont de Nemours P.-S., 436-9, 441, 445, 448, 451, 455.  
 Dupront A., 477.  
 Durand Y., 195.  
 Durante G., 166.  
 Dussard H., 447.  
 Dutens L., 169.  
 Duverger M., 20.  
  
 Ehrard J., 193, 247, 273, 324.  
 Ekman E., 17.  
 Ellul J., 12, 17, 22, 37.  
 Emiliani Giudici P., 157.  
 Engelhardt U., 383.  
 Engel-Janosi F., 234.  
 Euchner W., 254, 270.  
 Eybel J. V., 506.  
  
 Fabre J., 2.  
 Fabritius J. L., 164.  
 Falco G., 424, 478.  
 Fassò G., 173, 208, 245, 253, 293, 467, 470.  
 Fatta C., 411.  
 Faucci D., 467.  
 Febronius L., *vedi* Hontheim, J. N. von.  
 Febvre L., 301.  
 Federico II, re di Prussia, *detto* il Grande, 2, 7, 11, 19, 22, 35, 73, 89, 94, 97, 99, 103, 119, 122 s., 134 s., 139, 148, 150, 163, 171, 174, 176, 182, 184 ss., 189, 196 s., 200-7, 209, 213-7, 220, 232, 256, 261, 280, 323, 326, 344, 349, 373, 376, 378, 387 s., 390-431, 478, 480, 485, 518.  
 Federico III, Elettore di Brandeburgo, 170, 196, 309, 333.  
 Federico Guglielmo, Elettore di Brandeburgo, *detto* il Grande Elettore, 37, 196, 309, 317 s., 325, 392.  
 Federico Guglielmo I, re di Prussia, *detto* il Re Sergente, 37, 392, 406, 423.  
 Fejtö F., 210, 233, 433, 505.  
 Felden, Joh. von, 168.  
 Fénelon, F. de Salignac de la Mothe, 67-70, 123 s., 136, 150, 274, 277 s., 324, 390, 392.  
 Fenwick Ch. G., 135.  
 Ferdinando II, imperatore, 272, 504.  
 Ferrara F., 437.  
 Fetscher I., 193, 248, 310, 438.  
 Feuerbach P. J. A., 183 s., 244.  
 Fichte J. G., 144-5, 148, 187-8.  
 Figgis J. N., 272 s., 291.  
 Filangieri G., 161-2.  
 Filippo V, re di Spagna, 141.  
 Fiorot D., 436, 439, 449, 451, 459.  
 Firpo L., 3, 19, 165, 192.  
 Firpo M., 202.  
 Fletcher D. J., 153.  
 Fleury, A.-H. de, 214.  
 Focione, 437.  
 Fogel M., 117.  
 Foisil M., 275.  
 Forbonnais, F. Véron de, 458 s.  
 Foriers P., 120.  
 Formey J.-H.-S., 248, 371.  
 Formigari L., 318.  
 Forster G., 373.  
 Forti F., 424.  
 Foucault M., 386.  
 Foucher de Careil A., 170 ss.  
 Francastel P., 3, 12.  
 Francke A. H., 179.  
 Franklin B., 121.  
 Frauendienst W., 349, 318, 367, 391.  
 Freschi M., 51, 358, 367, 391.  
 Friedrich C. J., 345, 347.  
 Frisi P., 107, 464.  
 Fubini E., 141.  
 Fubini M., 95, 461, 478.  
 Fubini R., 54, 86, 215, 391, 414.  
 Fuerstenerius Caesarinus (pseudonimo di Leibniz), 346.  
  
 Gagliardo J. G., 2, 32.  
 Gagnebin B., 121.  
 Galasso G., 474.  
 Galeotti A. E., 515.  
 Galiani F., 152, 458 s., 497.  
 Galizia M., 324.  
 Gallouédec-Genuys F., 68.  
 Garin E., 67.  
 Garms-Cornides E., 477, 504.  
 Gasparini L., 183.  
 Gassendi P., 257.  
 Gasser S. P., 378.  
 Gatterer J. C., 386.  
 Gaxotte P., 201, 215, 391, 396.  
 Gay P., 3, 7, 12, 16, 25, 250, 435.



- Genovesi A., 112, 124 s., 242, 463, 469 s., 486-499.  
 Gentz, F. von, 131, 146.  
 Gerbi A., 53.  
 Gerdil H.-S., 67.  
 Gerini G. B., 225.  
 Gerratana V., 194.  
 Gershoy L., 2, 14, 22, 237, 433.  
 Giacomo I, re d'Inghilterra, 272.  
 Giancotti Boscherini E., 164, 166.  
 Gianformaggio L., 246, 250, 271.  
 Gianni F. M., 474 s.  
 Giannone P., 191, 197-200, 205, 462, 470.  
 Giarrizzo G., 94, 466.  
 Gierke, O. von, 29, 256, 294, 296, 345 s., 349, 365, 428.  
 Gigas E., 182.  
 Gilbert F., 122.  
 Giolitti A., 29.  
 Giorgetti G., 475.  
 Giovanni Federico di Brunswick-Lüneburg, 169, 173.  
 Giubilato M., 187.  
 Giudici G., 510.  
 Giuliani, A. de, 103 s., 159.  
 Giulini A., 107.  
 Giuseppe II, imperatore, 2, 35, 39 s., 73, 98, 100-8, 154, 198, 209-11, 233, 256, 323, 326 s., 373, 388, 423, 432 s., 464, 473, 499, 503-6, 508, 515, 518, 521.  
 Gooch G. P., 22, 391.  
 Goodwin A., 1 s.  
 Gorani G., 95-9, 213, 225, 242.  
 Gori G., 248.  
 Goubert P., 28.  
 Gough J. W., 29, 271, 354, 431.  
 Goyard-Fabre S., 118 s., 246.  
 Gravina G., 469.  
 Gregory T., 257.  
 Greppi E., 107.  
 Griewank K., 160, 269, 291, 406.  
 Grimaldi C., 470.  
 Grimsley R., 248.  
 Grivel G., 155.  
 Grossmann W., 318.  
 Grozio U., 120, 123, 125 ss., 130, 135, 194, 298, 304, 306 s., 331, 333, 337, 349, 360, 372, 416, 439, 458, 467, 469 s., 485, 490.  
 Grua G., 167 s., 172 s., 344 s., 347 s.  
 Guderzo G., 515.  
 Guerci L., 47, 73, 77, 438, 459.  
 Guerra A., 183.  
 Guerrini P., 515.  
 Gurvitch G., 49, 365, 490.  
 Gusdorf G., 12, 18, 28, 37, 49, 55, 113, 233, 260, 377, 387, 389.  
 Gussago G. J., 505.  
 Gustavo III, re di Svezia, 2, 236.  
 Habermas J., 42, 44, 455.  
 Häberlin K. F., 235.  
 Haller, C. L. von, 264.  
 Hamilton A., 418.  
 Hammerstein N., 169, 171, 233, 256, 293.  
 Harris G. L., 17.  
 Hartung F., 3, 6 s., 13, 17, 22, 33, 37, 40, 273.  
 Hartweg F., 196.  
 Hassinger H., 17.  
 Hazard P., 3, 9, 19, 23, 46, 175, 202, 215, 261.  
 Heeren A. H. L., 93, 110, 135.  
 Hegel G. W. F., 316 s., 410-2.  
 Heineccius Joh. G., *vedi* Heinecke Joh. G.  
 Heinecke Joh. G., 208.  
 Helvétius C.-A., 99, 246, 249 s., 271, 401.  
 Herder J. G., 300, 402.  
 Herr R., 326 s.  
 Hersche P., 504.  
 Hertzberg, E.-F. von, 135-6, 153-4, 428-429.  
 Herzan, F. von, 211.  
 Hill C., 282.  
 Hinrichs C., 179.  
 Hintze O., 16 s., 37, 39, 391 s., 399.  
 Hobbes Th., 23, 30, 35, 63-4, 66, 111 s., 126, 165, 183, 185 s., 192, 194, 203, 231, 244, 257, 262, 268, 276, 280-292, 294, 299, 304 ss., 312 s., 324, 337, 344 s., 347, 410, 439, 465, 490, 494, 509 s.  
 Hölzle E., 32 s.  
 Hoffmann S., 122, 131.  
 Holbach, P.-H. Thiry d', 5, 75, 86, 90, 99, 127, 137, 142 s., 152, 210, 220, 241, 246, 249 s., 262, 268, 405, 437.  
 Holldack H., 7.  
 Hontheim, J. N. von, 506.  
 Hubatsch W., 17.  
 Hubert R., 27, 55.

- Hubner M., 130.  
 Hugo G., 427.  
 Humboldt, W. von, 236.  
 Hume D., 45, 70-2, 111, 121, 133-4, 247, 429.  
  
 Illuminati A., 185, 438.  
 Imbruglia G., 250.  
 Intieri B., 497.  
 Isnardi Parente M., 62.  
 Israel F. L., 141.  
  
 Janet P., 344.  
 Jarry E., 506.  
 Jaucourt, L. de, 55, 153, 248, 416.  
 Jedin H., 506.  
 Jemolo A. C., 468, 502, 505, 507, 518.  
 Johnson J. T., 123.  
 Johnson N. R., 81.  
 Jonard N., 153.  
 Jurieu P., 195, 276.  
 Just L., 17, 33.  
 Justi, J. H. G. von, 138, 143-4, 152 s., 378, 382 ss., 430.  
  
 Kaeber E., 132.  
 Kamen H., 307, 323.  
 Kamlah W., 17.  
 Kann R. A., 380.  
 Kant I., 19, 48, 118, 120, 137, 143, 182-9, 268, 399, 425.  
 Kaser K., 9.  
 Kaunitz-Rietberg, W. A. von, 2, 505, 518.  
 Kelsen H., 253.  
 Kern F., 22.  
 King J. E., 112.  
 King P., 35, 283.  
 Klengenstein G., 40, 234, 327, 477.  
 Klinger F. M., 426.  
 Klopp O., 167.  
 Knigge, A. von, 372-4.  
 Koebner R., 13.  
 Köpeczi B., 14.  
 Koselleck R., 3, 12, 27, 33, 43, 188, 257, 264, 280, 292, 372, 416, 434, 447, 455 s.  
 Koser R., 17, 37.  
 Kovács E., 504.  
 Krieger L., 2 s., 7, 13 s., 20, 111, 293, 295, 316, 319, 323, 325 s., 428, 430, 433.  
 Kubota A., 449.  
  
 Laboulaye E., 393.  
 Labrousse Elisabeth, 203.  
 Labrousse Ernest, 55.  
 La Chalotais, L.-R. Caradeuc de, 209, 224-6.  
 Lacour-Gayet G., 66.  
 Ladd E. C. jr., 250.  
 La Harpe, J.-F. Delharpe, *detto* de, 74.  
 Lamennais, F. R. de, 264.  
 La Mettrie, J. O. de, 250.  
 Lampredi G. M., 125 s., 132 s., 151 s., 372, 474.  
 Landi L., 246.  
 Landucci S., 246, 301.  
 Lange C. L., 119, 133.  
 Lapradelle, A. de, 135.  
 Laski H. J., 435.  
 Lassudrie-Duchêne G., 122.  
 Lecaldano E., 71.  
 Lecercle J. L., 138.  
 Lecler J., 323.  
 Le Clerc J., 195.  
 Lefebvre G., 7, 17, 38, 40.  
 Lefort C., 414.  
 Le Gendre de S. Aubin G.-Ch., 81, 83-84, 158-9, 278.  
 Leibniz G. W., 119, 167-175, 181, 204, 233, 235, 308, 332 s., 335, 344-8, 349, 352, 369, 410, 490.  
 Lemarchand G., 117.  
 Le Mercier de la Rivière P.-P., 61, 90-93, 150, 237-42, 278-9, 436, 440-4, 446-8, 450-6, 459.  
 Lenoble R., 113.  
 Leone X, papa, 203.  
 Leopoldo II, imperatore, 2, 103-4, 327, 423, 474-6, 503, 506, 508, 521.  
 Le Roy G., 114.  
 Leśnodorski B., 161, 223, 234.  
 Leso E., 125.  
 Lessing G. E., 3, 9, 19, 32, 46, 261, 349 s., 358, 367, 426, 430.  
 Lessona M., 435.  
 Le Trosne G.-F., 150, 436, 457.  
 Lévi-Strauss C., 297.  
 Levy-Bruhl L., 333, 410.  
 Lezius F., 318.  
 Lhéritier M., 10, 11, 23, 37.  
 Liebel H., 7, 17.  
 Lindsay J. O., 2, 377.  
 Linguet S.-N.-H., 73-5, 86, 101, 158, 445-6, 458.  
 Link C., 256.

- Livet G., 15, 21, 128, 131.  
 Livio Tito, 200.  
 Locke J., 44, 67, 70, 193, 195, 202, 231, 245, 249, 254, 270, 306 s., 313, 318 s., 323, 329, 334, 337, 341 s., 356, 439, 446, 469.  
 Longo A., 523.  
 Lortholary A., 2, 21, 45, 89.  
 Lossky A., 132.  
 Lousse E., 17.  
 Lubasz H., 17.  
 Luig K., 174.  
 Luigi XI, re di Francia, 79 s.  
 Luigi XII, re di Francia, 37.  
 Luigi XIII, re di Francia, 37, 39.  
 Luigi XIV, re di Francia, *detto* il Re Sole, 22, 37, 41, 67 ss., 79, 81, 86, 120 s., 132, 134, 139 ss., 150, 170, 196 s., 202, 250, 273 s., 277, 317, 390, 392, 396, 429, 508.  
 Luigi XV, re di Francia, 37.  
 Luigi XVI, re di Francia, 433 s.  
 Luigi di Borbone, duca di Borgogna, 124.  
 Lutz H., 234, 327.  
 Luzac E., 371.  
 Maass F., 504 s., 518.  
 Mably, G. Bonnot de, 5, 61, 77, 138, 141, 151, 246, 437 s., 501.  
 Maccoby S., 144.  
 Machiavelli N., 7, 21, 47, 74, 89, 99, 123, 134, 215, 244, 261, 337, 391, 399, 404, 414 ss., 446, 463.  
 Macpherson C. B., 282.  
 Maffey A., 6, 86, 435 s., 447.  
 Magli P. A., 487.  
 Maistre, J. de, 264.  
 Malebranche, N. de, 67 s., 113, 247-9, 278, 449-50.  
 Mamachi T. M., 487.  
 Mandeville, B. de, 340.  
 Mandrou R., 4, 9, 117.  
 Mantese G., 505, 515.  
 Marco Aurelio, imperatore, 76, 419.  
 Margiotta Broglio F., 502 s.  
 Maria Teresa d'Asburgo, imperatrice, 2, 40, 108, 153, 381, 388, 464, 473 s., 503, 508, 515, 521.  
 Marini G., 427.  
 Marino L., 111, 133, 135, 426, 430.  
 Marongiu A., 12, 17, 37.  
 Martens G.-F., 132 s.  
 Marti M., 122.  
 Martinelli A., 39.  
 Martini C. A., 327, 423, 476, 505.  
 Marx K., 32 s., 186, 289, 308.  
 Mascovius Joh., 65, 297.  
 Masson A., 8, 57, 111, 246.  
 Mastellone S., 33, 126, 469 s.  
 Mathieu V., 19, 167, 183, 344.  
 Mathiez A., 119, 448.  
 Matteucci N., 6, 16 ss., 44, 78.  
 Maupertuis, Moreau P.-L. de, 206.  
 Mauzi R., 12, 298, 408.  
 May L.-Ph., 7, 436, 449.  
 Mayer-Tasch P. C., 281, 288.  
 Mazzetti R., 505.  
 McClelland C. E., 233.  
 Medick H., 306 ss.  
 Meinecke F., 3, 7, 37, 122, 129 s., 132, 148, 215 s., 295, 316, 399, 412.  
 Meiners C., 217.  
 Mendelssohn M., 120.  
 Menozzi D., 518.  
 Menzel A., 327.  
 Mercier L.-S., 222.  
 Merker N., 32, 184, 349 s., 367, 372 ss., 426, 430.  
 Merlat E., 66.  
 Merle M., 119.  
 Metz H. W., 6.  
 Meylan Ph., 190.  
 Micheli G., 192.  
 Miegge G., 283.  
 Miglio B., 439.  
 Miglio G., 152, 377, 382, 384.  
 Minerbi M., 73, 100.  
 Mirabeau, G.-H. de Riqueti de, 424, 436.  
 Mirabeau, V. de Riqueti de, 437 s., 449, 452, 523.  
 Mirri M., 475.  
 Mistretta M., 71.  
 Misul M., 72, 134.  
 Mittner L., 391, 401.  
 Mocchetti F., 141.  
 Molino J., 68.  
 Molnar E., 37 ss.  
 Mommsen W., 17.  
 Montaigne, M. de, 257 s., 300, 409.  
 Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de, 3, 7-9, 19, 44 ss., 54-8, 60 s., 68, 70, 74 s., 77 s., 81, 86 ss., 93, 97, 99, 111, 118 s., 123, 126 s., 142, 148-9, 153, 163, 200, 203, 231, 245 ss., 261

- ss., 360, 401, 426, 429, 437, 440,  
 444 ss., 449, 464, 486, 489 s., 501,  
 508.
- Monzambano, Severinus de (pseudoni-  
 mo di Pufendorf), 295, 345 s.
- Morandi C., 9, 132, 330.
- Moravia S., 27.
- Morazé C., 21, 40, 433.
- Morel H., 78.
- Morelly, abate, 51.
- Morgenthau H. J., 131.
- Mori M., 123.
- Mori R., 474 s.
- Mornet D., 232, 402.
- Moro R., 436.
- Morra U., 86.
- Mousnier R., 6, 37, 40, 55, 68, 195,  
 272.
- Mozzi L., 213 s.
- Müller W., 171.
- Mugnier-Pollet L., 166.
- Muratori L. A., 99, 125, 153, 272, 424,  
 460 s., 476-87, 491, 497 s., 520.
- Musi A., 17, 379.
- Naert E., 167, 344, 347 s.
- Natali G., 125.
- Naville P., 250.
- Necker J., 429, 434.
- Negrelli G., 159.
- Negri G., 418.
- Neri P., 423, 475.
- Neumann F., 17, 253.
- Neveux J. B., 346.
- Nicastro O., 289.
- Nicole P., 278, 508.
- Nicolini F., 467.
- Niedermann J., 300.
- Nippold O., 353, 394.
- Nobile Ventura A., 374, 386.
- Noland A., 169.
- Noodt G., 191, 195.
- Novicki G. A., 234.
- Nys E., 132.
- O' Brien C. H., 327, 518.
- Oestreich G., 6, 17, 33-6, 318.
- Ogris W., 107.
- Olivecrona K., 306, 312.
- Orléans, Luigi Filippo d', 79.
- Ortolan E., 132.
- Osterloh K.-H., 380.
- Othmer S. C., 190, 193.
- Otto H., 13.
- Pacchi A., 287.
- Pacchiani C., 166.
- Paci R., 125.
- Padover S. K., 40, 105-6, 211, 233, 433,  
 505.
- Pagnini G., 475.
- Palladini F., 325, 346.
- Palmieri V., 510.
- Panella A., 414.
- Paoletti F., 475.
- Pappas J., 263.
- Paradisi B., 107.
- Pareyson L., 270.
- Parola G., 135.
- Parrington V. L., 326.
- Parry G., 379, 431.
- Pascal B., 272, 511.
- Passerin d'Entrèves A., 260, 281, 283.
- Passerin d'Entrèves E., 502, 506 s., 509.
- Pattaro E., 312, 486.
- Pecorella C., 485.
- Pecquet A., 61, 125, 140, 146, 149.
- Pedante V., 506.
- Pélisson P., 170, 172.
- Pepi A., 372.
- Perkins M. L., 119 s., 122.
- Peroni B., 515.
- Petronio U., 473.
- Piano Mortari V., 474.
- Pietro Leopoldo, granduca di Toscana,  
*vedi* Leopoldo II, imperatore.
- Pietro I, zar di Russia, *detto* il Gran-  
 de, 326.
- Pilati C. A., 204 s., 424, 462, 523.
- Pillinini G., 132.
- Piovani P., 26, 253, 265.
- Pirenne H., 23.
- Pirot, abate, 172.
- Pistone S., 130.
- Plamenatz J., 272.
- Plard H., 373.
- Platone, 98, 490.
- Plonger B., 503, 510.
- Pocar E., 111.
- Poggi S., 185.
- Poggi V., 389.
- Pombal, S. J. de, 2.
- Pomeau R., 121, 248.
- Pothier R.-J., 423.
- Prandi A., 213.

- Préclin E., 506.  
 Prélot M., 12, 436.  
 Procacci G., 414.  
 Pufendorf S., 35, 63-6, 71 s., 123, 126, 130, 147, 174, 177, 181 s., 190 ss., 197, 208, 231, 236, 248, 255, 258 ss., 268, 271, 276, 280, 291, 292-346, 352, 354 s., 358, 360, 364, 372, 384, 388, 391, 410, 416, 439, 458, 468, 470, 485, 491, 523.  
 Pujati G. M., 510.  
  
 Quazza G., 132.  
 Quesnay F., 87, 92, 246, 436, 439, 441-5, 447, 449 s., 452 s.  
 Quesnel P., 508.  
 Quondam A., 470.  
  
 Rabe H., 318.  
 Radetti G., 166.  
 Radicati di Passerano A., 197-8, 462.  
 Raimondi E., 169.  
 Ramsay, A.-M. de, 68, 70, 82.  
 Ranke, L. von, 37, 130, 148.  
 Raumer, K. von, 17, 119.  
 Raymond M., 122.  
 Réal de Curban, G. de, 59-60, 124, 127, 209, 265-6, 416.  
 Rebuffa G., 381, 436.  
 Reck A. J., 325.  
 Reinalter H., 160, 406.  
 Renouvin P., 132.  
 Rezzonico, C. C. della Torre di, 141, 471.  
 Ricci, S. de', 506, 510.  
 Richardson O. H., 317.  
 Richelieu, A.-J. du Plessis de, 129, 258, 269.  
 Richet D., 14, 22, 78.  
 Ricuperati G., 3, 18, 78, 81, 121, 125, 191, 197, 199 s., 202 s., 234, 460, 462, 470 s., 476, 481.  
 Riegger, P. J. von, 506.  
 Rigatti M., 205.  
 Rihs Ch., 51.  
 Ritter G., 17, 391, 401.  
 Ritter G. A., 272.  
 Robinet A., 248 s.  
 Robinet J.-B.-R., 58, 60, 64, 112, 146.  
 Rodis-Lewis G., 249.  
 Rodolico N., 506.  
 Roeck B., 235, 362.  
 Röd W., 112, 167, 293, 350.  
  
 Roggerone G. A., 122, 250.  
 Rollin Ch., 81.  
 Romani M. A., 432, 434.  
 Romano S., 504.  
 Rommel C., 167.  
 Ronchetti E., 71.  
 Rosa M., 463 s., 474, 477, 502 s., 506, 510, 518.  
 Roscher W., 37.  
 Rosenberg H., 181, 379, 406.  
 Rossi P., 214.  
 Rosso C., 87, 89.  
 Rota Ghibaudi S., 463.  
 Rotelli E., 6, 17, 32, 107, 272, 295, 391, 474.  
 Rothkrug L., 79.  
 Rotta S., 68, 70, 78, 125, 148, 203, 464, 470, 508.  
 Rousseau J.-J., 5, 47, 61, 67, 118 s., 121 s., 142, 144, 148, 150, 153, 165, 187, 193 s., 222, 231, 245 s., 248, 297, 310, 326, 331, 360, 371, 402, 437 s., 446, 462 s., 469, 486, 501.  
 Rüping H., 176.  
 Ruffini F., 177, 191, 200, 323, 339, 506, 517 s.  
 Ruysen Th., 119, 133, 353, 402, 456.  
  
 Sabine G., 12.  
 Saint-Lambert, J.-F. de, 262.  
 Saint-Pierre, Ch.-I. Castel de, 118 s., 121 s., 138 s., 140, 142, 419.  
 Saitta A., 119, 135, 148.  
 Sala Di Felice E., 106.  
 Salvatorelli L., 199, 461, 481 ss., 507.  
 Salvestrini A., 474.  
 Sanchez Agesta L., 13.  
 Sanna G., 317.  
 Santucci A., 18.  
 Sarrailh J., 326.  
 Sartori G., 6.  
 Savage P.-P., 391.  
 Say J.-B., 439.  
 Scaduto F., 474.  
 Schieder Th., 392.  
 Schiera P., 6, 16 s., 30, 32, 40, 144, 181, 272, 295, 366, 377 s., 380, 383, 392, 427.  
 Schlereth T. J., 121.  
 Schlözer, A. L. von, 93, 111, 430-1.  
 Schmidt R., 37.  
 Schmidt-Biggemann W., 235.  
 Schmitt C., 112, 156, 316.

- Schneider G., 257.  
 Schneider H.-P., 167, 174, 345.  
 Schneiders W., 174 s., 334.  
 Schnur R., 6, 112, 129, 174, 257, 280,  
 292, 337, 345.  
 Schubart C. F. D., 426.  
 Schuhl P.-M., 449.  
 Schumpeter J. A., 305.  
 Sciacca M. F., 179.  
 Scinà D., 372.  
 Scribano M. E., 340.  
 Seckendorff, V. L. von, 378.  
 Sée H., 68, 203, 273, 434.  
 Sella D., 474.  
 Serini P., 511.  
 Sestan E., 86, 135, 148, 216, 411.  
 Signorile C., 166.  
 Sieyès E.-J., 33.  
 Silberner E., 119, 375, 457.  
 Skalweit S., 17, 305.  
 Skaskin S. D., 40.  
 Small A. W., 181, 377.  
 Smith A., 306 s., 429, 435.  
 Soboul A., 117, 401.  
 Solari G., 17, 19, 165, 167, 174, 331,  
 335, 343, 360, 423, 425.  
 Sommer L., 378.  
 Sonnenfels, J. von, 234, 242, 378, 380-  
 383, 385-8.  
 Sorel A., 9, 21, 117.  
 Souleyman E. V., 119.  
 Spedalieri N., 509 s.  
 Spener P. J., 323.  
 Sperges, G. di, 505.  
 Spini G., 192.  
 Spink J. V., 257.  
 Spinoza B., 164-7, 191, 202, 329.  
 Spittler L. T., 386.  
 Stadelmann R., 32.  
 Stanislaw Augusto Poniatowski, re di  
 Polonia, 2.  
 Stolleis M., 167, 174, 184, 256, 293,  
 349.  
 Stone L., 233.  
 Stourzh G., 234, 327.  
 Strakosch H. E., 423.  
 Strauss L., 281, 287.  
 Stricklen C. G., 249.  
 Strube de Piermont F.-H., 87-9, 93.  
 Struensee J. F., 2.  
 Sturmberger H., 272, 504.  
 Suarez F., 313.  
 Suppa S., 470.  
 Svarez C. G., 377.  
 Szabo F. A. J., 504.  
 Szeftel M., 326.  
 Talmon J. L., 250, 282.  
 Tamburini P., 327, 505-24.  
 Tanucci B., 2, 423.  
 Tapié V., 433.  
 Tarchetti A., 510.  
 Tarello G., 27, 56, 208, 246, 293, 340,  
 372, 422 s.  
 Tavanti A., 475.  
 Taveneaux R., 511.  
 Terrasson A., 191.  
 Tessitore F., 130, 236.  
 Thieme H., 176, 191, 196, 318, 325,  
 349, 394.  
 Thomann M., 349, 354, 360, 371 s.  
 Thomas K., 282.  
 Thomasius C., 87, 174-182, 193, 204 s.,  
 208, 232 s., 235, 260, 268, 280, 323,  
 329, 331-46, 352, 354, 358, 360, 366,  
 384, 389, 391.  
 Thompson C. A. H., 6.  
 Thuau E., 129, 258.  
 Tito, imperatore, 76.  
 Tocanne B., 273, 278.  
 Tocci M. A., 500.  
 Tocqueville, A.-Ch.-H. de, 43, 435.  
 Toland J., 191.  
 Tonnelat E., 301.  
 Torcellan G., 94.  
 Tortarolo E., 90.  
 Touchard J., 12.  
 Toynbee A., 141.  
 Traiano, imperatore, 76.  
 Traniello F., 502, 509.  
 Trautmansdorf, T. von, 511, 517.  
 Treitschke, H. von, 37.  
 Trevor-Roper H. R., 192, 323.  
 Troeltsch E., 5.  
 Trousson R., 51 s.  
 Truchet J., 66, 273.  
 Turgot R.-J., 225, 433 s., 437, 439 s.,  
 445, 447, 450, 456.  
 Turner S., 233, 235.  
 Turretini G. A., 192.  
 Uricchio M., 505.  
 Valentini F., 183.  
 Valera G., 93, 217, 430.  
 Valjavec F., 25, 256, 349, 504.

- Valletta G., 469 s.  
 Valsecchi F., 2, 37, 433, 460, 473, 505.  
 Van Espen Z., 506.  
 Van Swieten G., 211, 505.  
 Varillas, A. de, 329.  
 Vasoli C., 168.  
 Vasquez G., 313.  
 Vattel, E. de, 123, 134-5, 153, 191, 353, 371, 400, 416, 439.  
 Vaucher P., 13.  
 Venturi F., 2, 7 s., 12, 18, 27, 47, 73, 94 s., 104, 125, 153, 159, 192, 197, 205, 214, 220, 300, 424, 461, 475, 477, 487, 491, 497, 499 s., 502, 523.  
 Verhaegen P., 102.  
 Verri A., 107.  
 Verri P., 99, 105-8, 152, 424.  
 Vetrani A., 487.  
 Viano C. A., 44, 99, 318.  
 Vico G. B., 465-7, 469 s.  
 Vidal E., 470.  
 Vidari G., 19, 183.  
 Vigezzi B., 197, 199 s.  
 Villari L., 497.  
 Vinay V., 192.  
 Viola F., 282.  
 Visconti A., 515.  
 Vismara Chiappa P., 516.  
 Vittorio Amedeo II, re di Sardegna, 198.  
 Vlachos G., 183.  
 Voltaire, F.-M. Arouet, *detto*, 7, 12, 14, 54, 69, 73, 81, 84-6, 99, 119 ss., 123, 134, 139, 192, 200, 202, 205, 212, 214 s., 248 ss., 256 s., 329, 373, 390 s., 401 s., 406, 414, 446.  
 Voltelini, H. von, 327, 349.  
 Voss J., 256.  
 Vossler O., 148.  
 Waddicor M. H., 246.  
 Walder E., 103, 399.  
 Waltz K. N., 131.  
 Wandruszka A., 474 ss., 506.  
 Warrender H., 281, 288 s.  
 Weber M., 23, 37, 304.  
 Wehler H.-U., 316, 430.  
 Weishaupt A., 372.  
 Welzel H., 293, 297, 313, 325, 333.  
 Weulersse G., 5, 434, 436, 439, 443, 449, 451 s.  
 Wheaton H., 132, 146.  
 Wiener P. P., 169.  
 Wight M., 131.  
 Wilson A. M., 49.  
 Wilson C. H., 376 s.  
 Wines R., 38.  
 Windenberger J.-L., 122.  
 Winter E., 169, 504.  
 Wirz Ch., 121.  
 Wise J., 325.  
 Wittram R., 17.  
 Wolf E., 174 s., 293, 334 s.  
 Wolff C., 29, 35, 72, 97, 111, 175, 232 s., 235, 248, 255, 259, 268, 280, 327, 331 s., 341, 348-374, 384, 391, 394, 470, 490.  
 Wundt M., 334.  
 Wytrzens G., 13.  
 Yardeni M., 195.  
 Zambelli P., 470, 487.  
 Zeller G., 132, 141.  
 Zincke G. H., 378-380, 383.  
 Zingale A., 510.  
 Zlabinger E., 477.  
 Zoia A., 388.  
 Zola G., 327, 505-6, 509-11, 514-5.  
 Zoli S., 86.  
 Zoroastro, 212.  
 Zovatto P., 503.

**Stampato presso la Tipografia  
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza**