



Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni

Numero 5 - 2013

FABIO BENTIVOGLIO
L'idea di giustizia in Platone

ROSA RITA MARCHESE
Quasi quidam ornatus vitae. Il decorum nel de officiis di Cicerone

LORENZO PASSARINI
Natura umana e propensione al servilismo politico
in Étienne de La Boétie

MIRIAM BERTOLINI
L'Île des esclaves. Sofferenza e potere come esperienze trasformative

MASSIMILIANO BRAVI
Leggi civili e leggi politiche nell'evoluzione giuridica
della monarchia francese secondo Montesquieu

JEAN-PATRICE COURTOIS
Economia politica dello spettacolo nella *Lettre à d'Alembert*

GIANMARIA ZAMAGNI
Portare Aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica
di C. Schmitt

PAOLO ROMEO
Norberto Bobbio e il futuro della democrazia

MARIA PANETTA
Montesquieu, ovvero dello stupore. Alcune considerazioni
a partire da *Studi di storia della cultura* (2013)

GIULIA BEZZI
Je parcours la Terre. Un cammino con Montesquieu

montesquieu.it

Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni



Montesquieu.it

Rivista elettronica annuale del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna

<http://www.montesquieu.it>

Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni

Direttore scientifico - Domenico Felice

Direttore responsabile - Andrea Severi

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

Consiglio scientifico

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

Webmaster - Gilio Cambi

Responsabile comunicazione - Marco Pizzica

Montesquieu.it is a Peer-reviewed International Journal available online

Sede della rivista

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

e-mail: domenico.felice@unibo.it

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

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

Volume pubblicato con il contributo dell'Università di Bologna

ISBN 978-88-491-3767-5

ISSN 2037-5115

© CLUEB

Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

40126 Bologna - Via Marsala 31

Tel. 051 220736 - Fax 051 237758

www.clueb.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2013

da Studio Rabbi Bologna



Indice

- 1 FABIO BENTIVOGLIO
L'idea di giustizia in Platone
- 37 ROSA RITA MARCHESE
Quasi quidam ornatus vitae. Il *decorum* nel *de officiis* di Cicerone
- 59 LORENZO PASSARINI
Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie
- 87 MIRIAM BERTOLINI
L'Île des esclaves. Sofferenza e potere come esperienze trasformative
- 97 MASSIMILIANO BRAVI
Leggi civili e leggi politiche nell'evoluzione giuridica della monarchia francese secondo Montesquieu
- 157 JEAN-PATRICE COURTOIS
Economia politica dello spettacolo nella *Lettre à d'Alembert*
- 191 GIANMARIA ZAMAGNI
Portare Aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt
- 219 PAOLO ROMEO
Norberto Bobbio e il futuro della democrazia
- 229 MARIA PANETTA
Montesquieu, ovvero dello stupore. Alcune considerazioni a partire da *Studi di storia della cultura* (2013)
- 233 GIULIA BEZZI
Je parcours la Terre. Un cammino con Montesquieu

L'idea di giustizia in Platone

di Fabio Bentivoglio*

The idea of justice is the center of gravity of Plato's philosophy. To define the concept of justice also means defining the necessary and universal human condition that society must honor to keep in balance. The paper proposes a reconstruction of the route of Platonic thought that only in the Dialogues of maturity – particularly in the Parmenides – takes the accomplished philosophical form, that is, the logical-dialectical form. Finally, the paper would like to point out whether the outcome of Platonic reflection about the idea of the Good and Justice may still be relevant in order to interpret the “core” of the epochal crisis of the contemporary world.

Keywords: *Plato, Justice, Good, Parmenides, World Crisis*

Il tema della giustizia è il centro di gravità della filosofia di Platone. Più precisamente: l'idea di giustizia e l'idea di Bene nella concezione di Platone sono inseparabili poiché la giustizia è il configurarsi delle cose in un ordine globale tale da rispecchiare il Bene. Non si può dunque affrontare il tema della giustizia senza incrociare l'idea del Bene. Né è possibile rispondere in formula breve e comprensibile alla domanda “che cosa è il Bene?”: per Platone, come vedremo, questa risposta può essere elaborata soltanto da un pensiero in grado di porsi esclu-

* Fabio Bentivoglio insegna storia e filosofia presso il Liceo scientifico “Ulisse Dini” di Pisa. Ha pubblicato con Massimo Bontempelli un manuale di filosofia per i Licei *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, 3 voll., Milano, Trevisini, 1992 e un saggio sul pensiero dialettico antico *Percorsi di verità della dialettica antica*, Milazzo, Spes, 1996; con Cristiana Vettori, *Le radici della memoria*, corso di storia antica e medioevale per il biennio dei Licei, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1998. Con la CRT, Pistoia, ha dato alle stampe: *Giustizia, conoscenza e felicità*, 1998, un percorso di lettura della *Repubblica* di Platone; *Aristotele. Metafisica. Scienza, Natura e destino dell'uomo*, 2002, un percorso di lettura della *Metafisica* di Aristotele. Sul tema della riforma della scuola: *Il disagio dell'inciviltà. Un insegnante nella scuola dell'autonomia*, CRT, 2000. Con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha pubblicato (con Massimo Bontempelli) il manuale di filosofia in tre volumi *Il tempo della filosofia*, Napoli, 2011-2012.

sivamente sul piano delle pure nozioni logiche, recidendo qualsiasi legame con elementi tratti dall'evidenza percettiva e dall'esperienza sensibile. Per maturare questa capacità il pensiero deve essere educato attraverso una "via lunga e difficile". La ragione di una così alta difficoltà è insita nell'oggetto stesso della ricerca. Scrive Platone: «[...] il campo della somma scienza è l'idea del Bene, in virtù della quale la giustizia e le altre virtù diventano benefiche» (*Repubblica*, VI 504 a). Vero filosofo è soltanto chi si addentra e conosce l'essenza del Bene (*Repubblica* VII 534b-d).

Inoltrandoci dunque nella concezione platonica della giustizia-Bene non affrontiamo *una* questione importante, ma *la questione* strategica su cui poggia l'intero impianto della filosofia di Platone.

1. *La teoria delle idee*

Il primo passo da compiere per intraprendere la "via lunga e difficile" è di comprendere che il pensiero nella sua attività conoscitiva si riferisce, almeno implicitamente, a preesistenti nozioni logiche di valore universale ed eterno. Preesistenti in senso condizionale e logico, non cronologico. Platone lo spiega nel *Fedone* (XIX, 74-75). Si prenda ad esempio un semplice atto conoscitivo come l'osservare due statue eguali (l'esempio è nostro). La nozione di "eguale" sembra esser tratta dalla percezione sensibile delle due statue. Le due statue, però, come qualsiasi altro ente sensibile, non possono essere perfettamente eguali, se non altro perché sono due e occupano luoghi diversi. Si potrebbe dire allora che sono quasi eguali, ma il "quasi" è tale solo in confronto all'eguale. La condizione logica per conoscere due statue come eguali è fare riferimento all'idea di eguaglianza: possiamo cioè comprendere il significato dell'eguaglianza a condizione di possedere l'idea di eguale in sé, inerente alla sfera intellegibile e non sensibile. Il significato dell'idea di eguaglianza è permanente, e perciò non varia in relazione ai dati empirici cui è riferito: sia che si parli di statue, alberi o persone il predicato "eguale" mantiene sempre lo stesso significato. Se dunque il pensiero non concepisse la nozione di eguaglianza come eguaglianza in sé, indipendentemente dai dati percettivi, non vi sarebbero cose da poter essere conosciute come eguali, né il linguaggio potrebbe assolvere la sua funzione di consentire la comunicazione tra soggetti pensanti, perché tale

funzione è possibile a condizione che il linguaggio si fondi su un'invarianza di strutture logiche (le idee), pur nella variabilità dei soggetti cui sono riferite.

Ogni significato che assolve il ruolo di predicato immutabile nel linguaggio razionale umano tale da costituire una nozione logica di valore universale ed eterno, è un'*idea*. In formula: l'*idea* (*éidos*) è l'universale intellegibile in sé reale. È *universale* perché valido in tutti i possibili e infiniti casi dell'esperienza: l'*idea* di triangolo (poligono con tre lati e tre angoli) è valida per tutti i casi particolari (non ci può essere triangolo se non con tre lati e tre angoli). È *intellegibile* perché l'*éidos* ha natura puramente logica per cui è oggetto di una visione della mente, quindi intellettuale; non avendo realtà spaziale, quindi materiale, non è percepibile con i sensi. È *in sé reale* nel senso che l'*idea* ha una realtà propria, ha un permanere sempre uguale a sé indipendentemente dalle cose empiriche che la rappresentano (l'*idea* è *una*, a fronte della *molteplicità* dei casi particolari), è valida sempre, è cioè indipendente dal tempo.

Poiché *permanenza* e *unità* sono i predicati necessari del termine *realtà*, ecco che l'*idea* è *reale* nell'accezione compiuta del termine.

2. Il significato del termine *realtà* nell'accezione platonica

Poiché nel linguaggio comune la parola *realtà* rimanda per lo più alla sola dimensione dell'esperienza sensibile e ai dati che ci provengono da essa, a fronte di una teoria che afferma la realtà delle idee, il rischio è di immaginarsi l'*idea* quasi fosse una cosa. Diversamente dal senso comune, però, quando Platone parla di *realtà* fa riferimento a quattro distinti livelli di realtà che si differenziano in base al loro grado di *permanenza* e *unità*: quanto più di un ente sono predicabili *permanenza* e *unità* tanto più quell'ente è *reale*. Un primo livello di realtà, il più evanescente, è quello concernente le cose sensibili immerse in un perpetuo flusso di mutamento. Un secondo livello è quello degli enti matematici (numeri e figure geometriche) che in virtù della loro natura intellegibile hanno un grado di permanenza e unità superiore a quello degli enti sensibili. Un terzo livello di realtà è quello delle idee, comprensivo oltre che delle idee proprie della sfera matematica anche delle idee che ineriscono la sfera etica. Mentre i pitagorici concepivano l'*éidos* solo con

riferimento alla sfera matematica, Platone lo concepisce anche nella sfera etica, quindi come definizione generale della giustizia, virtù, coraggio, bellezza ecc.

Le idee rappresentano l'essere in senso proprio: rispetto alle corrispondenti forme empiriche le idee realizzano il massimo grado di unità. L'idea di giustizia è una per infiniti che siano gli esempi particolari di atti giusti, proprio come l'idea di triangolo è una per quanto infiniti siano i triangoli particolari.

Il quarto livello di realtà, il più compiuto e di massima astrazione è l'*Uno*, la cui nozione, come vedremo, coincide con quella del Bene ed è perciò strettamente connessa con l'idea di giustizia. L'*Uno* è una sorta di idea delle idee in cui tutte le idee si compenetrano trovando la loro verità.

3. *Lo spessore "storico-ontologico" della parola giustizia*

Il particolare statuto della parola giustizia merita qualche riflessione preliminare alla lettura dei passi platonici.

Parole come amore, morte... fanno parte del corredo biologico-ontologico dell'uomo, ed è naturale ritrovarle nelle culture di tutte le società storiche. Anche la parola giustizia (nel significato da essa evocato) attraversa la storia: il suo contenuto, però, non affonda le radici nella dimensione biologica dell'uomo, ma nel suo essere sociale, nella configurazione dei rapporti di produzione e di scambio (intesi in senso lato anche riferiti alle relazioni interpersonali) che storicamente s'instaurano tra gli uomini. Nel corso della storia la giustizia – sia nella forma assolutizzata da un Dio, che nella forma di codice normativo-culturale-ideologico consapevolmente posto dagli uomini – è stata evocata e invocata per giustificare tutto e il contrario di tutto: dai peggiori crimini consumati nei contesti di guerra, alle più brutali forme di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, dalla sacrosanta rivendicazione di diritti universali alla celebrazione della superiorità di un tipo umano sugli altri, così come, a livello individuale la giustizia è invocata per denunciare o giustificare i gesti e gli atti più disparati. "Giustizia e verità" è anche l'estrema invocazione di chi vive la sconvolgente esperienza della perdita di un figlio o di una persona cara a causa di azioni criminali, ed

esige dal profondo dell'anima che giustizia sia fatta per lenire in qualche modo un dolore incommensurabile.

Non stiamo dunque riflettendo sul significato di una parola ordinaria, ma di una parola che esprime un'istanza umana insopprimibile, quella di rappresentare le proprie azioni e di viverle in una dimensione universale che trascende la singolarità. Questa istanza non ha la sua radice in un impulso biologico-naturale come nel caso dell'amore e della sessualità, ma nell'ontologia "sociale" dell'uomo, nella dimensione della libertà che inerisce solo all'essere umano e non agli animali, pre-determinati nel loro agire dall'istinto. Non avrebbe senso parlare di giustizia o invocarla in riferimento ai comportamenti degli animali. La necessità di rappresentare come "giusto" il proprio agire e "giusta" la visione del mondo di cui ciascuno è portatore (anche l'affiliato a clan mafiosi evoca la giustizia come rispetto di precisi codici di comportamento interni ai clan), ha la sua genesi in quella struttura permanente dell'essere dell'uomo che è la sua dimensione sociale che non può prescindere dal rapporto con l'altro, sia "altro" come individuo, sia "altro" come comunità di cui ciascuno è necessariamente parte. Nel linguaggio filosofico tale dimensione universalmente costitutiva dell'essere dell'uomo si dice "trascendentale". Quello che Platone dall'alto del suo punto di osservazione filosofico vede e ci fa vedere è proprio il fatto che il significato logico della giustizia-Bene inerisce alla dimensione trascendentale (il termine, ovviamente, non compare in Platone ma è colto nella sua essenza) per cui non può essere definito, quel significato, traendone il contenuto dall'esperienza: se così facessimo ci troveremmo in una sorta di labirinto costituito da una successione molteplice di significati della giustizia privi del carattere dell'universalità in quanto storicamente determinati. A questo esito relativistico e contingente approderebbe necessariamente il pensiero non in grado di emanciparsi dalla dimensione sensibile, storica, nella quale è calato. Un pensiero che proceda calato nell'esperienza sensibile altro non può fare che "riflettere" la realtà così come la trova fuori di sé: mutata la configurazione della realtà storico-sociale entro cui è calato, a traino, cambia anche il contenuto del pensiero.

Ma il pensiero che solitamente "naviga", cioè procede nelle sue riflessioni sospinto da tutto ciò che sensibilmente appare (proprio come la nave a vela che è sospinta dal vento), si chiude alla comprensione delle possibilità delle cose non manifestate dal loro apparire. È per que-

sto che Platone nel *Fedone* (XLVII, 99d) si serve della metafora della “seconda navigazione” del pensiero. Per “seconda navigazione”, nell’antichità, si intendeva quella a remi, adottata dai marinai in caso di mancanza di vento: il pensiero, cioè, per uscire dalla bonaccia di una ragione che procede solo se mossa da una forza esterna, dovrà contare solo sulle sue risorse interne (i remi) e procedere in piena autonomia.

Facciamo ora riferimento ad alcuni passi e dialoghi platonici per intraprendere la navigazione verso l’idea della giustizia.

4. *La giustizia nel Protagora: condizione necessaria e universale per il costituirsi della comunità umana*

Nel *Protagora*, dialogo giovanile e socratico di Platone, Protagora per illustrare il suo pensiero, ricorre al mito di Prometeo. Per consentire alla specie umana di sopravvivere e difendersi dai pericoli esterni, Prometeo ruba il fuoco e le tecniche al dio olimpico Efesto e li dona agli uomini. Zeus infligge a Prometeo, reo di aver rubato a un dio olimpico, una punizione terribile: un’aquila gli divorerà periodicamente il fegato che gli ricrescerà per perpetuare la pena. Protagora integra il mito e racconta che Zeus, pur sdegnato dal gesto di Prometeo non toglie il fuoco e le tecniche agli uomini, perché anch’egli vuole salvaguardare la specie. Gli uomini, però, pur disponendo delle tecniche che consentono di dominare l’ambiente e di preservarli dai pericoli esterni, quando si riuniscono in comunità sono esposti a conflitti distruttivi a causa di interne dinamiche disgregatrici.

Zeus comprende allora che, per sopravvivere, la specie umana ha bisogno di due nuovi doni (oltre a quelli del fuoco e delle tecniche) e cioè il senso del *rispetto* di ciascun individuo per i suoi simili, e il senso di *giustizia* nella conduzione della convivenza collettiva:

Zeus, temendo per la nostra stirpe che non si estinguesse tutta, manda Ermes a portare tra gli uomini rispetto e giustizia [...]. Ermes dunque interroga Zeus in qual maniera debba dispensarle agli uomini. “Ch’io debba, come furon distribuite le arti, così distribuire anche queste? E le arti furono distribuite così: un solo che possiede la medicina basta a molti che non la possiedono. E così anche gli altri cultori d’un’arte. Devo io dunque distribuire allo stesso modo la giustizia e il rispetto tra gli uomini o distribuirla tra tutti?”.

“Tra tutti” risponde Zeus “e che tutti n’abbiano a partecipare che non potrebbero esistere le città, se ne partecipassero pochi come dell’altre arti. E poni il mio nome per legge che chi non possa partecipare di rispetto e giustizia uccidano come peste della città” (*Protagora*, XI).

Uno solo che possiede la medicina basta a molti, ma se solo pochi possedessero il senso del *rispetto* e della *giustizia* e quindi solo pochi agissero entro i limiti da essi posti, non potrebbero costituirsi né città né Stati. Ciò significa che la giustizia è una virtù, per così dire, a statuto speciale, è la condizione necessaria e universale (trascendentale) affinché possa esserci comunità umana: anche le tecniche sono necessarie, ma queste assolvono la loro funzione positiva per gli uomini purché si sviluppino all’interno di un più generale progetto di realizzazione della giustizia. Diversamente, là dove si rendano autonome e si potenzino solo in funzione di un progetto di dominio sulla natura producono lacerazioni e scompensi.

Nel *Protagora* Platone segnala come la giustizia abbia uno statuto etico sovraordinato alle altre virtù, ma trasmette ancora il suo pensiero in forma mitica. Il mito in Platone, ricordiamolo, assolve una funzione “didattica” nel senso che è un modo per esemplificare con immagini a tutti comprensibili contenuti concettuali complessi, oggetto di elaborazione filosofica. Il mito o il procedimento analogico sono utilizzati da Platone quando l’elaborazione filosofica è ancora in corso o quando l’argomento è ritenuto troppo complesso per essere trasmesso attraverso la scrittura. Come vedremo ad esempio più avanti, nella *Repubblica*, quando Glaucone chiede a Socrate di illustrare la vera natura dell’idea del Bene, Socrate risponde che in considerazione dell’estrema difficoltà dell’argomento l’unica via praticabile è ricorrere a un’analogia, quella del Sole-Bene.

Nel *Protagora* è dunque indicata una direzione di ricerca che muove dall’assunto della giustizia intesa come condizione necessaria e universale per il costituirsi della comunità umana. In cosa consista la giustizia, però, non è ancora esplicitato.

5. *La giustizia nel Gorgia: condizione necessaria per il conseguimento della felicità*

Il *Gorgia* è un dialogo di “transizione”, nel senso che segna il passaggio del pensiero di Platone dalla fase giovanile, socratica, alla fase della maturità. Socrate svolge un ruolo inedito perché non si limita a confutare le false opinioni, ma giunge a una conclusione in termini di definizione universale (esito non compatibile con il Socrate storico). D'altra parte non è un dialogo della maturità perché non ci sono cenni alla teoria delle idee, teoria elaborata da Platone nella fase matura del suo pensiero.

Nel 388 a.C., a seguito della condanna a morte di Socrate, Platone lascia Atene e intraprende un viaggio nelle terre italiche (Taranto, Locri e Siracusa) dove sopravvivono ancora governi aristocratici che si ispirano alle grandi tradizioni culturali e religiose delle acropoli, fondati sulla fusione di potere e sapere di matrice pitagorica. A Taranto, Platone entra in contatto per la prima volta con il pitagorismo stabilendo un sodalizio culturale con il matematico-pitagorico Archita, che lo emancipa dalla sua originaria impostazione solo socratica. Se nel *Protagora* si evidenzia il superiore statuto etico-sociale della giustizia rispetto alle altre virtù, nel *Gorgia* si comincia a intravedere l'articolazione logica dell'idea di giustizia sviluppata con moduli pitagorici.

Gli interlocutori di Socrate sono Gorgia, Polo e Callicle: dopo aver discusso con Gorgia sul potere della retorica, il dialogo con Polo e poi con Callicle finisce per affrontare il tema della felicità, che Socrate connette strettamente alla pratica della giustizia.

Giustizia e felicità, agli occhi di noi contemporanei, paiono inerire a sfere diverse e eterogenee l'una pubblica e sociale, l'altra individuale e privata, per cui non è ben chiaro come possano incrociarsi. Non così nella cultura greca classica che non separa mai la sfera privata da quella pubblica; la separazione della vita privata dalla dimensione politica e la separazione delle scienze dalla filosofia sarà caratteristica dell'Ellenismo, successiva e nuova fase storica della civiltà greca.

Socrate, nel corso del dialogo con Gorgia, dimostra che la retorica è una pratica di adulazione esercitata da spiriti sagaci che nulla conoscono della vera natura delle cose. Di fronte a questo giudizio così

negativo e radicale che disconosce valore alla retorica, Polo ribatte che comunque i retori dispongono di un gran potere, quello di saper convincere chiunque su qualunque argomento e ciò consente loro di ottenere quello che vogliono e quindi di essere felici, perché possono «fare ciò che pare e piace». Socrate dimostra che fare quello che ci pare non significa fare quello che vogliamo: noi vogliamo sempre il nostro bene, ma perché questo possa realizzarsi è necessario essere consapevoli delle conseguenze che il nostro agire produce sia su di noi che sugli altri, ed essere consapevoli di quali siano davvero gli scopi di vita che rappresentano un vero bene.

Il tiranno può sì agire come gli pare e piace, ma anche se può sottrarsi alla pena del carcere, paga sempre le conseguenze dei suoi atti in forma diversa: a causa del suo agire ingiusto è costretto a sospettare di tutti, a vedere ovunque complotti, a non avere amici, e quindi a non vivere da uomo felice. «Il maggiore di tutti i mali è commettere l'ingiustizia», afferma Socrate, perché praticare l'ingiustizia rompe l'equilibrio dell'anima e produce sofferenze maggiori di quelle prodotte dal dolore fisico. Espiare la pena è l'unico modo per liberare l'anima dal male dell'ingiustizia, cioè dal male peggiore, perché «il male dell'anima è il più brutto di tutti». Allora, controbatte Polo, tu preferiresti subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla? Risponde Socrate: «Io per me, non vorrei né l'una cosa né l'altra; ma se dovessi per forza commetterla o subirla, preferirei piuttosto subirla che commetterla» perché «soltanto chi è onesto e virtuoso è felice; chi è ingiusto e malvagio è un infelice».

Il dialogo prosegue con Callicle che – personaggio immaginario o reale che sia – assolve il compito di esprimere sul tema della giustizia le argomentazioni tipiche della seconda sofistica (ultimi decenni del V secolo a.C.) sostenitrice di una ideologia ispiratrice di una violenta reazione oligarchica alla democrazia.

Callicle, per ribattere alle tesi di Socrate, introduce la distinzione tra giustizia secondo la legge, ossia la *convenzione*, e giustizia secondo natura, ossia il *diritto di natura*:

A parer mio gli autori delle leggi sono i deboli, sono la maggioranza. Gli è dunque per sé e pel proprio tornaconto che costoro han fatto le leggi e distribuiscono lodi e biasimi. E nell'intento di spaventare i più forti e capaci di prevalere, e per impedire che prevalgano su loro, dicono che è cosa brutta e ingiusta voler sopraffare gli altri, e che il commettere ingiustizia consiste appunto

nel cercare di avere più degli altri [...]. Perciò, si capisce, la legge proclama ingiusto e brutto il cercare di sopraffare i più; e questo si chiama commettere ingiustizia. La natura, invece, mostra chiaro come sia giusto che il migliore abbia più del peggiore, e il più potente più di chi può meno (*Gorgia*, XXXVIII).

Secondo Callicle la verità di questa tesi trova conferma nei fatti: nel mondo animale i predatori dominano naturalmente sugli altri animali senza per questo esser giudicati ingiusti, così come nel caso dei rapporti tra le città le più potenti sottomettono naturalmente quelle più deboli. Il vero concetto di giustizia o *diritto di natura*, esige dunque che il superiore domini sull'inferiore. La giustizia di cui parla Socrate è quella secondo la legge, quindi la giustizia degli schiavi e dei deboli. Muovendo da questo presupposto, quindi, non è vero che la felicità si possa conseguire con una vita temperante nella pratica della giustizia: questa è la morale dei deboli, i quali, proprio perché deboli, non potendo manifestare la forza, teorizzano che è giusta una vita temperante, ordinata e con pochi bisogni. Al contrario, sostiene Callicle, quanto maggiori sono i bisogni, tanto più riusciamo a soddisfarli e tanto più saremo felici.

In un'ottica moderna le tesi di Callicle legittimano un modello di vita di stampo consumistico, sempre proteso ad alimentare il desiderio di possesso e passioni che si rinnovano senza fine: un modello che per Callicle porterebbe a realizzare la piena felicità dell'anima, per Platone, al contrario, lo svuotamento dell'anima, l'insignificanza della nostra vita, quindi l'infelicità.

Socrate, per confutare la teoria di Callicle, e ribadire la tesi che pratica della giustizia e felicità sono inscindibili, ricorre alla metafora dell'anima come orcio integro e come orcio forato. Riassumiamola. Immaginatoci le vite di due uomini, dice Socrate, che possiedono tanti orci pieni di vino, miele, latte...: gli orci dell'uomo saggio e ordinato sono integri, mentre quelli dell'intemperante e dissoluto sono forati, e perciò quest'ultimo è costretto a riempirli di frequente. È più felice la vita dell'uomo ordinato o quella dell'intemperante? Callicle risponde che è più felice quella dell'intemperante, perché «a colui che ha riempito tutti i suoi recipienti, non avanza più alcun piacere, ma la sua vita è, come dicevo or ora, quella di un sasso, perché non sente più né gioia, né dolore» (*Gorgia*, XLVIII).

Socrate propone di considerare l'orcio bucato e l'orcio integro come due condizioni dell'anima: l'anima come orcio bucato è l'anima che non sa trattenere la gratificazione che deriva dai piaceri che sperimenta, ed è quindi sempre spinta alla ricerca di nuovi piaceri nel tentativo di ottenere una pienezza che però non riesce mai ad afferrare, perché ogni volta la dinamica del desiderio la rende irraggiungibile.

L'anima come orcio integro è l'anima che sa "trattenere" i piaceri, cioè sedimentare nella propria interiorità il valore di ciò che sperimenta; è proprio attraverso questo processo di sedimentazione interiore conservato attraverso la memoria che si costituisce il valore e il significato della nostra esistenza. La «felicità» consiste allora in questa capacità dell'anima di vivere consapevolmente il piacere conservandone attivamente la memoria: la condizione perché ciò sia possibile è che l'anima sia «integra» (l'orcio integro, appunto) e l'integrità dell'anima si chiama *armonia*.

Il tema dell'*armonia* dell'anima introdotto nella parte conclusiva del dialogo, esige un ulteriore approfondimento: l'anima è comprensiva di molteplici e diverse pulsioni, per cui qual è la condizione per la quale tanti e diversi elementi (la *molteplicità*) di cui consiste l'anima possano dirsi in *armonia*, quindi costituirsi come *unità*? Platone deriva il nucleo concettuale della risposta dal pitagorismo che, come detto poco sopra, ha conosciuto in occasione del suo viaggio in Magna Grecia e attraverso la lettura dell'opera di Filolao.

6. Il concetto pitagorico di armonia in relazione al tema della giustizia

L'armonia è accordo (*unità*) di elementi diversi e anche discordanti (*molteplicità*), accordo possibile quando ciascuno di essi si mantiene in un limite tale da non alterare l'equilibrio generale di cui è parte. L'*armonia* delle cose (insegnavano i pitagorici) è la permanenza di una proporzione numerica tra i loro elementi, che per ciascuno di essi rappresenta un limite intrinseco e una congiunzione con gli altri. La loro proliferazione disordinata e caotica rompe quella proporzione numerica e per ciò stesso l'armonia (e dunque il *bene*) di quell'insieme di cui quegli elementi sono parte. Il senso dell'*armonia*, allora, sta nel saper integrare nella giusta misura gli elementi esterni che affluiscono all'anima.

In conformità a questa teoria pitagorica, Socrate afferma che l'*armonia* dell'anima deriva dalla *saggezza* e dalla *giustizia*. La *saggezza* consiste nel sentire i limiti verso se stessi, e quindi nel non valicarli (l'ubriaco non agisce con saggezza), la *giustizia* consiste nel sentire i limiti verso gli altri (il ladro non è "giusto", perché il suo agire introduce disordine nella vita collettiva). Conclude Socrate: «[...] il miglior tenore di vita è vivere e morire nella pratica della giustizia» (*Gorgia*, LXXXIII).

Felicità e giustizia, nel *Gorgia* (ma è una costante del pensiero platonico) sono dunque due facce della stessa medaglia. Per Platone l'aspirazione alla felicità è un diritto dell'uomo, perché la vita felice è il bene supremo e la ragion d'essere dell'esistenza. È una concezione da non confondere con l'edonismo, con una ricerca del piacere fine a se stessa: per Platone il piacere è realmente tale, quindi in grado di farci conseguire la felicità, se accompagnato dalla conoscenza di ciò che dà valore all'esistenza umana nella prospettiva della giustizia. Giustizia, conoscenza e felicità sono pressoché sinonimi. Rispetto all'obiettivo del conseguimento della felicità la tesi di Socrate per cui è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che commetterla, è solo apparentemente paradossale: non saremmo felici in entrambi i casi, ma, quantomeno, nel primo caso saremmo meno infelici che nel secondo. Più che dalla sofferenza prodotta da cause esterne, o da mancanza di beni, l'infelicità ha la sua genesi nel disordine di un'anima priva di saggezza e perciò incapace di ricondurre a unità armonica la molteplicità contraddittoria delle sue esigenze. È per questo che la giustizia, portatrice di ordine e di armonia, contrasta l'infelicità.

In sintesi. Dal *Gorgia* usciamo con un concetto di giustizia più articolato rispetto ai precedenti dialoghi, perché se ne intravede l'intelaiatura logica che attraverso le nozioni pitagoriche di *armonia*, *limite* e *misura* rimandano al rapporto tra *unità* e *molteplicità*. La composizione o equilibrio (l'*unità*) di elementi tra loro diversi (la *molteplicità*) è da intendersi come *limite* immanente a ciascuna delle diverse componenti che operano sia nella sfera psichica individuale sia nella sfera sociale.

È un'intelaiatura logica che Platone trasmette ancora attraverso riferimenti empirici, con immagini e analogie di grandissimo fascino letterario. Non siamo ancora, però, nel regno del concetto puro: come lo stesso Platone ammonisce, il pensiero deve navigare emancipandosi

dal “vento” della dimensione sensibile per operare esclusivamente sul piano logico-ideale. Ma con quale metodo, con quali “remi”, si deve navigare nel mare delle idee?

7. La questione di un corretto metodo di ricerca nel Fedone: la teoria adialettica della connessione tra le idee

Nel *Fedone* Platone per individuare le relazioni che intercorrono tra le idee elabora un procedimento di inclusione e specificazione delle idee come passaggio dai particolari al generale, e dal generale alle più specifiche diramazioni concettuali in esso incluse, passato poi nei procedimenti induttivo e deduttivo della logica aristotelica. Leggiamo il passo:

Nessuno dei due termini tra loro contrari può tollerare di essere o diventare il suo contrario restando quello che è [...]. Osserva poi, come esempio, la nozione del tre. Non ti pare forse che il tre debba avere in sé, oltre la sua propria idea di tre, anche quella di dispari, sebbene il dispari non si identifichi affatto con il tre? [...]. Con ciò voglio chiarire che non soltanto le idee tra loro contrarie non si ricevono l'un l'altra, ma che anche tutte le cose che, pur non contrarie l'un l'altra, hanno in loro idee tra loro contrarie, non possono ricevere ciascuna l'idea che è contraria a quella che è in loro [...]. Tu capisci bene, cioè, che qualunque cosa sia dominata dall'idea del tre, deve necessariamente essere non soltanto tre, ma anche dispari [...] e non può ricevere l'idea contraria a quella che informa il tre [...]. E non è l'idea del dispari quella che informa il tre? E non è contraria essa all'idea del pari? Dunque a qualunque situazione ternaria non giungerà mai l'idea del pari (*Fedone*, 103a-104a).

In questo brano Platone puntualizza quanto segue: le idee sono in reciproca relazione, a condizione che non appartengano a sfere logiche tra loro contrarie (come nel caso del pari e del dispari), e ciò in virtù del *principio di non contraddizione* (solitamente attribuito ad Aristotele), secondo cui due predicati opposti non possono inerire nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo al medesimo soggetto.

8. *La questione di un corretto metodo di ricerca nel Fedro: il metodo dialettico*

Ricordiamo che il *Fedro* prende le mosse da una questione posta da uno scritto del grande oratore Lisia: è meglio concedere la propria intimità a una persona che ci ama, o, piuttosto, a una persona più distaccata emotivamente? Fedro legge a Socrate il discorso di Lisia, e, dopo vari scambi di opinioni, Socrate riformula quello stesso discorso in maniera più sistematica dimostrando come non ci si debba mai concedere a una persona innamorata; poi, con un altro discorso, dimostra il contrario, cioè come invece lo si debba fare.

Siamo posti di fronte a una situazione logica inedita: dato un concetto generale (nel nostro caso la nozione di Eros) seguono due sviluppi logici opposti che approdano a due esiti pratici opposti e che ineriscono alla medesima nozione. Non è una relazione tra idee riconducibile al procedimento delineato nel *Fedone* (di cui si è appena detto), secondo cui dato un concetto generale si doveva procedere sviluppandone le diramazioni meno generali all'interno di una coerenza logica che escludesse gli opposti. Qui, nel *Fedro*, è necessario connettere due nozioni contrarie di pari generalità alla maniera di due possibilità compresenti in un'unica nozione. È necessario cioè un procedimento di tipo dialettico.

A tale proposito Platone opera una distinzione tra nozioni che includono in se stesse elementi concettuali opposti (e sono le nozioni ideali o *idee*) e nozioni che tutti definiscono in base alle loro caratteristiche percettive su cui tutti concordano (nozioni empiriche):

Socrate: Non è chiaro a tutti che su alcune nozioni siamo sempre concordi, mentre su altre discordiamo? *Fedro*: Credo di capire quello che dici, ma spiegalo ancor più chiaramente.

S: Se si nomina il termine “ferro”, o il termine “argento”, non pensiamo forse tutti allo stesso oggetto? *F*: Certo! *S*: E se si dicesse invece “giusto”, oppure “buono”, non sarà forse ciascuno in dissenso con gli altri e talvolta anche con se stesso? *F*: È così [...]. *S*: Credo perciò che in ogni questione non bisogna lasciarsi sfuggire la sua natura, ma capire bene a quale dei due tipi di nozioni appartenga l'argomento di cui volta a volta si parla. Così includeremo l'amore in quelli di cui si possono dire cose contrarie, o negli altri? *F*: Certo di quelli in cui si possono dire cose contrarie. Altrimenti come sarebbe stato possibile dire quel che hai detto prima, e cioè una volta che è dannoso sia per l'amato sia per

l'amante, e un'altra volta il contrario di ciò, vale a dire che è per entrambi il maggiore dei beni? (*Fedro*, XLVI).

La giustizia, come l'eros, appartiene alle nozioni ideali il cui statuto logico è diverso da quello delle nozioni empiriche: tali nozioni ideali sono strutturate da un'interna relazione consistente nella coesistenza in esse di opposte possibilità di interpretazione. Ciò non significa che alla giustizia e al Bene possa essere assegnato qualsiasi significato, in una sorta di relativismo estremo, ma, piuttosto, che la possibilità di dissenso è oggettivamente inerente alla natura propria del giusto in sé e del Bene in sé. Il pensiero dialettico non si limita a disgiungere la realtà pensata in una molteplicità di significati distinti, ma arriva anche a ricongiungere tali significati in un'unità complessiva.

Nella parte finale del dialogo, espone le ragioni che danno valore alla scrittura e le regole che la rendono un'arte, Socrate accenna ai limiti della scrittura rispetto alla trasmissione dei principi supremi della filosofia: con la sua linearità la scrittura non è strumento adeguato a esprimere la complessità e il movimento logico intrinseco alle idee che si può cogliere solo attraverso l'oralità dialettica.

Sono temi che ritroviamo anche nel più corposo dei dialoghi di Platone, la *Repubblica*.

9. L'idea di giustizia nella Repubblica

La *Repubblica* è un vero e proprio trattato sullo Stato, in dieci libri, e l'argomento centrale è la natura della giustizia. La matrice etico-politica della filosofia di Platone trova in questo dialogo la sua espressione più compiuta.

Platone è figlio degli sviluppi sociali della *polis*, un'esperienza storica unica nel suo genere: circa due tremila uomini che si riuniscono nella piazza regolati da dispositivi istituzionali e di comportamento, pur divisi da interessi contrastanti, prendono decisioni unitarie vissute come collettive. Un tale contesto politico-sociale trasmette in maniera forte, potremmo dire quasi "fisica", il *molteplice* che produce l'*uno*. Nella sua essenza logica, però – e Platone ne è consapevole – il rapporto tra *unità* e *molteplicità* può essere indagato solo dal pensiero dialettico, l'unico in grado di interpretare la composizione dei conflitti alla luce di una

superiore unità di significato. È questa una via che già aveva percorso l'altro grande protagonista della dialettica antica, Eraclito, nel contesto della Ionia greca tra il VI e il V secolo a.C.

La convergenza tra questi due giganti del pensiero dialettico è frutto della forza intrinseca del pensiero e non dipende da fattori accidentali, perché Platone non conosceva la dottrina di Eraclito, ma il cosiddetto eraclitismo ateniese, cioè una versione che ne distorceva la natura dialettica.

Eraclito, figlio del re di Efeso, eredita dall'antica tradizione il senso dell'unità dei valori umani: a causa degli sviluppi sociali del suo tempo che vedono l'affermarsi di ceti mercantili portatori di valori e stili di vita opposti a quelli delle aristocrazie e che lacerano quell'unità, è "costretto" a scendere sul terreno del pensare dialetticamente questa unità. Platone, rispetto a Eraclito, è più consapevole del fatto che l'unità dialettica del molteplice è in fondo l'ontologia dell'essere sociale umano, che non ha nulla a che vedere con la dimensione fisica della Natura e del cosmo. Mentre la dialettica di Eraclito ha una matrice di natura "cosmica", come si evince anche dalla simbologia che utilizza (il fuoco che distrugge, l'acqua...), la dialettica di Platone ha una matrice etico-politica che impone di coniugare l'unità della *polis* con gli aspetti disgregativi che la *polis* stessa produce. Ecco perché è dialettica della città-Stato: la sintesi tra l'*uno* e il *molteplice* è la sintesi tra gli uomini che percorrono le loro strade individuali di vita, e la *polis* che unisce queste strade in esperienze e decisioni comuni.

Tornando al libro primo della *Repubblica*, esaurita la cornice letteraria, è subito introdotto il tema della giustizia allo scopo di individuarne la vera natura. Socrate, fedele al proprio ruolo, mostra la parzialità delle definizioni proposte dai suoi interlocutori, e pone il problema di individuare a quale livello condurre una ricerca così impegnativa qual è appunto quella che intende cogliere l'essenza della giustizia. Poiché la giustizia come comportamento individuale è correlata alla realizzazione della giustizia nella città, il punto di vista da cui muovere – questa è la conclusione del libro primo – non può essere quello dell'individuo, ma quello più generale della città, per poi, eventualmente, tornare a discutere cosa sia la giustizia a livello individuale.

Questo spostamento dell'indagine dal livello individuale al quadro unitario della città è il riflesso di un approccio di tipo dialettico: la dialettica è il pensiero della totalità, vale a dire il pensiero che pensa gli

aspetti molteplici della realtà come articolazioni di una unità. La *polis* manifesta quel piano di unità globale dei rapporti sociali che esprimono appunto la “totalità” dell’essere sociale dell’uomo.

Oggi il carattere delegato, separato, delle nostre istituzioni, quand’anche svolgessero correttamente il loro ruolo, non consente di maturare in modo significativo l’idea di questa forza unificante del *molteplice* che produce l’*uno*. Anche se nella *polis* le decisioni dell’assemblea si orientano sempre più verso la realizzazione di interessi particolari, rimane comunque vivo il senso dell’unità, per cui il tema della giustizia deve essere affrontato nel quadro unitario della città. È il passaggio dal primo al secondo libro della *Repubblica*.

La città di cui parliamo – argomenta Socrate – nasce da una dinamica che prende le mosse dai bisogni degli individui che si sviluppano al punto che ognuno di loro non può soddisfarli senza la cooperazione degli altri; ciò implica un analogo sviluppo della cooperazione, della divisione dei compiti e quindi di più categorie di produttori. Lo scambio dei beni esige mercanti e monete che a loro volta creano nuovi bisogni e più ampi commerci, tali da determinare conflitti tra le città, e quindi le guerre. Ogni città, pertanto, comprenderà una classe di guardiani addetti alla difesa (i soldati), una classe di guardiani addetti al governo (i governanti) e una classe di produttori (contadini, artigiani, mercanti, costruttori di case ecc.).

Nello Stato i guardiani-soldati hanno il compito di proteggere la comunità, per cui devono essere capaci di durezza verso i nemici e di benevolenza verso i cittadini. Le due qualità, di norma incompatibili, possono essere armonizzate con un’adeguata educazione.

Esaurito il tema dell’educazione dei guardiani soldati (cui Platone dedica ampio spazio) si pone il problema di stabilire il criterio in base al quale selezionare i guardiani governanti. Socrate esclude categoricamente qualsiasi criterio che faccia riferimento alla ricchezza o alla nobiltà di nascita: i governanti saranno scelti tenendo conto esclusivamente delle inclinazioni emerse nel corso del processo educativo, scegliendo solo tra coloro che mostrano attitudine al sapere. In linea di principio, aggiunge Socrate con grande scandalo per la mentalità dell’epoca, si deve ammettere la possibilità che i figli di governanti possano essere assegnati all’artigianato, e i figli di artigiani, se meritevoli, al governo. L’idea di Stato giusto esige la netta separazione tra ricchezza economica e potere politico: la funzione dei governanti è di

operare per il bene comune, quindi il possesso di denaro e proprietà privata li distoglierebbe dalla loro unica e autentica funzione. Per quanti non svolgano funzioni di governo è legittimo disporre di ricchezze, ma lo Stato deve porre limiti precisi anche all'accumulazione della ricchezza privata per preservare la coesione interna della città, quindi la sua unità. L'eccesso di ricchezza genera avidità, corruzione e povertà in tutti quelli che si trovano in una condizione d'inferiorità sociale: a sua volta l'eccesso di povertà (che è l'altra faccia dell'eccesso di ricchezza), genera bassezza d'animo, cattivo adempimento dei compiti pubblici, e disordini sociali.

Adimanto obietta a Socrate: come potrebbero essere felici degli uomini che tengono in pugno il destino della città, e che tuttavia non possono acquistare in proprietà terre, bestiame, case, arredi, e non possono neppure consumare gli alimenti di maggior pregio? Come già nel *Gorgia*, il tema della felicità si intreccia con quello della giustizia.

Non è corretto dal punto di vista del metodo – risponde Socrate – valutare il grado di felicità o infelicità del singolo, astraendolo dall'organizzazione sociale in cui è inserito: in una città che ha tolto prestigio e potere alla ricchezza privata, e che educa i fanciulli a realizzare le loro migliori inclinazioni, i governanti potrebbero essere felici anche in una condizione di vita morigerata. C'è poi un altro errore nell'obiezione di Adimanto, quello di porsi dal punto di vista di una parte della città (i governanti) e non dal punto di vista della città intera: la felicità, pensata a livello della città, deve riguardare la città nel suo insieme, e non le sue singole parti.

I governanti sono tali (corrispondono cioè all'idea di governante) se preservano l'unità della città: ciò sarà possibile non consentendo in nessun ambito della vita collettiva (e individuale) che siano travalicati i limiti che ne determinano l'equilibrio e l'armonia. Ciò vale anche nel caso di una possibile espansione della città attraverso l'estensione del suo territorio e l'acquisizione di nuove ricchezze e nuove terre: sarà "giusto" fino al punto in cui tale espansione non alteri l'equilibrio interno della città, producendo conflitti e rivalità per il possesso dei nuovi beni.

Come la felicità dell'individuo può essere pensata coerentemente soltanto se connessa a quella totalità che è appunto la città di cui l'individuo è parte, allo stesso modo la giustizia circa l'espansione della

città deve essere valutata alla luce dell'equilibrio generale che deve essere garantito da governanti che corrispondono alla loro idea.

Si configura nuovamente il rapporto tra *unità* e *molteplicità* che può essere adeguatamente indagato con un metodo di ricerca che si ponga sul piano della totalità.

10. *La giustizia nello Stato e nell'individuo come armonia della cooperazione tra le parti*

La struttura dello Stato che corrisponde all'idea di giustizia è in sintesi la seguente.

Al vertice dello Stato c'è la classe dei *governanti*, la cui specifica virtù è la *safia*, cioè la conoscenza razionale della verità del bene e del male, data dalla filosofia.

Sotto la direzione dei governanti opera la classe dei *soldati*, la cui specifica virtù è l'*andréia*, cioè, il «coraggio» (termine che in Platone rimanda a un significato più ampio di quello usuale: indica ardire, forza interiore, fermezza del carattere, conoscenza di ciò che è veramente temibile e di ciò che non lo è).

La classe dei *produttori* la cui specifica virtù è la *sofrosyne*, cioè la saggezza intesa come accettazione dei limiti posti dalle classi superiori ai cittadini che si occupano soltanto d'economia, è la sola classe a essere autorizzata a cercare la ricchezza privata attraverso la fabbricazione e il commercio dei prodotti.

Lo Stato può mantenersi *uno* a condizione che ciascuna delle *parti* che lo costituiscono svolga il suo specifico ufficio conseguente alla specifica inclinazione e virtù che le caratterizza. La giustizia nella città è ciò che la mantiene *una*: «la giustizia è ciò che lega una città e la fa una», e ciò che tiene insieme la città è appunto che ogni classe adempia al suo ufficio. La giustizia, dunque, è data dall'*armonia della cooperazione tra le parti*.

Una tale concezione della giustizia sottintende una logica di tipo “distributivo” e non “egualitario”: a ciascuno spetta di ricevere ciò che corrisponde al suo sapere e al suo “coraggio” e che corrisponde al ruolo che svolge nell'ambito della società a vantaggio del bene comune e anche suo personale. Il vantaggio personale è legittimo nella misura in cui integra e rinforza il bene comune. Platone non intende genericamente la

giustizia come “eguaglianza”, nel senso di livellamento degli individui. L’eguaglianza è da intendersi in altro senso, quello per cui ciascuno sia posto nelle condizioni di svolgere la funzione corrispondente al valore delle sue disposizioni: per Platone il figlio dell’artigiano può accedere al governo se mostra le disposizioni richieste dal ruolo di governante, così come il figlio del governante può essere assegnato all’artigianato in base alla disposizione che gli è propria. L’eguaglianza, poi, è da riferire alle condizioni riconosciute a tutti coloro che si collocano all’interno di un determinato livello di espressione di doti umane, ma è certamente legittima una differenziazione nel riconoscimento sociale dell’opera di ciascuno. Tale differenziazione è legittima fino a che non metta a rischio l’equilibrio e l’armonia sociale. In termini moderni, indipendentemente dal ruolo occupato nella società e dal suo valore, la giustizia esige sempre e comunque che le differenziazioni dei ruoli e del loro valore sociale si esplichino nel quadro dell’universale rispetto della dignità umana. Senza tale condizione non è pensabile realizzare la giustizia come armonia della cooperazione. Prendiamo ad esempio uno Stato in cui gli individui si trovano a essere privati di risorse economiche al punto da non consentire di esprimere socialmente la loro dignità ontologica di esseri umani: ebbene, un tale Stato nega l’idea di giustizia.

Con procedimento analogico Platone intende dimostrare – come è stato convenuto nel secondo libro – che tra le parti che costituiscono lo Stato e le parti dell’anima individuale vi è identità: «Quello dunque che quivi ci è apparso [la giustizia nella città], riportiamolo nell’individuo [...] un uomo giusto, quanto al concetto della giustizia non differirà per nulla da una città giusta» (*Repubblica* IV, XI).

Socrate osserva come non dovrebbe presentare particolari difficoltà riportare all’interno dell’anima individuale la tripartizione delle funzioni proprie della città:

Socrate: Eccoci dunque, ammirabile amico [Glucone] ricaduti in una facile indagine: quella di sapere se nell’anima umana sono presenti le stesse tre forme di qualità.

Glucone: Facile in verità non la direi, perché probabilmente, Socrate, è il caso del proverbio: le cose belle son difficili.

S.: Forse non hai torto. E sappi, caro Glucone, che a mio avviso col metodo di cui ci serviamo ora nei nostri ragionamenti non prenderemo questo [l’argomento di cui si parla] con precisione; giacché la via che potrebbe con-

durvi è più lunga e difficile. Nondimeno il nostro metodo non è indegno delle discussioni e delle indagini fatte sin qui. (*Repubblica* IV, XI, 435/436).

Prima ancora che inizi il discorso sulla struttura dell'anima individuale, Platone segnala che l'indagine fin qui svolta è stata condotta con *metodo non indegno*, quindi con un metodo non del tutto adeguato all'oggetto della ricerca. Seguiamo il dialogo in modo da capire a quale metodo alluda Platone e perché lo giudichi «non indegno».

Socrate chiede al suo interlocutore: «[...] l'accennare di sì e di no, il desiderare qualche cosa o il rifiutarla, l'attirarla a sé o il respingerla da sé: tutte queste, siano azioni o passioni – questo poco importa – le porresti tu tra le cose reciprocamente contrarie? Ma sì, rispose: tra le cose reciprocamente contrarie» (*Repubblica* IV, XIII 437). Il volere e il ricusare sono opposti, e quindi non possono inerire allo stesso soggetto. L'anima brama il bene, ma è trattenuta dal ricusare, tuttavia, poiché (principio di non contraddizione) «non potremo ammettere mai che la stessa cosa, sotto lo stesso riguardo e nello stesso senso, possa ad un tempo patire o fare cose contrarie tra loro, o anche mettersi in contraddizione con se stessa», ecco che allora non possiamo concepire l'anima come unità indistinta, ma costituita da parti funzionalmente distinte: solo così si può dar ragione delle tendenze contrastanti e opposte che ne caratterizzano la vita.

Le istanze che operano all'interno dell'anima individuale sono tre. L'*anima razionale*, deputata a guidare la mente umana, e quindi le nostre scelte di vita; l'*anima passionale*, espressione di passioni nobili quali il coraggio e la generosità; l'*anima concupiscibile*, connessa alle tendenze vitali più istintive e passionali. L'*anima passionale* di solito sta dalla parte della ragione, ma può anche “allearsi” con la parte più istintiva e cieca della nostra anima, quella *concupiscibile*. Oppure può addirittura prendere il sopravvento sull'*anima razionale*. Come nello Stato, la giustizia a livello dell'anima consiste nell'equilibrio tra le diverse parti (nel caso dell'anima si tratta di istanze psichiche) che può realizzarsi soltanto entro una precisa gerarchia che dia all'anima razionale il governo della persona, e le subordini i compiti delle altre due anime.

Le diverse disposizioni che caratterizzano gli individui (verso il sapere, l'onore, il guadagno, il successo...) dipendono dall'anima che prevale in essi. Nello Stato “giusto” l'individuo in cui prevalga

l'elemento razionale deve far parte della classe dei governanti, quello in cui prevalga l'elemento passionale dei soldati, e quello in cui prevalga l'elemento concupiscibile, dei produttori.

11. *La questione del metodo*

Con quale metodo siamo arrivati alle conclusioni di cui si è appena detto? Con un metodo fondato: a) sul principio di non contraddizione; b) sulla scrittura come mezzo di trattazione ed esposizione dell'argomento indagato; c) su immagini tratte dal mondo sensibile.

Con evidenti allusioni Platone fa capire che questo metodo non è del tutto adeguato all'oggetto che stiamo ricercando. Tale giudizio è espresso nell'ambito di una ricerca che intende inquadrare l'anima individuale nell'ontologia dell'essere sociale, quindi che ha per oggetto il rapporto di un aspetto particolare della realtà con il tutto. Si tratta di un problema tipicamente dialettico, che, conseguentemente, esige che il pensiero proceda con metodo dialettico.

Diversamente da quello seguito sino ad ora, il metodo dialettico è fondato: a) sul principio di contraddizione; b) sull'oralità, come mezzo di trasmissione dei contenuti indagati; c) su concetti puri, cioè privi di qualsiasi riferimento a immagini sensibili. Questa è la via «lunga e difficile», che ci dovrebbe condurre al fondamento scientifico dell'idea di giustizia-Bene. Il metodo seguito sino ad ora non è indegno perché trasmette sì delle verità, ma in forma divulgativa, non ancora scientifica perché contaminate dalla dimensione sensibile.

Platone conferma nuovamente lo statuto divulgativo della ricerca fin qui condotta nel libro sesto (XVI), quando Socrate, dopo aver chiesto a Glaucone se ricordava quanto detto a proposito della distinzione dell'anima in tre parti (fatta nel libro quarto), così prosegue:

- E ricordi pure ciò che si era detto in precedenza?
- Che cosa mai?
- Dicevamo che per conoscerle nel miglior modo possibile c'era un'altra via più lunga, e che se avessimo battuta questa, ci sarebbero divenute chiarissime, tuttavia ci sarebbe stato possibile completare in seguito la dimostrazione delle cose esposte precedentemente. Voi però mi avete assicurato che per quel momento bastava; e così ne fu fatta allora un'esposizione a parer mio priva di rigore; ma se voi ve ne siete contentati, dovrete dirmelo voi.

- A me per lo meno, rispose, è parsa sufficiente; e così, penso anche agli altri.
- Ma, o amico, un metro di tali cose che lasci fuori una qualche parte della realtà non è un metro giusto.

Glaucone rimane stupito: quale sarebbe la parte della realtà “lasciata fuori”?

Ma come? Non sono forse queste le più alte cognizioni, ma c’è ancora qualche cosa al di sopra della giustizia e di quelle virtù che abbiamo discorse?

- *Socrate*: C’è, replicai, certo qualche cosa di più alto ancora, e di queste medesime virtù non bisogna restringersi a contemplare, come ora s’è fatto, il bozzetto, ma occorre non tralasciare di vederne il quadro compiuto.

E poco dopo chiede Glaucone:

Ma quanto a quella che tu chiami la più alta delle discipline e all’oggetto che le attribuisi credi tu che qualcuno ti lascerebbe sorvolare senza chiederti qual è?

- *Socrate*: No davvero, dissi io, [...] tu hai spesso udito che il campo della somma scienza è l’idea del bene, in virtù della quale la giustizia e le altre virtù diventano valide e benefiche.

Socrate cita quelle che all’epoca erano le convinzioni comuni circa il Bene identificato dalla maggioranza nel piacere e dai più colti nell’intelligenza e mostra come entrambe siano illogiche. Glaucone allora insiste: se il Bene non è piacere né intelligenza, che cosa è? E se tu, Socrate, lo sai illustrarlo a tutti. A questo punto Socrate risponde che anche supponendo di sapere in che cosa consista il Bene, ma sapendolo senza fondamento, sarebbe un’opinione come le altre, sarebbe un’“opinione senza scienza”: ma «le opinioni destituite di una base scientifica non fanno una bella figura [...] le migliori tra loro sono cieche [...]» (XVIII). A questo punto Glaucone si “arrende”:

A noi basterà se, come hai ragionato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù, così vorrai ragionare anche del Bene.

- *Socrate*: [...] miei ottimi amici, che cosa sia il Bene in sé lasciamo di indagarlo, che mi sembra più di quel che il nostro attuale sforzo è in grado di raggiungere, perché intendo parlarvi, se a voi piace, di qualcosa che sembra derivato dal Bene e ad esso molto simile.

In modo esplicito Platone esclude – in questo dialogo – la possibilità di una trattazione scritta della scienza dialettica del Bene. Sappiamo dalle fonti che l’argomento fu esposto nella conferenza *Intorno*

al Bene, riservata ai soli accademici e che tale insegnamento in forma rigorosamente orale era riservato a una cerchia di discepoli selezionati.

12. *L'analogia Sole-Bene*

Nel brano poco sopra citato Socrate afferma che l'idea del Bene è l'oggetto della somma scienza, senza la quale ogni opinione, nella migliore delle ipotesi, è cieca rispetto alla vera realtà del Bene. È a questo punto che Socrate, incalzato dagli interlocutori, ricorre all'analogia del Sole-Bene (XIX): «[...] ciò che il Bene è nel mondo intellegibile rispetto all'intelligenza e agli enti intellegibili, questo è il Sole nel mondo visibile, rispetto alla vista e alle cose visibili». Così come il Sole è la condizione della visibilità dello spazio sensibile che esso illumina, allo stesso modo il Bene è condizione della visibilità di quello "spazio" intellegibile proprio delle idee, la cui autentica realtà consiste nella loro intima e molteplice connessione all'idea suprema del Bene stesso. Si tratta di un'immagine suggestiva e di grande fascino letterario, adatta a divulgare il senso e il valore supremo dell'idea del Bene. Siamo ancora, però, sul piano dell'analogia e non su quello filosofico-scientifico proprio della verità.

Lo statuto della *verità* è *razionale* e *filosofico*. Quando Platone utilizza il *mito* o il procedimento *analogico* del "come se" (è il caso della struttura tripartita dello Stato e dell'anima), utilizza consapevolmente forme di comunicazione semplificata della verità (quindi non filosofiche), che, proprio perché divulgative, ricorrono alle immagini della narrazione fantastica e dell'esperienza sensibile. Scopo della filosofia è dare alla verità "visibilità" *razionale* e *logica*, e per questo è necessario che il pensiero proceda con metodo dialettico, con un metodo, cioè, che ricerca le connessioni logiche tra le idee, in modo tale che ciascuna di esse riveli il proprio essere e la propria verità nell'insieme dei suoi rapporti con tutte le altre idee: è la *nòesis*, cioè la suprema intelligenza comprendente, che ragiona su essenze intellegibili per via puramente logica, e le riconduce al loro principio primo che è l'idea del Bene.

Nella *Repubblica*, dialogo destinato alla pubblicazione, in prosimità dei livelli più alti del metodo e del pensiero filosofico, Platone fa dire a Socrate che si tratta di questioni da affrontare in altra sede.

Questa sede sarà il *Parmenide*, dialogo cui Platone affida il nucleo teorico delle dottrine in precedenza sottratte alla comunicazione scritta.

13. *La natura logica del Bene-Giustizia nel Parmenide*

Il tema della giustizia nel percorso fin qui seguito, nella sua sostanza logica si caratterizza come un problema che chiama in causa il rapporto tra *unità* e *molteplicità*: come abbiamo visto nei dialoghi esaminati, tale rapporto si “colora” di immagini e riferimenti sensibili.

Nel *Protagora* la coesione della comunità umana, quindi la sua unità, è possibile a condizione che i singoli individui, cioè la molteplicità di cui è costituita la comunità, agiscano con *rispetto* e *giustizia*. Nel *Gorgia* la giustizia si declina attraverso le nozioni pitagoriche di *armonia*, *limite* e *misura*: i singoli individui avvertono di stare “bene” quanto più riescono a far convivere in armonica unitarietà tutte le molteplici tendenze del loro animo, e quando agiscono con senso del limite verso gli altri (giustizia) e verso se stessi (saggezza). Nella *Repubblica* il Bene-giustizia costituisce la finalità suprema verso cui convergono unitariamente tutti gli aspetti dell’esistenza sociale umana.

Platone ha mostrato come a ogni livello della realtà umana il Bene consista nel raccogliersi della molteplicità dei suoi aspetti in una loro intrinseca unità finale. Ciò vale per le relazioni umane che realizzano tanto più bene quanto più creano unità di intenti e di sentimenti tra coloro che vi sono coinvolti; vale per la comunità sociale che realizza tanto più bene quanto più rinforza la sua unità interna (il male è discordia e divisione); vale per i singoli individui che avvertono di stare “bene” quanto più riescono a far convivere in armonica unitarietà le molteplici tendenze del loro animo.

Dal punto di vista del pensiero dialettico qual è il limite di queste argomentazioni? Il fatto che sono ancora il riflesso della realtà empirica, sono cioè manifestazioni visibili di un’idea di Bene-giustizia di cui non è ancora identificata la sua pura natura logica. In altre parole, le tesi sino ad ora sostenute, non sono l’esito scientifico di una deduzione logico-dialettica che operi esclusivamente a livello di concetti puri. Questo fondamento scientifico cui Platone tante volte allude nei suoi dialoghi e che costituisce il nucleo centrale delle cosiddette “dottrine

non scritte” oggetto di sola trasmissione orale, è affidato per la prima volta alla trattazione scritta nel *Parmenide*.

Non è questa la sede per esaminare in dettaglio le ragioni che hanno spinto Platone ad affidare alla scrittura la trasmissione di verità dialettiche. Tra queste, probabilmente, le critiche mosse all'interno dell'Accademia alla *teoria delle idee*, e le oggettive incongruenze logiche della *metessi* (teoria della partecipazione) e della *mimesis* (teoria della somiglianza), cioè delle due precedenti teorie con cui Platone nel *Fedone* e nella *Repubblica* aveva pensato il rapporto tra la molteplicità delle cose e l'unità dell'idea. Certo è che nel *Parmenide* il problema del rapporto tra la pura nozione logica di *unità* e *molteplicità* è affrontato a livello di massima astrazione concettuale, senza riferimento ad alcun ente concreto.

Platone considera lo sviluppo del pensiero dialettico impedito dal carattere ancora troppo empirico di concepire le idee. Benché sul piano logico la teoria della somiglianza (*mimesis*) sia un passo avanti rispetto alla teoria della partecipazione (*metessi*), tuttavia mantiene ancora un rapporto troppo speculare tra idee e cose. In tale teoria la configurazione empirica delle cose finisce per determinare il mondo ideale: ci sono dieci copie somiglianti tra loro, supponiamo un modello per quelle dieci copie. Il modello è determinato da quel particolare assetto empirico che lo richiama per via di somiglianza. Questo tipo di rapporto crea una rigidità delle idee, troppo speculari all'assetto empirico, quindi tali da non consentire di coglierne le connessioni dialettiche. Questo, per Platone, è un problema connesso anche alla trascendenza delle idee: quanto più le idee sono contaminate sensibilmente, tanto più appaiono trascendenti perché praticamente finiscono per rappresentare il raddoppiamento su un altro piano del mondo empirico. Se le idee sono l'ossatura logica della realtà (questo è l'aspetto immanentistico verso cui si orienta Platone), allora logicamente possono concepirsi come immanenti alla realtà stessa, nel senso che le idee rappresentano il versante logico della realtà, mentre le cose ne rappresentano il versante empirico: logicità ed empiricità non vanno concepite come dimensioni eterogenee, ma come due versanti logicamente immanenti di un'unica realtà.

Per rielaborare la *teoria delle idee* in questa nuova prospettiva Platone deve: a) eliminare la trascendenza delle idee; b) eliminare una concezione troppo fisicistica delle idee (problema connesso al punto

precedente); c) recuperare la pura logicità immanente al mondo reale. Queste sono le condizioni logiche che consentirebbero di portare fino in fondo la dialettica, quindi di connettere le idee al Bene.

Il dialogo è ambientato in una casa privata di Atene, dove si incontrano gli intellettuali della città e il vecchio Parmenide, qui giunto in compagnia del fedele discepolo Zenone. Questi legge un suo scritto confutatorio, e Socrate, che è tra gli uditori, interviene polemicamente. Nel frattempo Parmenide entra nella stanza, ascolta l'intervento di Socrate, e lo confuta a sua volta, con argomentazioni che mettono in discussione la *teoria delle idee*, quindi l'architrova del pensiero platonico. La confutazione dimostra l'incongruenza logica del rapporto idea-cosa pensato secondo la teoria della partecipazione e della somiglianza.

Scoraggiato dalle obiezioni di Parmenide, Socrate vorrebbe addirittura abbandonare la *teoria delle idee*. Parmenide dice che non si tratta di abbandonare la teoria delle idee, ma una certa versione, quella che pone le idee come raddoppiamento delle cose. Un nuovo modo di concepire le idee, connettendole l'una con l'altra è possibile solo attraverso la *scienza della connessione intrinseca tra le idee*, la *dialettica*, per la quale un'idea, cioè un modello puramente logico, contiene nel suo schema logico la configurazione di un'altra idea, anche opposta ad essa. Non si tratta di dar seguito a una sterile ginnastica mentale: la dialettica elaborata da Platone (ma anche da Eraclito e in età moderna da Hegel) è *dialettica ontologica*, vale a dire ritiene di esprimere con le sue connessioni concettuali l'ordine e il senso ultimi dell'essere stesso del mondo umano.

Platone conosce la filosofia di Parmenide in tarda età, e ne coglie l'affinità con il suo pensiero. L'*idea* platonica è la verità come *essere* della realtà, come stabilità e permanenza del suo significato logico e del suo valore, e corrisponde al modo con cui Parmenide ha concettualizzato l'*essere*.

Poiché l'*unità* appartiene all'*essere* e la *molteplicità* all'*apparire* dell'esperienza, la dialettica delle idee è chiamata ad affrontare la decisiva questione della relazione logica tra l'idea di *unità* (da assimilare al piano etico-ontologico) e l'idea di *molteplicità*, allo scopo di cogliere la natura logica dell'idea del Bene-giustizia.

14. *L'analisi dialettica della relazione logica tra l'idea di unità e l'idea di molteplicità*

Nel corso del dialogo sono sviluppati otto percorsi di ragionamento dialettico (qui seguiremo in estrema sintesi solo quello funzionale al nostro scopo) che muovono da tre ipotesi diverse inerenti alla nozione di *unità*: 1) *se soltanto l'Uno ha essere*; 2) *se l'Uno è*; 3) *se l'Uno non è*.

Nella prima ipotesi l'assimilazione dell'*essere* all'*unità* si può intendere in senso parmenideo, e cioè se «solo l'Uno è», ne segue che non si può concepire un *essere* che non sia *unità*, e pertanto la *molteplicità* non ha *essere*. Si può anche intendere, però, l'assimilazione *Uno-Essere* in modo tale da non escludere l'*essere* anche di ciò che non è *unità*, cioè della *molteplicità*.

Platone dimostra come nel primo caso (la concezione parmenidea per cui l'*essere* appartiene solo all'*Uno*) lo sviluppo dialettico conduca a un esito assurdo e cioè all'impensabilità e irrealità logica dell'*Uno* stesso. Da questo esito logico ne consegue dialetticamente che dobbiamo intendere l'assimilazione *Uno-Essere* nel secondo modo, così da includere in esso anche la *molteplicità*.

Ma com'è possibile coniugare logicamente *unità* e *molteplicità*? L'unica possibilità è di intendere l'*Uno* come un *tutto* di parti. Un *tutto* inteso non come somma delle parti, bensì come loro fine, come *logos* presupposto. In termini moderni si potrebbe definire il *tutto* come *sistema di reciproca inerenza delle parti*, la logica cui esse tendono per mantenere appunto quell'*unità* che è il *tutto*. In formula è *il tutto come logica delle parti*.

Ma se l'*Uno* è il *tutto delle parti* (sia pure nell'accezione di cui si è appena detto) includiamo nel *tutto* il concetto di *parte*; e se includiamo il concetto di *parte*, questo implica la possibilità di pensare la *parte* come *parte*, non in obbedienza alla logica del *tutto*, perché nel *tutto* c'è il concetto della *parte*. Il *tutto* è la sua *unità* ma questa *unità* può essere disattesa, pensando in qualche maniera la *parte* come *parte*. Se pensiamo la *parte* come *parte* a sé stante, la pensiamo tuttavia come *Uno*, perché l'*Uno* è il criterio di pensabilità: senza il concetto di *unità*, non potrei pensare nulla. Quindi, anche per pensare la *parte* come *parte* separata dall'*Uno-Tutto*, siamo logicamente costretti a pensarla come un *tutto* nella sua separazione dal *tutto*. Le conseguenze di questa di-

namica logico-dialettica sono che l'abbandono della logica dell'unità, fa sì che questo processo si riproduca all'infinito. Se rompiamo l'unità logica del *tutto* creando anche una sola contrapposizione (la *diade*, come la chiama Platone), al di fuori della logica del *tutto*, ciascuna delle due parti che si contrappongono, per pensarla come parte isolata, la dobbiamo pensare come *una*. Però, poiché l'abbiamo isolata, è un'unità irrigidita, adialettica, non è più connessa alla logica del *tutto* che unifica le parti, e ciò crea una divisibilità all'infinito, perché questa parte separata dalle altre parti la pensiamo come un *tutto* a sua volta divisibile in parti. Qui c'è la potenza del negativo: se rompiamo la logica dell'unità, s'innescia la violenza che si manifesta come parcellizzazione del reale. È la logica della disgregazione, colta da Platone al suo più alto livello di purezza dialettica.

Proviamo a riconoscere una delle tante manifestazioni sensibili di questa dinamica logica operante nel mondo umano e si prenda ad esempio il "razzismo" o qualsiasi teoria che classifica il genere umano in "razze", affermando la superiorità di una determinata razza sulle altre. Il genere umano è l'unità come fine immanente che tiene insieme le molteplici caratteristiche, culturali, antropologiche, storiche che caratterizzano, appunto il genere umano. Se una parte si separa dal tutto e si pensa come "parte" (razza) che ha disatteso la sua connessione con il tutto (genere umano) di cui è parte, perché ad esempio rivendica la sua superiorità in una presunta gerarchia dei popoli, ebbene, da un punto di vista logico si conferma che la separazione implica paradossalmente l'uso dell'unità (la razza si pensa come *una*), ma l'unità piegata a essere unità della parte, anziché *logica del tutto*, diventa, come unità adialettica, violenza: se cioè pensiamo la parte come unità, le altre sono *non-uno*, non essere, per cui si sviluppa la logica della violenza e quindi dell'ingiustizia.

La parte che si contrappone alle altre parti, proponendo un criterio di vita non generalizzabile a tutti gli esseri umani, è negazione dell'*Uno*, quindi male, quindi ingiustizia.

Questo doppio esito opposto nella direzione della coesione o della disgregazione è una potenzialità immanente alla logica dell'*Uno*: il fatto che l'*Uno* possa essere la parte distruttiva delle altre parti e autostembrantesi in parti, sta appunto nel fatto che l'*Uno* è tutto di parti, quindi è potenzialità sempre presente nell'*Uno*. L'*Uno* contiene in sé, come *Uno*, il principio della propria scissione.

Non siamo di fronte a una sorta di manicheismo filosofico con il dio del bene e il dio del male che si fronteggiano escludendosi vicendevolmente, ma a una possibilità dialettica inclusa nell'Uno stesso.

Questa è la ragione profonda per cui la realtà ha un duplice aspetto, il valore e il disvalore, l'*essere* e il *nulla*. La dimensione *Uno-Bene-Giustizia* non va pensata come trascendente la realtà storico-sociale dell'uomo, ma come suo immanente principio regolativo.

Abbiamo iniziato la nostra indagine sulla giustizia in Platone muovendo dalla considerazione che l'idea di giustizia e l'idea di Bene nella sua concezione sono inseparabili, poiché la giustizia è il configurarsi delle cose in un ordine globale tale da rispecchiare il Bene. Ciò che nei precedenti dialoghi è stato rappresentato in forma mitica, divulgativa e analogica, sottintendeva il fondamento logico-ontologico-assiologico esplicitato da Platone nel *Parmenide*.

15. «*Per sopravvivere, il mondo oggi è condannato a reiventare la giustizia*» (Serge Latouche)

Platone muore nel 347 a.C. Domanda: volgendo lo sguardo al nostro presente storico la sua riflessione sulla giustizia-Bene può essere ancora illuminante per cogliere il “nocciolo duro” della crisi che il mondo intero sta attraversando? Può darci strumenti di comprensione della realtà utili a tracciare una via che ci porti fuori da una crisi a tutti gli effetti epocali?

Propongo un sintetico percorso di riflessione prendendo le mosse da alcune considerazioni di studiosi che da prospettive diverse individuano nelle loro opere i nodi problematici che affliggono la “città globale” e l'individuo che in tale città deve vivere: Serge Latouche, professore emerito di scienze economiche all'Università Paris-Sud, e teorico della cosiddetta «decrescita»; Richard Wilkinson e Kate Pickett, professori universitari inglesi, il primo studioso di storia economica e specializzato in epidemiologia, la seconda studiosa di antropologia e scienze nutrizionali; Piero Bevilacqua, ordinario di storia contemporanea all'università di Roma, autore di opere e saggi che con rigore scientifico e grande chiarezza consentono al lettore di aggiornarsi sulle dinamiche economiche, storiche e culturali che hanno portato all'esaurimento di quella fase storica del capitalismo che è lo *sviluppo*.

Scrive Serge Latouche (i passi che seguono sono tratti da *Limite*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012):

La condizione umana è inscritta dentro limiti. Alcuni riguardano la nostra situazione nel mondo, altri sono inerenti alla nostra natura. Siamo prigionieri di un piccolo pianeta la cui situazione eccezionale nel cosmo ha permesso la nostra comparsa [...]. La nostra sopravvivenza presuppone dunque un buon funzionamento delle nostre organizzazioni sociali in armonia con il nostro ambiente: in altri termini la sottomissione a norme che ci impediscono di cadere nella dismisura e nell'illimitatezza. [...] la negazione dei limiti e lo spregio della misura oggi fanno sì che limiti e misura risorgano nella forma di catastrofi. Cambiamento climatico, contaminazione nucleare, nuove pandemie, fine del petrolio a buon mercato, esaurimento delle risorse rinnovabili e non rinnovabili, effetti deleteri dei prodotti chimici di sintesi, controproduttività dei nostri sistemi tecnologici, crisi sociali e fallimento bruciante della promessa di felicità, minacce integraliste e terroriste, rivolte identitarie. Siamo entrati nell'era dei limiti, non c'è nessun dubbio. Chiaramente, tutte le forme di dismisura si intrecciano, si compongono e si rafforzano reciprocamente.

[...] La dinamica del mercato, il trionfo del mercato onnipotente o dell'onnimercificazione del mondo generano quella che oggi viene chiamata "globalizzazione" [...]. *All'interno delle due grandi tendenze evolutive, opposte ma non contraddittorie, che sono l'unificazione planetaria e la frammentazione all'infinito delle entità sociali, l'economico è intimamente legato al politico e al sociale e al culturale* [...]. La guerra di tutti contro tutti, che viene chiamata mondializzazione o globalizzazione, ma che è piuttosto lo stadio supremo dell'onnimercificazione del mondo, distrugge le solidarietà fondanti del legame sociale a tutti i livelli. Questo fermento distruttore in realtà era già al centro della corruzione europea, con la concorrenza tra gli Stati promossa al rango di dogma [...]. In realtà non esiste nessun progetto politico che punti a mantenere il legame sociale.

L'imperialismo dell'economia abolisce le frontiere tra morale, politica ed economia. Il potere praticamente totalitario del consumismo convive perfettamente con il caos politico, sotto l'occhio delle telecamere di videosorveglianza [...].

La globalizzazione non porta alla fertilizzazione incrociata delle diverse società. È l'imposizione ad altri di una cultura particolare. Quella dell'Occidente è una cultura molto particolare: pretende di essere universale, e contemporaneamente nega i diritti, e di fatto la ragion d'essere delle altre culture.

[...] L'impatto dell'azione umana oggi ha raggiunto un livello tale da perturbare e modificare il funzionamento dell'ecosistema terrestre [...]. Già oggi il pianeta non basta più, e ce ne vorrebbero da 3 a 6 per generalizzare il modo di vita occidentale: se facciamo qualche calcolo questo significa che avremmo bisogno di dodici pianeti se vogliamo una situazione sostenibile a lungo termine, e più di 30 all'orizzonte del 2050, se si continua con un tasso di

crescita del 2 per cento e tenendo conto dell'aumento prevedibile della popolazione!

[...] Sposando la ragione geometrica che presiede alla crescita economica, l'uomo occidentale ha rinunciato a qualsiasi misura [...]. È mai possibile credere veramente che una crescita infinita sia realizzabile in un mondo infinito? [...]. L'auto generazione del capitale è il cuore della logica di accumulazione illimitata della nostra società.

[...] Il punto di ancoraggio antropologico della società della crescita è dunque l'assuefazione dei suoi membri al consumo, come avviene per la droga. Senza questa assuefazione, la pulsione accumulatrice dei capitalisti disporrebbe di uno spazio molto limitato. Il fenomeno consumistico si spiega con la colonizzazione dell'immaginario delle masse [...] pietra angolare del consumismo, la pubblicità ci fa desiderare quello che non abbiamo e disprezzare quello che abbiamo [...] la pubblicità rappresenta il secondo bilancio mondiale dopo gli armamenti [...] più di 500 miliardi di dollari all'anno [...]. L'iperconsumo dell'individuo contemporaneo sfocia in una felicità ferita [...] mai l'individuo ha raggiunto un tale livello di degradazione.

Uno degli strumenti dell'emancipazione [il riferimento è al progetto dei Lumi] era il controllo razionale della natura attraverso l'economia e la tecnica: in questo modo, a sua insaputa, la società moderna è diventata la società più eteronoma della storia, soggetta alla dittatura dei mercati finanziari e alla mano invisibile dell'economia, nonché alle leggi della tecnoscienza. La mano invisibile non è altro che l'illimitatezza economica fondata sull'emancipazione dell'economia dalla morale [...]. Il crollo che si annuncia è la punizione che la realtà riserva a questa perdita di limite. È tempo di riportare l'economia all'interno dell'etica. Sperando che non sia troppo tardi.

Infine, nella parte conclusiva del saggio (p. 99):

L'istruzione, la cultura, la sanità e anche le prigioni devono essere gestite come delle imprese. Dunque privatizzare il più possibile, direttamente o indirettamente [...]. L'umanità oggi si trova in una situazione tragica [...] gli uomini trovano lavoro soltanto accettando di diventare ingranaggi della Megamacchina dunque di partecipare alla dismisura. Ma per sopravvivere, il mondo oggi è anche condannato a reinventare la giustizia [...]. Di qui l'importanza di mettere al centro della città la statua della Giustizia, come avveniva in passato, anziché la Borsa o le banche. Il contrasto tra la vecchia Francoforte, dove quella statua troneggia davanti ai resti del Palazzo imperiale, e la nuova, dominata dalle torri gemelle della Commerz Bank e della Banca Centrale Europea, è impressionante.

Dobbiamo dunque reinventarci la giustizia. E allora proviamo a rileggere le questioni indicate da Latouche con l'alfabeto logico elaborato da Platone per definire l'idea di giustizia. Limitiamoci in questa

sede a riflettere su quello che, a mio giudizio, è il “nocciolo duro” della crisi del nostro tempo, attingendo alla lezione platonica.

Latouche indica le due grandi tendenze evolutive «opposte ma non contraddittorie» dell’attuale quadro storico e cioè l’unificazione planetaria e la frammentazione all’infinito delle entità sociali. Sono tendenze opposte, e, se ragionassimo in conformità al principio di non contraddizione, l’una escluderebbe l’altra, perché se fosse in atto un processo di unificazione globale, non potrebbe essere in atto nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo anche un processo di frammentazione all’infinito. La questione si scioglie alla luce della dinamica logico-dialettica che Platone ha svolto nel *Parmenide* in merito alla relazione *unità-molteplicità*.

La vita degli uomini contempla molteplici attività, tra queste l’agire economico che nel corso della storia ha assunto le forme più disparate intrecciandosi con significati simbolici, religiosi e culturali. È con la nascita del capitalismo che l’agire economico si è separato dalle altre sfere dell’attività umana per rispondere a una logica di accumulazione del capitale autoreferenziale. Per lungo tempo, almeno fino agli anni Ottanta-Novanta del Novecento, la sfera economica della produzione e del mercato ha convissuto con attività e istituzioni regolate da logiche non economiche (scuole, ospedali, trasporti...). Il dato saliente dell’attuale frangente storico è che l’agire economico inteso come attività che valorizza il capitale e che si conforma alle convenienze aziendali è stato assunto a criterio universale di riorganizzazione dell’intero spettro delle attività umane. Detto in altri termini, la forma che il cosiddetto neoliberalismo ha assunto in epoca contemporanea è quella di un vero e proprio totalitarismo della logica aziendale, tale da identificare la sfera economica (in questa parzialissima accezione) con l’intera sfera sociale. Quando questa forma di totalitarismo si trova perciò di fronte a istituzioni non economiche (scuola, università, ospedali, prigionie...) interviene aggressivamente per sradicarle da ogni vincolo pubblico che le disciplini secondo regole non mercantili. In questa sorta di buco nero in cui gli uomini e l’intero pianeta sono stati risucchiati è precipitata anche la struttura identitaria dell’individuo che – come recitano i testi di marketing – esprime “se stesso”, la propria personalità, attraverso la tipologia delle merci che consuma. In termini marxiani siamo di fronte ad un processo di sussunzione reale al capitale che non riguarda più soltanto il lavoro (come aveva colto Marx), ma si è esteso alla Natura, a

tutte le attività e relazioni umane, alla personalità dell'individuo fino al "vivente" diventato oggetto di brevetto e manipolazione genetica.

In nome di questa parzialissima e storicamente determinata concezione dell'agire economico, la molteplicità del mondo, dei popoli, delle culture, delle lingue, degli stili di vita, delle specie viventi ecc. (l'*onnimercificazione* di Latouche) è stata "unificata": la *parte* (cioè questa parzialissima concezione dell'agire economico) è diventata l'*Uno-Tutto* attraverso cui l'intero mondo è stato riplasmato. Questa parte, però, non è il Tutto, ma è una parte del Tutto: e allora – come ci insegna Platone – se pensiamo la *parte* come unità disgiunta dalle altre parti, le altre parti sono *non-uno*, non essere, sono qualcosa che va "tolto": questa è la logica che innesca la violenza e l'ingiustizia. La parte che si contrappone alle altre parti, proponendo un criterio di vita non generalizzabile a tutti gli esseri umani («[...] per generalizzare il modo di vita occidentale [...] avremmo bisogno di dodici pianeti se vogliamo una situazione sostenibile a lungo termine [...]») è negazione dell'Uno, quindi male, quindi ingiustizia. Quando Latouche scrive che «quella dell'Occidente è una cultura molto particolare: pretende di essere universale, e contemporaneamente nega i diritti, e di fatto la ragion d'essere delle altre culture», proiettato nel linguaggio del *Parmenide* è appunto la parte che ha disatteso il suo legame con il tutto di cui è parte, cioè con la molteplicità di culture, linguaggi e popoli che costituiscono il *logos* presupposto del genere umano (il vero *Uno*) che manifesta e realizza se stesso attraverso tale molteplicità: nel momento in cui una parte – qualsiasi essa sia – si svincola dalla sua inerente logica al tutto di cui è parte, ecco attivarsi quel processo violento della disgregazione descritto logicamente da Platone nel *Parmenide*. Questo possibile doppio esito nella direzione della coesione o della disgregazione, come si è visto, è una potenzialità immanente alla logica dell'Uno: l'Uno contiene in sé, come *Uno*, il principio della propria scissione. Il vero nome di quella che è chiamata globalizzazione-mondializzazione, in realtà, è il suo opposto e cioè la disgregazione che si moltiplica all'infinito sotto forma di dismisura a tutti i livelli, planetario, sociale, culturale e individuale.

Da un punto di osservazione diverso da quello di Latouche, sono giunti ad analoghe conclusioni anche i due studiosi inglesi Richard Wilkinson e Kate Pickett, autori de *La misura dell'anima* (Milano, Feltrinelli, 2009), un'opera che ha studiato gli effetti prodotti dalla dise-

guaglianza sul piano sociale, culturale, psicologico e della salute, frutto di un lunghissimo periodo di ricerche e di studi epidemiologici (più di cinquant'anni in due). Viviamo in un'epoca in cui, per citare il solo caso degli Stati Uniti, l'1 per cento della popolazione possiede maggiori ricchezze del 90 per cento della popolazione ai livelli economici più bassi. Non è però questione che riguardi i soli Stati Uniti, ma la realtà sociale dell'intero pianeta caratterizzata da immani diseguaglianze, senza che all'orizzonte si veda un'inversione di tendenza.

I due studiosi inglesi hanno raccolto una gran mole di dati che dimostrano come le società che non pongono limiti alle diseguaglianze si trovano ad affrontare tassi più elevati di malattie mentali, abuso di droghe e ogni sorta di altri problemi. E hanno bisogno di più forze di polizia e strutture carcerarie. La diseguaglianza incrina la vita comunitaria e mette a rischio l'equilibrio psichico e la salute della persona: anche in questo caso con l'alfabeto platonico-pitagorico l'esito corruttivo e disgregativo che agisce simultaneamente a livello sociale, individuale e nelle relazioni interpersonali, va letto come il venir meno dell'*armonia* e dei correlati concetti di *limite* e *misura*. È lo stesso problema affrontato da Platone nel quarto libro di *Repubblica*, quando Socrate afferma che lo Stato deve porre dei limiti all'accumulazione della ricchezza privata (di cui possono disporre solo coloro che non svolgano funzioni di governo) per scongiurare gli effetti disgregativi che la diseguaglianza produce nella città: l'eccesso di ricchezza, infatti, genera avidità, corruzione e povertà in tutti quelli che si trovano in una condizione d'inferiorità sociale, così come l'eccesso di povertà (che è l'altra faccia dell'eccesso di ricchezza), genera bassezza d'animo, cattivo adempimento dei compiti pubblici, e disordini sociali. La città per essere "giusta" deve essere *una*, quindi il governante che corrisponda all'idea deve contenere le inevitabili diseguaglianze entro il limite che non disgreghi l'equilibrio sociale.

I due studiosi sono in sintonia con Platone anche nel non identificare la giustizia con il livellamento universale degli individui: non tutti hanno i medesimi gradi di abilità, o le medesime disposizioni ed è inevitabile che le condizioni sociali e di vita non possano essere uniformate su scala planetaria. La diseguaglianza diventa il cancro dell'umanità nel momento in cui supera quel limite che innesca un processo di polarizzazione della ricchezza e di disponibilità delle risorse che con una logica distruttiva si autoalimenta senza fine.

Dello storico Piero Bevilacqua, mi limito a citare questo passo tratto da *Miseria dello sviluppo* (Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 9-10) perché ben si presta a una riflessione conclusiva:

E poiché fa parte dell'intelligenza di un'epoca comprendere per tempo quando la storia muta il suo corso, gran parte dei problemi presenti derivano dal fatto che la nostra non l'ha ancora compreso [...]. Il paradosso si fa gigantesco negli ultimi decenni: allorché la potenza dei processi economici reali incide così gravemente su tutta la biosfera e il pensiero economico dominante che l'ispira ha, nel frattempo, definitivamente perduto ogni ancoraggio con la Terra [...]. L'economia non solo ha cancellato il ruolo e il valore di ciò che utilizzava a una scala che non aveva uguali in tutte le precedenti fasi della storia umana. Non solo ha considerato il sistema sociale e i suoi processi come indipendenti da ogni fondamento naturale. È andata oltre: *non ha avuto alcuna percezione delle connessioni profonde che legano il mondo vivente in equilibri, fragili e delicati. Essa ha proceduto separandosi dalle altre discipline che si occupano della natura* [...].

In tutta evidenza ci troviamo in un tornante storico che esigerebbe un pensiero in grado di porsi sul piano della comprensione della "totalità": le connessioni profonde che legano il mondo vivente, il nostro rapporto con la Natura e con gli altri uomini, il nostro rapporto con la fragilità esistenziale che caratterizza ontologicamente l'uomo, possono essere comprese nel loro significato solo da una razionalità di tipo "dialettico", in grado di porsi in relazione con il *Tutto*. Questo paradigma di razionalità che ha il suo ancoraggio nella ricerca di ciò che dà senso e significato all'esistenza umana e di cui Platone è tra i massimi protagonisti, è stato letteralmente rimosso dalla cultura occidentale. Quella che oggi chiamiamo *razionalità scientifica* è una forma di sapere che ha raggiunto una potenza operativa e manipolatrice che non ha precedenti nella storia: questa potenza è però esercitata in forma separata e incomunicante su frammenti di realtà, in funzione di un potenziamento fine a se stesso e comunque utilizzabile nel quadro di logiche di mercato. È dunque un sapere cieco sotto il profilo della comprensione globale della realtà umana, di ciò che per essa ha valore, e dei limiti non valicabili. Ma è proprio questo il sapere e il contenuto di ciò che Platone chiama *Giustizia*. La "missione" storica, culturale e politica di cui si dovranno fare carico le nuove generazioni sarà dunque, per riprendere le parole di Latouche, di «mettere al centro della città la statua della Giustizia». Prima che sia troppo tardi.

Quasi quidam ornatus vitae.
Il decorum nel *de officiis* di Cicerone

di Rosa Rita Marchese
(Università di Palermo)

The theory of decorum in Cicero's de officiis (44 BC) seems to suggest to the Romans not simply the fourth virtue of a general system of conduct, but a super-virtue able to act as a "shock absorber" in the exercise of social and political life, summarized in a principle that Cicero defines as verecundiae partes, that is non offendere homines.

Thus, while Romans citizens suffer the most radical crisis of their history, he indicates the decorum as the backbone of the complex architecture that constitutes the common good. In this paper I argue that Cicero's contribution to the political and theoretical discussion on justice and respect may bring a very helpful tool for rethinking critically the contemporaries oppositions of social life.

Keywords: Decorum, Justice, Restraint, Respect, Virtues, Common Good

1. *Pubblica decenza*

«Se andiamo alle elezioni, li asfalteremo».
«Io non ho commesso alcun reato. Io non sono colpevole di alcunché».
«In mezzo non c'è niente. VOI SIETE NIENTE!».

Siamo una società offesa dallo scarso senso del decoro che osserviamo nelle nostre istituzioni. Le persone che in esse vivono e operano ci sembrano ignorare che svolgere un ruolo pubblico richiede un'attenzione particolare nella definizione di sé e in quella dei propri interlocutori, siano essi avversari politici o appartenenti allo stesso schieramento. L'unica soglia che apparentemente sembra tenere è quella che separa la condotta pubblica, e le implicazioni che essa può avere sulla nostra vita, dalla condotta privata. Ma anche questa linea è ormai

sbiadita, in un intreccio di situazioni nelle quali le identità pubbliche sono usate per esercitare forme di potere anche e soprattutto in occasioni private. In realtà, in tutte le situazioni formali nelle quali siamo chiamati ad agire, prevale ormai la convinzione che, di fronte a palesi violazioni del rispetto e della considerazione che si deve alla carica che si esercita e alla comunità che si rappresenta, non solo non sia necessario l'intervento del principio di giustizia («hai violato un codice, devi pagare»), ma non sia più neppure il caso di segnalare a chi ha operato una violazione l'opportunità di ritirarsi dall'impegno in cui si trova coinvolto «provando a salvare almeno la faccia»¹. Al contrario, ciascun violatore delle regole si sente in diritto di formulare e riformulare, con ostinazione, la propria faccia, e si chiede alle persone che hanno subito l'offesa e ne sono state, in qualche modo, consapevoli testimoni, di passarci sopra, come se niente, alla prova dei fatti, fosse accaduto. In questo saggio non intendo analizzare o valutare i comportamenti e le dinamiche politiche dei nostri giorni; semplicemente, li assumo come dati a partire dai quali è possibile riconoscere che in essi è spesso messo in crisi non solo il principio di giustizia, ma anche il principio del pubblico decoro. Proprio delle relazioni sostanziali che legano giustizia e decoro, vere impalcature di sostegno per comunità in crisi, voglio parlare qui, a partire da un trattato di Cicerone che è assai utile per definire i termini teorici della questione.

2. *Il de officiis: un trattato di etica, un testamento politico*

Tra il settembre e il novembre del 44 a.C., mentre Roma è paralizzata dal vuoto di potere conseguente alla morte violenta di Cesare per mano dei congiurati che avevano inutilmente creduto in un veloce riassetto delle dinamiche consuete della vita repubblicana, Cicerone attende alla stesura di quello che sarà il suo ultimo trattato: il *de officiis*. È stata messa bene in luce la consapevole urgenza con la quale egli si dedica a questo libro, per il quale recupera l'autorevole normatività di Panezio, il filosofo stoico vissuto nella cerchia degli Scipioni, autore di un *peri tou kathékontos* con il quale Cicerone dichiara esplicitamente, in più

¹ Sono i termini utilizzati da Goffman nell'analisi dei comportamenti in luoghi pubblici e semipubblici e delle diverse interazioni situate in cornici sociali. Mi sono stati di grande aiuto (Goffman 1959), (Goffman 1963), (Goffman 1967), (Goffman 1969).

punti dell'opera, il suo debito². In realtà, e questo appare il primo aspetto interessante della questione, rispetto a Panezio il *de officiis* traccia una linea di separazione che non si deve semplicemente all'ampliamento delle tematiche analizzate³, in particolare nella descrizione dei conflitti tra *utile* e *honestum* che occupano l'intero terzo libro del trattato. Della classificazione stoica Cicerone valorizza la schematicità e la forza definitoria, mentre si concentra sul riordinamento delle prerogative pubbliche e private dei cittadini, che è l'obiettivo che gli sta a cuore, e per questo sceglie di parlare di *officia*, il termine più ampio che i Romani conoscessero per indicare le prestazioni obbligatorie conseguenti all'assunzione di un ruolo entro le dinamiche socio-politiche, nonostante le obiezioni mosse dall'amico Attico⁴, poco convinto dell'utilizzazione di un vocabolo forse troppo incrostato dalle accezioni istituzionali e formali pertinenti ai compiti dell'uomo politico. Ma Cicerone intende riportare con chiarezza al loro posto proprio tali compiti, e dunque insiste nell'usare per i suoi scopi la parola che sul piano referenziale poteva comunicare nel modo migliore ai suoi destinatari ciò che per un cittadino «è giusto fare»⁵. Di questa operazione il trattato rende conto anche attraverso la sua cornice esterna, ossia la dedica rivolta al figlio Marco, che si trova ad Atene a completare la sua formazione⁶. Un figlio lontano, che diventa il dedicatario di un'opera nella

² Sul rapporto tra Cicerone e Panezio: (Labowsky 1934), (Labowsky 1934a), (Pohlenz 1934), (Gaertner 1974), (Gabba 1979), (Lotito 1981).

³ È lo stesso Cicerone a rimarcare i termini tanto dell'adesione quanto della presa di distanza rispetto al filosofo di Rodi: «È mia intenzione dunque, poiché la discussione verterà tutta intorno al dovere, definire prima cosa sia il dovere stesso, cosa che, mi accorgo con stupore, da Panezio venne tralasciata» (1. 7); «In questa (*scil.* di Panezio) divisione, e certo tralasciare qualcosa in una suddivisione rappresenta l'errore più grande, due elementi sono stati tralasciati; né infatti abitualmente occorre solamente decidere tra il vergognoso e ciò che è morale, ma anche quale decisione sia più morale tra due possibilità entrambe morali, e anche quale sia più utile tra due possibilità ugualmente utili; per cui, si scopre che quella trattazione che si pensò dovesse essere triplice, in realtà debba essere distribuita in cinque parti» (1.10). Su questa integrazione Cicerone torna in termini più precisi in *off.* 3. 7-10.

⁴ Testimoniano il disaccordo due lettere in cui Cicerone difende la propria scelta di tradurre *kathêkon* con *officium*: *Att.* XVI 11 e 14.

⁵ Su questa parafrasi di *officium* si è orientata la nostra scelta in (Picone-Marchese 2012).

⁶ Sulla dedica al figlio Marco rimando a (Picone 2012), in particolare pp. XII e XXIX-XXXVI. Interessanti considerazioni più generali, relative alla letteratura didascalica in Roma antica, in (Lemoine 1991).

quale si trova una precettistica etico-politica ispirata al sistema stoico, esprime molto efficacemente la strategia di cambiamento che Cicerone prova a costruire, l'eredità che padri ingombranti come lui, consapevoli delle responsabilità contratte con la crisi della *res publica*, decidono di lasciare a figli assai diversi da loro, e forse ormai sordi a qualunque richiamo. Una strategia che asseconda la trasformazione in corso di una realtà dolorosa attraverso la ristrutturazione dell'esistente e l'individuazione di pratiche di comportamento puntuali e stringenti per riconquistare, come obiettivo comunitario, ciò che è giusto per tutti individuando per ciascun soggetto politico e sociale uno schema di condotta⁷; un progetto che si esprime in uno stile e in una struttura argomentativa che appaiono del tutto inusuali in uno scrittore consumato come Cicerone, fortemente condizionati, come sono, dall'urgenza e dalla velocità della stesura⁸.

3. *Un concetto etico-estetico come ammortizzatore delle diseguglianze e dei conflitti*

Il primo libro del trattato è forse quello che presenta una strutturazione interna maggiormente riconoscibile. Cicerone vi discute delle vie per conseguire l'*honestum*, ossia per vivere una vita moralmente corretta, perfettamente armonizzata al bene comune e in grado di conferire a ciascun uomo il raggiungimento della virtù. L'indagine muove dall'assunto che esiste nell'uomo una naturale propensione al ricono-

⁷ Sulle accuse di utopismo e tatticismo rivolte a Cicerone in molti studi novecenteschi, rimando a (Narducci 1989a), pp. 153-155. Sui limiti attribuiti alla sua riflessione politica mi limito a citare una considerazione di (Wood 1988): «Forced to retire from politics, he takes on the herculean task of educating his peers. In keeping with his basic view that social and political ills arise from the irrationality of human beings, he seeks in his last writings to enlighten his contemporaries [...]. Aside the questionable assumption concerning the source of the troubles, the enlightener himself needed enlightenment. The rational values, attitudes, and ideals, which he promoted in such an accomplished manner, were little more than a refined and intellectualized abstraction of the spirit of the times, the spirit that was inextricably bound up with the disorders of the day» (pp. 212-213).

⁸ «Non si sarà trattato della foga compositiva quasi febbrile che alcuni interpreti hanno voluto attribuire a Cicerone; ma è verosimile che la velocità della stesura non sia rimasta priva di effetti sulle qualità letterarie del *de officiis*, dal punto di vista stilistico non la meglio riuscita tra le opere filosofiche»: così (Narducci 1989a), p. 111. Sulle dinamiche complesse della stesura rinvio a (Fedeli 1973).

scimento dell'ordine e della misura che può governare la vita *in factis et in dictis*. Tale *vis naturae*, che nell'uomo non è di poco spessore poiché egli, a differenza di tutti gli altri *animalia*, partecipa di *ratio*, deve essere coltivata perché diventi una condizione strutturata, un *habitus*. La prospettiva gnoseologica di impianto stoico è qui pienamente accettata da Cicerone, marcando tutta la propria distanza dall'approccio socratico-platonico all'idea del Bene: se si potesse contemplare la forma dell'*honestum* come si contempla un volto bello, allora sarebbe facile per l'uomo innamorarsene. Nella realtà, la virtù è il punto di arrivo di un processo, non è il risultato di un'operazione statica di osservazione che automaticamente determini il possesso del bene:

15. Tu vedi appunto, figlio mio, la forma stessa e quasi il volto della moralità (*tamquam faciem honesti*), che se fosse visibile agli occhi «susciterebbe mirabili innamoramenti», come asserisce Platone. Ma la moralità (*omne, quod honestum*) nasce da ciascuna delle seguenti quattro parti: si colloca infatti nella disamina accurata della verità (*in perspicientia veri sollertiaque*), oppure nella protezione accordata alla società umana (*in hominum societate tuenda*), nonché nell'attribuzione di ciò che spetta a ciascuno (*tribuendoque suum cuique*) e nella garanzia degli accordi stipulati (*rerum contractarum fide*), oppure nella grandezza e nella forma di un animo eccelso e invitto (*in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore*), oppure nell'ordine e nella misura di tutte le cose che vengono dette e fatte, in cui risiede la moderazione e il controllo delle passioni (*in quo inest modestia et temperantia*). Sebbene queste quattro fonti siano tra loro collegate e intrecciate, tuttavia specifici tipi di dovere scaturiscono da ciascuna di esse, per esempio, nella parte che è stata descritta per prima, in cui collochiamo la sapienza e la saggezza, si trova l'indagine e la scoperta della verità, e di tale virtù questo rappresenta uno specifico dono. 16. Quanto più infatti uno osserva soprattutto che cosa sia vero in un ambito, tanto più in modo acuto e celere può vederne e spiegarne la ragione, e questi suole essere ritenuto giustamente l'uomo più saggio e più sapiente. Per cui la verità è sottomessa a questa parte, come materia che essa tratta e nella quale si svolge. 17. Le rimanenti tre virtù sono necessariamente finalizzate a preparare e custodire quelle cose nelle quali è contenuta la vita (*quibus actio vitae continetur*), affinché la società e l'unione degli uomini sia preservata, e la superiorità e la grandezza d'animo, tanto nello sviluppo dei mezzi e dei vantaggi da procurare a sé e agli altri, quanto molto di più nel disprezzo di queste stesse cose (*in his ipsis despiciendis*), possano risplendere. L'ordine, la coerenza e la moderazione, e quelle cose a esse simili, si muovono in quest'ambito, al quale bisogna rivolgere ogni azione, non solo l'intenzione; infatti a quelle cose che sono trattate nella vita quotidiana, riserveremo onorabilità e rispetto sociale (*honestatem et de-*

cus) se attribuiamo loro una certa misura e ordine (*modum quandam et ordinem*)⁹.

Conoscere il bene non basta a rendere l'uomo virtuoso; la disposizione naturale alla sua comprensione va accompagnata da un sistema di regole che Cicerone dispone come vie reticolari che conducono all'*honestum*, ciascuna delle quali si struttura in un insieme di precetti: la *sapientia*, la capacità di tutela e di azione esercitata sulla *hominum societas* mediante la *fides*, la *magnitudo animi*, la *modestia et temperantia*. Come si vede, il pur navigato oratore ha una qualche difficoltà nell'usare singole, secche parole per definire le *partes* dell'*honestum*; arriva così a definirle attraverso la descrizione dei loro tratti pertinenti, prima di procedere alla puntuale disamina, e denominazione, di ciascuna.

La prima cosa che emerge in modo netto è che, nella classificazione ciceroniana, da una parte sta la *sapientia*, che è rivolta all'indagine e alla scoperta del *verum*, dall'altra stanno le tre *virtutes* incentrate nell'*actio vitae*, nella gestione dell'esistenza che il soggetto compie anche e soprattutto nella relazione con i propri simili. Risolta velocemente, attraverso il rinvio a quanto già affermato in altre opere, la questione della *sapientia* (1. 18-19), Cicerone approfondisce la *ratio societatis*, che si articola in *iustitia* e *beneficentia*; passa quindi all'analisi di prerogative e compiti di chi ha in sorte un *magnus animus*, e a questo punto introduce la trattazione di quello che, come vedremo a breve, è principio regolatore di tutte le virtù: il *decorum*.

La lunga sezione ad esso dedicata, che nei fatti conclude, non senza qualche affanno sul piano della coerenza teorica e della lucidità della scrittura, il primo libro, segnala al lettore l'importanza strategica che il tema e il principio assolvono all'interno del sistema che nel *de officiis* Cicerone delinea. Va detto che la letteratura secondaria di ambito classicistico ha mostrato non troppa sensibilità nei confronti della questione. Oltre a studi sui debiti che la teoria del *decorum* contrae con Panezio¹⁰, numerosi sono i contributi che mettono in luce la consonanza tra il principio morale teorizzato nel trattato e il suo corrispettivo estetico, e ne seguono le applicazioni in letteratura proprio entro il piano della ricezione della teoria artistica¹¹. Autentiche eccezioni a questo

⁹ Cicerone, *de officiis*, 1. 15-17.

¹⁰ Per la teoria delle *personae*, in modo particolare, (Schmekel 1892).

¹¹ (Kapust 2011).

quadro sono rappresentate dal saggio che E. Narducci dedicò al *decorum* nel 1984, poi ristampato in volume nel 1989, e dagli studi specifici che Gill (1988) e Guastella (2005) hanno dedicato alla teoria delle *personae*. Più di recente, G. Picone ha recuperato all'attenzione di un pubblico più vasto il senso dell'operazione compiuta da Cicerone nel suo ultimo trattato, istituendo un collegamento stretto tra teoria del *decorum* e precettistica per le future generazioni¹². Anche fuori da questo specifico ambito, nonostante l'interesse dimostrato nei confronti dell'ultima opera ciceroniana dagli studi di filosofica politica degli ultimi quarant'anni¹³, le valutazioni sul piano teorico di questa sezione sembrano non cogliere pienamente l'aspetto strategico che il *decorum* viene ad assolvere nel discorso ciceroniano, come proverò a mostrare. Sembra davvero il caso di soffermarci di nuovo su questo argomento, soprattutto per le implicazioni che una teoria del comportamento in pubblico del cittadino può avere in una società come la nostra, figlia di una civiltà delle buone maniere che pare avere smarrito se stessa, e che si trova certamente in ostaggio di una sistematica moltiplicazione dei piani di azione tra pubblico e privato in qualsiasi situazione conflittuale. Prima però di correre con lo sguardo sui difficili sentieri imboccati dalla nostra contemporaneità, interroghiamoci sulla funzione specifica che Cicerone intese attribuire al *decorum* all'interno della sua riflessione, e sul ruolo che il principio del decoro assolve in un trattato che celebra la sostanziale coincidenza tra *honestum* e *utile*, tra comportamenti politici e comportamenti morali. In primo luogo, proviamo a restituire spessore alla società cui Cicerone pensava. Uno Stato nel quale le disuguaglianze sono diventate radicali, fino a giungere alla edificazione del potere di uno solo:

Per tutto il tempo in cui lo Stato veniva governato da coloro ai quali esso stesso si era affidato, io gli rivolsi tutte le mie attenzioni e riflessioni; quando il potere finì nelle mani di uno solo e non ci fu più spazio per i consigli autorevo-

¹² (Picone 2012).

¹³ (Kries 2003); ma anche (Niegorski 1978), ristampato in raccolta nel 2012, (Niegorski 1984), (Wood 1988). Ottima la messa a punto sul *de officiis* in (Atkins 2005): «In *De Officiis*, in short, we can see Cicero using the resources of his philosophical education to articulate a conservative moral response to the devolution through which he was living. The *mos maiorum* is given its most intelligent re statement; and in the process, the language of *honestas*, *dignitas*, *officium*, *beneficia* and *gloria* is reshaped to meet present needs. The four virtues of *De Officiis* are borrowed from Greek philosophy, but they are analysed in sharply contemporary terms» (p. 513).

li, e avevo perso persino i miei compagni nel piano di salvaguardia delle istituzioni statali, uomini di grande importanza, non mi sono abbandonato all'angoscia, dalla quale sarei stato stritolato, se non le avessi opposto resistenza, né d'altra parte mi diedi ai piaceri, indegni di un uomo colto. 3. E magari lo Stato fosse rimasto in piedi, uguale alla sua condizione iniziale e non avesse incontrato uomini desiderosi non tanto di modificare quanto di rovesciare le istituzioni! In primo luogo, infatti, come ero solito fare quando la struttura della repubblica era ancora in piedi, rivolgerei più impegno all'azione che alla scrittura, poi agli scritti affiderei non gli argomenti di cui mi occupo adesso, ma i nostri discorsi politici e giudiziari. Ma poiché lo stato, nel quale riponevo ogni mia cura, ogni mio pensiero, ogni mia azione, non esiste più, di certo sono state messe a tacere le opere letterarie proprie dell'attività forense e senatoria¹⁴.

Lo sguardo di Cicerone restituisce un quadro sconcertante. La *res publica* che a lungo era stata retta dalle mani di quei pochi cui tradizionalmente era stata affidata è finita ostaggio del *dominatus* di un uomo solo; si è conclusa dunque la stagione della *tutela* dello Stato da parte di quei *summi viri* che mettevano le proprie risorse, i propri talenti, e le proprie fortune personali al servizio della casa comune: quella forma di *societas* appare del tutto perduta, e ora che lo Stato non esiste più, Cicerone comprende che non è più possibile riporre *in agendo* la propria *cura* e le proprie *cogitationes*, e trasferisce i suoi interessi per il pubblico in una forma di scrittura che non si concretizza nelle *litterae forenses et senatoriae*, destinate a tacere assieme alla struttura nella quale si erano formate e si erano sviluppate, ma nella definizione dei compiti che ogni cittadino è chiamato a svolgere. Una riflessione etico-politica che come abbiamo visto, nel primo libro affronta la classificazione degli *officia* che derivano dall'*honestum*, indicazioni che consentono di sviluppare da un lato la naturale propensione alla conoscenza (*sapientia*), dall'altro la tendenza del tutto consentanea alla natura umana alla formazione e al consolidamento del rapporto con gli altri, dando a ciascuno il suo (*iustitia*) scambiando prestazioni in direzione di una reciproca solidarietà (*beneficentia*), e operando per facilitare la legittima aspirazione al governo delle cose comuni degli individui dotati di superiori qualità (*magnitudo animi*). L'idea di società che Cicerone lascia intravedere si fonda sulla diseguaglianza di mezzi e di talenti tra soggetti che dispiegano le proprie risorse entro un sistema che è perennemente a rischio di collasso:

¹⁴ *off.* 2. 2-3.

62. Ma quella elevatezza d'animo che si riconosce nei pericoli e nelle fatiche, se manca di giustizia e combatte non per la comune salvezza (*non pro salute communi*), ma per i propri vantaggi (*sed pro suis commodis*), ricade nel vizio; non solo infatti essa non risulta essere parte della virtù, ma della crudeltà che rifugge da ogni forma di umanità. Perciò viene definita opportunamente dagli stoici la forza d'animo, quando affermano che essa è una virtù che combatte in nome dell'equità. Perciò nessuno, che abbia conseguito la gloria che spetta alla forza d'animo (*gloriam fortitudinis*) con l'inganno e la tendenziosità, ha ottenuto veramente il riconoscimento pubblico (*laudem est adeptus*); niente infatti può essere morale (*nihil enim honestum esse*), che sia privo di giustizia (*quod iustitia vacat*)¹⁵.

La possibilità che i soggetti dotati dalla natura di capacità operative e di resistenza alle fatiche fuori dal comune utilizzino le loro risorse per il vantaggio personale a scapito della *communis salus* è davvero concreta, poiché il rispetto della *iustitia* non è garantito in termini assoluti in un sistema che affida l'esercizio delle funzioni pubbliche a uomini per i quali il desiderio di *gloria* rappresenta l'unica vera istanza personale ed esistenziale. Cicerone non è tanto sprovveduto da credere che chi si occupa della cosa pubblica non pensi in primo luogo a ottenere la massima popolarità, il più grande consenso, la più grande influenza su cose e persone. La voragine che si è aperta nell'integrità delle istituzioni statali proprio a causa di ciò è tanto evidente che già nell'autunno del 46, prendendo la parola in pubblico per la prima volta dopo parecchi anni, l'ex console aveva provato a indicare a Cesare l'utilità di adottare un *habitus* politico che facesse convergere il compimento della propria superiorità politica su cose e persone con l'assunzione di responsabilità rispetto alla comunità intera, ivi compresi i propri storici nemici¹⁶. Il *de officiis* viene scritto quando Cesare non c'è più, travolto dalla violenza che non aveva saputo o voluto governare, e l'unico spazio di intervento rimasto sembra la definizione di comportamenti politici che assumano la prospettiva del bene comune come l'unica possibile per realizzare anche i disegni dei singoli:

Dunque coloro che staranno a capo dello Stato tengano a mente i due insegnamenti di Platone: il primo, ossia proteggere l'utilità comune dei cittadini, in modo che qualsiasi cosa facciano, si riferiscano a essa dimenticando l'utile personale; il secondo, ossia curare l'intero corpo dello Stato, per non trascurare le altre parti mentre ne proteggono alcune. Come infatti capita per l'istituto

¹⁵ *off.* 1. 62.

¹⁶ Questo è il quadro in cui si colloca il discorso *pro Marcello*, ben delineato in (Gasti 1997).

della tutela, così l'amministrazione dello Stato deve essere gestita in vista dell'interesse di coloro che vi sono affidati, non di coloro ai quali essa è stata affidata. Coloro che badano all'interesse di una sola fazione cittadina, mentre ne trascurano un'altra, introducono nel corpo della città un elemento pericolosissimo, la sedizione e la discordia; per questa ragione capita che alcuni sembrano vicini al popolo, altri invece favorevoli ai personaggi più importanti, pochi infine propensi a sostenere l'intero corpo sociale. 86. Da ciò sorsero ad Atene grandi conflitti, nel nostro stato non solo sedizioni, ma anche letali guerre civili; si tratta di eventi che un cittadino serio e coraggioso e degno di avere il primato in politica eviterà e odierà, mentre si dedicherà tutto allo Stato e non inseguirà ricchezze e potenza, ma preserverà la comunità nella sua interezza, così da provvedere al bene di tutti; né davvero con capi d'accusa falsi trascinerà ciascuno nell'odio e nella cattiva considerazione altrui, e resterà così legato alla giustizia e alla moralità (*ita iustitiae honestatique adhaerescet*) che, pur di conservarle, andrà incontro alle difficoltà, per quanto gravi, e affronterà la morte piuttosto che abbandonare le cose che ho detto¹⁷.

L'abito che l'uomo politico decide di indossare comporta dunque l'adesione all'idea che la propria fortuna personale non debba andare disgiunta da quella comune: in questo fragilissimo equilibrio un ruolo di primo piano gioca l'esercizio del controllo dei desideri, la rivalutazione in un senso eterocentrato di ricchezze e di onori, e in un'ultima analisi l'acquisizione di un tratto che diventa elemento distintivo della *temperantia*, ultima parte dell'*honestum* cui è dedicato il primo libro, ma che è immediatamente riconosciuto da Cicerone come strutturalmente proprio di tutte le articolazioni della virtù:

Resta da discutere l'ultima parte della moralità, nella quale si può osservare l'autocontrollo e quasi un certo ornamento della vita (*in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae*), ossia la temperanza, la modestia, la risoluzione di tutte le passioni interiori, la misura in ogni cosa. In quest'ambito rientra ciò che viene detto in lingua latina *decorum* e in lingua greca *prépon*¹⁸.

Il *decorum* rappresenta così un ammortizzatore delle asperità che si aprono nell'esercizio di ogni singola prerogativa comportamentale, in grado di intervenire quando la passione per la conoscenza e l'amore per il sapere rischiano di trasformarsi in disinteresse per cose e persone in mezzo alle quali si vive; quando la gestione della giustizia, dando a ciascuno il suo, rischia di non accorgersi dei confini che ciascuno ha conferito a se stesso; quando l'espressione della individuale superiorità di mezzi e di talenti interpreta voracemente come propri le

¹⁷ *off.* 1. 85-86.

¹⁸ *off.* 1. 93.

aspirazioni e i beni degli altri. Certo, il *decorum* è anche il principio regolatore del comportamento in pubblico, e in un certo senso rappresenta l'archetipo di ogni forma di etichetta e di galateo volta a garantire autocontrollo e discrezione nella gestione di ogni tipo di interazione¹⁹; ma oltre questa valenza specifica, cui esplicitamente Cicerone dà spazio nei capitoli 126-149 del primo libro, il principio di "convenienza" costituisce il perno di una architettura del "fare il bene comune" che è, forse, lo scopo più autentico dell'ultima riflessione dell'Arpinate. A questa duplice e complessa interpretazione incoraggia la doppia definizione del *decorum* che si trova in 1. 96:

La descrizione che si può fare di esso è duplice; infatti intuivamo che esiste una forma generale di decoro (*generale quoddam decorum*), che si manifesta in ogni ambito della morale (*in omni honestate*), e una seconda forma, alla prima susseguente, che riguarda le singole parti della morale (*ad singulas partes honestatis*). Il primo suole essere definito in questo modo, come ciò che è coerente alla superiorità dell'uomo (*hominis excellentiae*) in tutto ciò che lo distingue naturalmente dagli altri esseri viventi. La seconda forma, che è una parte subordinata al genere, viene definita come ciò che è consentaneo alla natura, in modo che esso appaia la misura e la temperanza, con un aspetto degno di un uomo libero (*cum specie quadam liberali*).

Il *decorum*, conseguenza di un comportamento moderato e temperante, è facilmente perseguibile attraverso l'esercizio dell'autocontrollo, il pudore nei confronti del proprio corpo, l'espressione della *dignitas* in ogni gesto e in ogni atteggiamento, la misura nella conversazione, la corrispondenza tra posizione sociale e *domus*, nel rifiuto di ogni forma di ostentazione compiuta attraverso la propria dimora. Una precettistica puntuale e una casistica di comportamenti in pubblico corretti contrapposti a quelli biasimevoli sembrano necessari, «in un'epoca di confusione e di rimescolamento»²⁰, per frenare una deriva che sembra inarrestabile, per ristabilire dei punti fermi nelle pratiche di riconoscimento di sé e dell'altro entro la comune cornice civica, per ricominciare a sentirsi parte di un "noi" individuato e individuabile. Ma è proprio dall'analogia ricavata dall'attività dei poeti che viene fuori la valenza strutturale del *decorum*, come tratto che appare consentaneo alla

¹⁹ Così (Narducci 1989), p. 156.

²⁰ (Narducci 1989), p. 188.

natura dell'uomo, e dunque valorizzabile per stabilire «come comportarsi con gli altri uomini»²¹:

Come infatti la bellezza del corpo, per l'armonizzata composizione delle membra (*apta compositione membrorum*), attira gli sguardi e diletta, per il fatto stesso che le parti concordano con una certa grazia (*cum quodam lepore*), così questo decoro, che risplende nella vita, suscita l'approvazione di coloro con i quali si vive (*movet approbationem eorum, quibuscumque vivitur*), per l'ordine, la coerenza e la moderazione (*ordine, et constantia et moderatione*) delle parole e delle azioni. 99. Bisogna usare una certa forma di rispetto (*quaedam reverentia*) nei confronti degli uomini, sia dei migliori, sia di tutti gli altri; infatti trascurare ciò che si sente dire nei propri riguardi è proprio non solo di un uomo arrogante, ma anche dissoluto. Nella considerazione che bisogna avere degli uomini c'è differenza tra giustizia e rispetto (*inter iustitiam et verecundiam*). Compito della giustizia è non fare violenza fisica agli uomini (*iustitiae partes sunt non violare homines*), mentre prerogativa del rispetto è non offendere (*verecundiae non offendere*), e soprattutto in questo si distingue il significato di ciò che è decoroso. A questo punto della mia esposizione penso che sia chiaro cosa intendo per ciò che è conveniente²².

Dietro questo passo intravediamo una società lacerata, in cui l'unica forma di contatto interpersonale è l'aggressione e la violazione del più debole: è la Roma piegata dalle lotte civili, è la città in cui i cittadini non possono più pensarsi come un "noi", ma faticosamente provano a difendersi gli uni dagli altri. Un corpo disordinato, scompensato, malato: un corpo brutto. L'idea di bellezza che Cicerone ha in mente deriva da una ben connessa composizione delle membra, da un *consensus* di tutte le *partes* in una distintiva, ma indefinibile, grazia (*cum quodam lepore*, con un quanto mai interessante uso dell'aggettivo indefinito). Come questa bellezza fisica è un risultato che scaturisce dalla valutazione dell'accordo tra le parti del corpo, così il *decorum* si realizza nella relazione *inter homines* quando all'*ordo*, alla *constantia*, alla *moderatio* che un soggetto esprime nell'esercizio delle proprie azioni e delle proprie parole corrisponde la piena, positiva valutazione del proprio simile (*approbatio*). Le membra e le parti del corpo devono essere adeguatamente connesse l'una all'altra per generare bellezza e diletto in chi guarda; allo stesso modo, azioni e parole ordinate, coerenti e misurate generano bellezza, nonché l'approvazione di coloro insieme ai quali si vive. Si tratta di un elemento che rappresenta un valore all'interno della trattazione ciceroniana: la condizione per una vita sociale equili-

²¹ *off.* 1. 97: *quemadmodum nos adversus homines geramus*.

²² *off.* 1. 98-99.

brata è garantita dalla *reverentia* nei confronti dei propri simili, una *verecundia* che costituisce un passo in avanti rispetto al principio di *iustitia*. Infatti, se da un lato essere giusti comporta *non violare homines*, e cioè non operare danno o violenza a quanto essi possiedono, in linea con il principio secondo il quale *iustitia* è dare a ciascuno il suo e usare le cose comuni come comuni, quelle personali come personali (1. 20), dall'altro pare comunque che tale principio non basti ad assicurare pace ed equilibrio. Per questo Cicerone si preoccupa di aggiungere il correttivo di *non offendere homines*, ossia non urtare in alcun modo la suscettibilità di chi vive con noi: è il principio di comportamento che regola e spiega la natura della *verecundia*. Una forma di autocontrollo, dunque, che si esercita all'interno dello spazio individuale e che tiene in gran conto lo spazio altrui: il *decorum* si consegue come esito di un comportamento del soggetto rispettoso delle aspettative dei propri simili. In questo, secondo Cicerone, si può individuare la piena coincidenza tra autocontrollo e esercizio di azioni giuste e reciprocamente equilibrate, gli *officia* appunto, come viene chiarito in conclusione di 1. 101:

La qualità distintiva degli animi e della natura è infatti duplice: una parte è posta nel desiderio, che in lingua greca si chiama *hormé*, che trascina qua e là l'uomo, l'altra nella ragione che istruisce e spiega che cosa si debba fare e che cosa invece si debba evitare. Così accade che la razionalità guida, il desiderio obbedisce. Ogni azione deve essere priva di temerarietà e di disattenzione (*temeritate et neglegentia*), né si deve compiere alcuna azione della quale non si possa in alcun modo rendere ragionevole conto (*causam probabilem reddere*): questa è quasi la definizione del dovere (*descriptio officii*)²³.

Descrivendo come si esercita il giusto controllo delle emozioni e delle reazioni istintuali per *non offendere*, Cicerone si ritrova davanti la definizione stessa dell'*officium*: essere in grado di rendere conto in modo convincente delle ragioni che muovono l'azione. In questa convergenza sta il primo segnale dell'irrinunciabilità del *decorum* nella vita degli uomini, come strumento consono alla costruzione di una condotta che sia osservabile in pubblico per il suo equilibrio e la sua coerenza, ma soprattutto come mezzo di controllo, autentico ammortizzatore, nell'esercizio di ogni compito e di ogni virtù. Usare

²³ L'ultimo periodo è, ne sono consapevole, un punto del testo tra quelli considerati dai principali editori critici come controversi, forse una seconda redazione o una interpolazione. In ogni caso, sul piano della mia argomentazione, cambia poco: la sovrapposizione tra strategia di autocontrollo e concetto di dovere (*forma officii*) è esplicitata da Cicerone poco più avanti, in 1. 103.

l'autocontrollo comporta un'etichetta nel tenere distinti i comportamenti seri da quelli scherzosi (102-104), e naturalmente impone il riconoscimento che gli uomini, a differenza degli animali, possono gestire il principio del piacere proprio attraverso l'esercizio del *modus*. La differenza tra natura umana e natura animale offre il pretesto per un approfondimento sulle *personae*, i due "ruoli" che la natura assegna all'uomo: la naturale condizione umana e i caratteri personali, cui occorre aggiungere altre due *personae*, la posizione nel mondo che ci assegnano le circostanze, e il compito specifico, tra i tanti che sempre il caso ci propone, che scegliamo di svolgere (105-121). La digressione serve a indicare come il conseguimento del *decorum* si realizzi nella determinazione ad assecondare i propri talenti naturali e a circoscrivere le proprie velleità di realizzazione personale tra quelle più vicine e consentanee alla nostra disposizione²⁴; la ricerca di questo equilibrio conduce gli uomini all'individuazione di quegli uffici che meglio si attagliano a ciascuno (125): «In questo modo si troveranno quasi tutti i doveri, quando si ricercherà che cosa sia giusto e che cosa sia adatto (*quid deceat et quid aptum sit*) ai singoli ruoli, alle circostanze, alle età. Non c'è niente che sia tanto conveniente quanto preservare la coerenza (*servare constantiam*) in ogni azione e in ogni decisione».

Come abbiamo già detto, i rimanenti capitoli sono dedicati a una puntuale disamina precettistica dei buoni comportamenti in pubblico; ma l'autentico fulcro del ragionamento di Cicerone è costituito dall'elezione del principio di *decorum* a regola che determina le altre regole, ad ammortizzatore che olia i meccanismi della relazione con gli altri uomini, a vero principio di individuazione della condizione umana.

4. *Inattualità del decorum*

Abbiamo bisogno di un'etica minima? Secondo alcuni osservatori del nostro vivere, che segnalano l'arrivo di una nuova barbarie, pare proprio di sì:

²⁴ (Gill 1988) mostra come il discorso sulle *personae* si collochi all'incrocio tra i moderni concetti di *Personhood* (ossia "essere persone in quanto gruppo", formato da soggetti razionali, autoconsapevoli, capaci di assumersi responsabilità morali e legali) e *Personality* (essere persone in quanto individui, in base a ciò che rende unica e distintiva una persona tra le altre). Considerazioni interessanti su questa teoria e sui suoi aspetti più innovativi in Guastella 2005.

Moralità pubblica e moralità privata fanno tutt'uno? E che peso ha per noi, oggi, la parola stessa 'moralità'? Potremmo rispondere alla prima domanda dicendo che, sì, le due morali devono costituire un'unità, ma che nei fatti questa unità ha un segno opposto rispetto alla tradizionale idea di 'bene comune'. Alla seconda domanda dovremmo invece rispondere, sempre stando ai fatti, che la parola 'moralità' ha perduto quasi completamente il suo peso ed è diventata una parola volatile e senza spessore [...]. Considerazioni analoghe si possono fare sul valore della dignità personale, privata, degli uomini pubblici. Vita disoluta e scandali sessuali [...] non squalificano l'uomo politico, il quale reagisce rivendicando per sé la vita privata che più desidera [...]. Forse il sintomo più eloquente della nostra attuale barbarie è proprio l'estrema difficoltà in cui ci troviamo quando dobbiamo tracciare questa linea di confine, al punto da non riuscire a farlo, sempre che ci sia rimasta la volontà di farlo²⁵.

La volatilità delle parole, di cui Rovatti parla, secondo alcuni è l'esito della condizione generale del mondo in cui viviamo, nel quale il vocabolario della morale continua ad essere utilizzato, ma esso è solo un frammento senza contesto, e dunque privo del suo significato. È la spiegazione, molto nota e assai controversa, che A. MacIntyre ha dato del modo in cui, nella nostra contemporaneità, ci ostiniamo a usare le espressioni fondamentali del linguaggio etico avendone perso lo schema concettuale, la comprensione teorico-pratica. In *After Virtue*²⁶, questa argomentazione principale era introdotta da una "ipotesi inquietante" che intendeva avere un valore esemplificativo. Immaginiamo che il mondo abbia attraversato una catastrofe a causa dell'operato degli scienziati, sostiene MacIntyre, e che abbia preso il potere un movimento politico a favore dell'Ignoranza, che distrugge ogni traccia, materiale e simbolica della scienza. Quando finalmente il mondo trova la capacità di reagire, e si cerca di riportare in vita la scienza, quello che viene ricostruito è solo un insieme di pratiche decontestualizzate. Proprio quanto succede alla nostra morale: essa «si trova nello stesso stato di grave disordine in cui si trova il linguaggio della scienza naturale nel mondo immaginario che ho descritto»²⁷. La posizione di MacIntyre ha fatto sviluppare un dibattito interno alla teoria della morale, e il suo invito a ritornare alla «classical tradition», sostanzialmente la riflessione morale aristotelica, ha spinto anche altri studiosi a riflettere sulla distanza tra l'etica antica e quella contemporanea. Mentre Gill (1988) ne ha tratto spunto proprio per una riconfigurazione delle contraddizioni

²⁵ (Rovatti 2011), pp. 13-15.

²⁶ (MacIntyre 1988, prima edizione italiana).

²⁷ p. 12.

interne alla teoria delle *personae* che il *de officiis* propone²⁸, secondo Burchell (1998) la morale ciceroniana non può essere ricompresa nello schema della vita etica del filosofo scozzese, perché è fin troppo facile intuire che la teoria delle *personae* è una teoria performativa della personalità morale, volta a offrire comportamenti morali segmentati, proprio quei simulacri di morale che MacIntyre vorrebbe contrastare²⁹.

Resta però da chiedersi se sia davvero così semplice relegare la teoria morale contenuta nel *de officiis* ai margini di una seria proposta prescrittiva. Io credo che, a contrastare il rischio di una reale frammentazione dei comportamenti morali, nel sistema ciceroniano svolga una funzione determinante proprio il *decorum*, cui, come si è visto, l'Arpinate non attribuisce semplicemente l'etichetta di quarta virtù, a fianco di *sapientia*, *iustitia*, *magnitudo animi*, ma che costituisce il perno portante di un sistema variegato di regole di comportamento il cui scopo ultimo è il conseguimento dell'*honestum* nella vita comunitaria. Ammortizzatore necessario nella realizzazione equilibrata delle relazioni interpersonali, il *decorum* funziona da regola di controllo nell'esercizio della vita etica e non si risolve, come Burchell asserisce, nell'immagine esteriore che ogni soggetto intende riflettere nello sguardo degli altri³⁰. Non v'è dubbio che Cicerone sia molto sensibile a ciò che è *aptum*, e non a caso per chiarire la funzione del *decorum* ricorre alla similitudine degli attori, che sanno interpretare i personaggi teatrali esteriorizzando nel modo più opportuno e adeguato il loro carattere³¹. Ma per comprendere tale aspetto del discorso ciceroniano, non va dimenticato quanto radicata fosse, nella cultura romana, la convinzione che essere *verecundus* significasse esercitare una linea di azione con il minimo utilizzo di spazio sociale³². Cicerone ha quindi buon gio-

²⁸ Secondo (Gill 1988), la teoria morale di MacIntyre applicata alla teoria delle *personae* contenuta nel *de officiis* aiuta a mettere a fuoco una contraddizione di cui Cicerone non appare consapevole; quella che oppone la cornice teleologica in cui si colloca la morale stoica e «its over reliance on the norm and conventions of a specific social milieu» (p. 173).

²⁹ (Burchell 1998), soprattutto alle pp. 107-118.

³⁰ «*Personae* are first and foremost performative: it is above all essential that the citizen should be *seen* to behave in certain ways, and not to behave in others»: (Burchell 1998), p.114.

³¹ Su questo rinvio a (Vegetti 1983).

³² Sto parafrasando la convincente analisi di (Kaster 2005): «So, to turn now to *verecundia* in action, we can say that the simplest social product of *verecundia* is what might be called 'ignorability': not being invisible, quite, but being seen to claim the

co nel valorizzare questa regola di condotta per attutire i contrasti e contribuire a prevenire i conflitti nella vita sociale, e nel trasformarla a tutti gli effetti nella virtù più alta, strumento necessario a tutelare le specificità di ciascuno in una società che, a dispetto di quelle che giustamente ci appaiono fortissime disequaglianze sociali, riteneva che la coesione fosse un valore da preservare per la sopravvivenza nel tempo e nello spazio. In questo senso, il *decorum* può essere insegnato e appreso come una forma di autocontrollo radicato nel soggetto, utilizzabile tutte le volte in cui i rapporti con i propri simili rischiano di avviare o esacerbare lacerazioni e rotture. Esso esalta il confronto interpersonale attraverso l'esercizio del principio del *non offendere*, riconoscimento della comune natura umana e della capacità, veramente etica, di dire 'noi', sfuggendo all'utilizzo di irriducibili contrapposizioni come gabbie per imprigionare gli altri, una scelta che non agevola certo il cambiamento e il superamento delle crisi, ma che indulge semmai a forme di immobilismo nelle quali è più facile, per tutti, perdere continuamente la faccia e continuamente provare a negoziarla, con il solo risultato di cancellare ostinatamente ogni linea di distinzione tra giusto e ingiusto.

5. Conclusioni

Mi sono ritrovata di nuovo a parlare di 'noi' mentre ero impegnata a restituire spessore alla teoria del *decorum* di Cicerone, provando a spiegarne funzione e scopi all'interno del suo ultimo trattato di fronte a una delle crisi più profonde attraversate dalla repubblica romana. Ma è giusto sgombrare il campo da un possibile equivoco: tale spostamento di cornice non è avvenuto per fare della teoria ciceroniana la soluzione già scritta ai problemi del nostro vivere. Mi pare di aver mostrato come neppure la prospettiva di MacIntyre, tornare a rendere attivo e operante lo schema della vita buona della «classical tradition», sia realmente convincente, sul piano operativo, e in questo senso le mie conclusioni sono ben più radicali di quelle di Burchell. La teoria del *decorum*, così come venne proposta da Cicerone alla futura classe dirigente romana, mi appare utile invece per illuminare la distanza che si apre tra il suo

minimum amount of social space needed to carry out a given line of action [...]. Cultivating ignorability has two complementary aims that are also two of the basic effects of *verecundia*: avoiding offense to others, by avoiding improper assertion of self»: p. 17.

mondo e il nostro. Una diversità, per usare le splendide parole di Fortini, che arriva a proporsi nel massimo della somiglianza³³: anche noi stiamo attraversando una crisi che non sappiamo governare, perché ci ostiniamo a trattarla con gli stessi strumenti che l'hanno prodotta. Di certo Cicerone non può più rappresentare, per noi, né il “dover essere”, come è stato a partire dall'epoca degli umanisti al secolo dei Lumi, né il divulgatore derivativo di teorie etiche, sociali e politiche cui attingeva, come è parso agli storici del pensiero politico per tutto il diciannovesimo secolo³⁴. Se una cosa insegna, la sua teoria del *decorum*, pur nel massimo della distanza, è la capacità di esperire la complessità del reale in cui si colloca il vivere comune, cercando di sfuggire al rischio di interpretarla in modo univoco e granitico: ai Romani Cicerone offre un sistema di virtù che essi conoscevano bene, cui l'educazione aristocratica e quella degli *homines novi* suggeriva di tendere, ma li invita a superare nell'esercizio del proprio sé la pratica conflittuale a favore dell'individuazione di punti di contatto tra linee di azione diverse, sviluppando la centralità assoluta e la valenza di ammortizzatore etico, sociale e politico del rispetto dello spazio di ciascuno nella manifestazione della propria condotta. Un punto di partenza lontano e diverso da noi, ma straordinariamente utile, per chi è chiamato a nutrire e a far sviluppare la comprensione umana, forse la sfida educativa più importante e più sfibrante delle nostre pratiche quotidiane, nella vita comune come in quella delle nostre istituzioni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Atkins E.M. (2005), *Cicero*, in *The Cambridge History of Political Thought*, ed. by C. Rowe and M. Schofield, Cambridge.

Burchell D. (1998), *Civic Personae: MacIntyre, Cicero and Moral Personality*, «History of Political Thought», XIX, 1, pp. 101-118.

³³ Mi riferisco a (Fortini 1978), la voce «Classico» dell'*Enciclopedia Einaudi*.

³⁴ Mi rendo conto che si tratta di una semplificazione, cui ricorro per amore di brevità. Rinvio all'ottimo quadro in (Wood 1988), e ad (Atkins 2005).

- Fedeli P. (1973), *Il de officiis di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, in ANRW I 4, Berlin - New York, pp. 357-427.
- Fortini F. (1978), «Classico», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. III, pp. 192-202.
- Gabba E. (1979), *Per un'interpretazione politica del de officiis di Cicerone*, «RAL», 34, pp. 117-141.
- Gaertner H.A. (1974), *Cicero und Panatios. Beobachtungen zu Cicero De officiis*, Heidelberg.
- Gasti F. (1997) (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Orazioni cesariane*, Milano.
- Gill C. (1988), *Personhood and Personality: the Four-Personae Theory in Cicero, De officiis I*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, a cura di J. Annas, pp. 169-199.
- Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City (N.Y.) 1959 (tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, 1969).
- Goffman E. (1963), *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organisation of Gathering*, The Free Press (tr. it. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Torino, 1971 e 2006).
- Goffman E. (1967), *Interaction Ritual*, Garden City (tr. it. *Il rituale dell'interazione*, Bologna, 1971 e 1988).
- Goffman E. (1969), *Strategic Interaction*, Philadelphia (tr. it. *Interazioni strategiche*, Bologna, 1971 e 1988).
- Guastella G. (2005), *Le maschere dell'identità secondo Cicerone*, in M.G. Profeti (a cura di), *La maschera e l'altro*, Firenze, pp. 11-38.
- Kapust D. (2011), *Cicero on decorum and the morality of Rhetoric*, «European Journal of Political Thought», 10, 1, pp. 92-112.
- Kaster R.A. (2005), *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford.

Kries D. (2003), *On the Intention of Cicero's de Officiis*, «The Review of Politics», 65, 4, 2003, 375-393.

Labowsky L. (1934), *Der Begriff des Prépon in der Ethik des Panaitios*, Leipzig.

Labowsky L. (1934a), *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des decorum bei Cicero und Horaz*, Leipzig, 1934.

Lemoine F.G. (1991), *Parental Gifts: Father-Son Dedications and Dialogues in Roman Didactic Literature*, «ICS», 16, pp. 337-66.

Lotito G. (1981), *Modelli etici e base economica nelle opere filosofiche di Cicerone*, in *Società romana e produzione schiavistica*, vol. III, a cura di A. Giardina e A. Schiavone, Roma-Bari, pp. 78-126.

MacIntyre A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Univ. of Notre Dame Press (tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988).

Narducci E. (1989), *Il comportamento in pubblico (de officiis I 126-149)*, in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa, pp. 156-188 (già pubblicato in «Maia», 36, 1984).

Narducci E. (1989a), *Una morale per la classe dirigente*, in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa, pp. 111-155 (già pubblicato come introduzione a Cicerone, *I doveri*, Milano 1987).

Nicgorski W. (1978), *Cicero and the Rebirth of Political Philosophy*, «The Political Science Reviewer», pp. 63-101, ristampato in W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Univ. of Notre Dame Press, 2012.

Nicgorski W. (1984), *Cicero's Paradoxes and his Idea of Utility*, «Political Theory», 12, 4, pp. 557-578.

Picone-Marchese 2012, *Marco Tullio Cicerone, De officiis. Quel che è giusto fare*, introduzione di G. Picone, traduzione e note di R.R. Marchese, Torino.

Rovatti P.A. (2011), *Noi i barbari. La sottocultura dominante*, Milano.

Schmekel A. (1892), *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, Berlin.

Vegetti M. (1983), *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, in «Aut aut», 195-96, pp. 19-41.

Wood N. (1988), *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley - Los Angeles - Oxford.

Natura umana e propensione al servilismo politico in Étienne de La Boétie

di Lorenzo Passarini
(Università di Bologna)

The purpose of this essay is to reveal the complete anthropological view inside La Boétie's Discourse on voluntary servitude. At first, the author draws an idealistic image of the human nature, forged for fraternity and spirit of liberty. But as his description of the historical reality progresses, he is forced to recognize that man is easily corrupted and servile towards authoritarian governments: so appears his true nature. La Boétie urges men to change their condition.

Keywords: Étienne de La Boétie, anthropology, nature, tyranny, liberty, servitude.

*Non c'è per l'uomo preoccupazione più ansiosa che di trovar
qualcuno a cui affidare al più presto quel dono della libertà,
col quale quest'essere infelice viene al mondo.
Questa esigenza di una genuflessione 'in comune'
è il più grande tormento [...] fin dal principio dei secoli.
Noi avremo acconsentito ad abolire la libertà,
che faceva loro paura, e a porli sotto il dominio nostro.*

(F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, «Il Grande
Inquisitore»)

Introduzione

Il *Discorso sulla servitù volontaria*¹ di Étienne de La Boétie, scritto a

¹ L'edizione italiana di riferimento è É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011. L'edizione francese di riferimento è la versione in francese cinquecentesca chiamata *Manuscrit de Mesme*, ritro-

metà del Cinquecento, è un testo che anche oggi affascina per la forza con cui ammonisce i cittadini che *si lasciano asservire* dal potere politico. Questa è la provocazione dell'Autore: anche il potere autoritario più *violento e schiavizzante*, se si mantiene nel tempo, ha un reale *consenso* dalla popolazione, vi è in essa come una *volontarietà al servilismo*. I cittadini hanno un *potere* ed una *responsabilità* verso la politica. Il testo denuncia primariamente la facilità con cui l'essere umano è tentato da *logiche servili*, come se il *servilismo* fosse insito nella sua stessa *natura*. La Boétie ci insegna che solo sull'*educazione*, su una *sana cultura*, si può sviluppare un *cittadino cosciente e maturo*, indipendente nella capacità di giudizio. Egli ha a cuore l'imprescindibile affermazione dei *principi di convivenza* per la vita sociale (*fratellanza/amicizia, uguaglianza e libertà*). D'altra parte, lungo la storia si è poi consolidata la consapevolezza che il *consenso popolare* non deve mai bastare come unico fattore di *legittimazione* del potere politico. Sistemi di autoregolazione e di controllo nazionali ed internazionali sono necessari per garantire la tutela dei *diritti civili*.

La Boétie (1530-1563) era originario di Sarlat, cittadina non lontana da Bordeaux. Visse in una Francia sconvolta dalle tensioni politico-religiose per il diffondersi del protestantesimo e l'intreccio di lotte tra le grandi famiglie, che porteranno all'esplosione della guerra civile di religione nel 1562². Dopo gli studi classici, seguì i corsi di Diritto dell'Università di Orléans, bastione avanzato delle nuove tendenze della Rinascenza³. Probabilmente in questo periodo (1548-1553 circa) scrisse il *Discours sur la servitude volontaire* – chiamato poi anche *Le Contr'Un* – testo palesemente *antimonarchico*. A soli ventitré anni divenne poi consigliere del Parlamento di Bordeaux. Iniziò così l'attività politica agli ordini della monarchia francese, comunque da lui intrapresa secondo le massime di *tolleranza religiosa* e di salvaguardia della *libertà di coscienza individuale*⁴. Compì numerose *missioni di pacificazione* tra cattolici e protestanti per Caterina de Medici, reggente di

vabile in É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, pp. 97-164.

² P. Flores d'Arcais, *Perché oggi*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit., p. 10.

³ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. de S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1983, pp. 63-64.

⁴ U.M. Olivieri, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Torino, La Rosa Editrice, 1995, p. XXIII.

Francia. Sulla scorta di queste attività scrisse l'opuscolo *Mémoires sur l'Édit de Janvier 1562*⁵, ove denunciò da un lato i pericoli connessi agli scontri religiosi che potevano dilaniare la nazione, dall'altro l'inutilità di una politica repressiva violenta, suggerendo riforme che rendessero possibile una conciliazione⁶. Morì, forse per peste, alla sola età di trentadue anni, al suo capezzale vi era l'amico Michel de Montaigne, erede testamentario della sua biblioteca e delle sue opere.

Vorrei focalizzarmi in questo articolo, prima sull'*impianto antropologico* delineato nella fase iniziale del *Discours*, poi sulle problematiche che la *natura umana* comporta dal punto di vista sociale e politico (analizzando il resto dell'opera), dunque ipotizzare gli intenti dell'Autore e il suo insegnamento. Ricordo a chi legge che il testo in esame è un *discorso a-sistematico*, privo di suddivisioni interne. I confini della mia divisione in una parte iniziale (fino a pagina 21; 189Mesme)⁷, una centrale (fino a pagina 43; 211Mesme) ed una finale sono dunque arbitrari. Ogni argomentazione nell'opera sembra sfuggente, *amalgamata* alle altre, mai conclusa in se stessa, emergendo a più riprese con diverse sfumature e nuove informazioni. Sono presenti numerosi richiami all'antichità classica, lo stile argomentativo *filosofico* dell'Autore è *astratto, speculativo, universale*⁸. Così che l'opera si differenzia dai *pamphlet* ugonotti circolanti nella seconda metà del Cinquecento in Francia, che utilizzavano invece un *approccio legale*⁹.

⁵ Riscoperto e pubblicato nel 1917 a cura di Paul Bonnefon nella «Revue d'histoire littéraire de la France» (XXIV).

⁶ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 26. È utile a comprendere l'indole di La Boétie il commento ai *Mémoires* dell'autrice: «L'aversion qu'éprouvait La Boétie pour les fanatismes et leur cortège de comportements extrémistes est patente dans ce texte».

⁷ Sarà indicato d'ora in avanti (tra parentesi dopo le citazioni) con il primo numero la pagina della traduzione italiana di riferimento (vedi nota 1). Con il secondo numero, seguito dalla dicitura *Mesme*, si rimanda invece alle cifre a fianco al testo *Manuscrit de Mesme* nell'edizione francese di riferimento (vedi ancora la nota 1). Tali numeri a fianco del testo rimandano poi alle pagine (nel medesimo volume) della versione in francese moderno a cura di Charles Teste.

⁸ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *La servitù volontaria*, Catania, Edizioni della rivista «Anarchismo», 1978, pp. 70-71.

⁹ *Ibidem*.

1. I sacri dettami della natura, l'uomo è naturalmente libero

Nella prima parte del *Discorso sulla servitù volontaria* è centrale l'immagine di una condizione storica antecedente la civilizzazione come è venuta configurandosi nei secoli. Sembrerebbe che La Boétie creda all'esistenza di un originario *état de nature*¹⁰ ove gli uomini, appena dopo la Creazione, poterono vivere in una sorta di *candore etico*. Della natura l'Autore dice che è «strumento di Dio (*ministre de Dieu*) e governante degli uomini (*gouvernante des hommes*)» (15; 184Mesme). Retta dalla ragione (16; 185Mesme), subordinata a Dio, ha nel *Discours* il primato di *creatrice equa*. Essa ha utilizzato la medesima sostanza nella creazione di tutti gli uomini (15-16; 184-185Mesme) ed ha dato a tutti anche la medesima forma – ci dice – «affinché [...] ci si riconosca (*de nous entreconnoistre*) scambievolmente tutti come *compagni* (*compaignons*) o meglio *fratelli* (*frères*)» (15; 184Mesme). Inoltre, come una «buona madre»¹¹ (*bonne mere*)[,] ha dato a tutti (*a donne a tous*) [...] la terra come dimora (*la terre pour demeure*), [ha ospitato] tutti (*a tous logés aucunement*) nella medesima casa (*en mesme maison*)» (*ibid.*).

Consapevole del rischio di dare una visione *irrealistica* di un mondo lontano, l'Autore ammette che non siamo tutti perfettamente *uguali*, che c'è evidenza delle *differenze naturali*, ma rifiuta un'interpretazione in negativo. È data una precisa – ma forzata – spiegazione delle differenze: «Bisogna [...] pensare (*plustost faut il croire*) che distribuendo ad alcuni di più (*que faisant ainsi les parts aus uns plus grandes*) ad altri di meno (*aus autres plus petites*), essa [(la natura)] voleva dare spazio all'affetto fraterno (*elle vouloit faire place a la fraternelle affection*) e mettere gli uomini in grado di praticarlo (*afin qu'elle eut ou s'employer*), avendo gli uni capacità di offrire aiuto (*aians les uns puissance de donner aide*), gli altri bisogno di riceverne (*les autres besoin d'en recevoir*)» (15; 184-185Mesme). Le effettive *disuguaglianze natu-*

¹⁰ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. Questa nozione non sarebbe ancora espressa nei termini *moderni*. L'idea esplicita di *stato di natura* apparirà solo nel 1625 nel *De jure belli ac pacis* di Grozio e più tardi sarà usata ad ampio raggio. Ma l'autrice sostiene che essa è già «omniprésente dans le Discours». Tale condizione naturale descriverebbe l'uomo in un'immagine non ancora deviata né falsificata.

¹¹ Cfr. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, cit., p. 140, nota 26. Secondo la nota di S. Goyard-Fabre, l'espressione «bonne mere» trova posto in un *naturalismo provvidenzialistico* che si può ricollegare ad una ispirazione *platonistica*.

rali non devono dunque comportare *disuguaglianze sociali* negative nei rapporti umani. Questa antropologia, dallo stampo *cristiano*, riconosce le disparità presenti in natura e dà già di per sé una *prescrizione etica* di come si dovrebbe vivere in società. La Boétie sostiene che la *prevaricazione* non è nel *disegno naturale*, dunque *secondo natura* non dovrebbero esserci *servi e padroni*, né uno *stato di guerra*, ma *fratellanza e comunione*. Questa interpretazione della *natura* pare basata sull'assunto *di fede* di una *finalizzazione* d'essa al *bene*, ove gli uomini siano in qualche modo messi alla prova nella loro bontà. L'antropologia di La Boétie si caratterizza così in questa prima fase come una *teleologia provvidenziale*, o comunque un *naturalismo teleologico*¹². L'Autore ribalta le carte in tavola: la natura ha presupposto la *disuguaglianza effettiva*, ma proprio perché gli uomini potessero mettere in atto un'*uguaglianza formale* attraverso la *fratellanza*. Non vi sono dimostrazioni filosofiche efficaci, l'interpretazione ottimistica della *volontà della natura* sarebbe qualcosa di *auto-evidente*: «Senza dubbio (*certes*) [...], *chiaro ed evidente (clair ni d'apparent)* [...], che nessuno può dire di non vedere (*et ou il ne soit pas permis de faire l'aveugle*)» (15; 184Mesme).

Nel *Discours* il precetto della *fratellanza* è fondamentale, essa muterà in *amicizia* più oltre nel testo: penso che sia il medesimo concetto, ma *alleggerito* delle logiche *di fede*, meglio fruibile in ambito di *politica secolarizzata*. L'*immagine della natura* è dunque usata come esempio positivo, *prescrittivo*, per il vivere sociale di ogni tempo. L'uomo può, *deve*, mettere in pratica la *concordia* e la *fratellanza* nel vivere sociale¹³, grazie a strumenti e qualità dati dalla natura: «[Essa] ha fatto a tutti (*a tous*) questo gran dono (*grand present*) della voce (*de la voix*) e della parola (*de la parole*) per conoscerci (*pour nous accointer*) e meglio *fraternizzare (et fraterniser davantage)*», così da «realizzare (*et faire*) attraverso la dichiarazione comune e scambievole dei nostri pensieri (*par la commune et mutuelle declaration de nos pensées*) la *comunione delle nostre volontà (une communion de nos volontes)*» (16; 185Mesme). La natura ha insomma «cercato (*a tasché*), con tutti i mez-

¹² Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 83.

¹³ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 51-52. L'utopista Luis Blanc esaltò La Boétie come «principe de fraternité» sociale. Ciò lo differenzerebbe dai pubblicisti protestanti, che invece sarebbero portatori di *individualismo*. Con questa sua idea di *fratellanza* La Boétie non poteva che «combats sérieux qu'entre l'individualisme et l'autorité».

zi (*par tous moiens*), di formare e stringere forte (*de serrer et estreindre si fort*) il legame della nostra *alleanza e società* (*le noeud de nostre alliance et société*)» (*ibid.*). È qui chiaro l'anelito dell'Autore per una *socialità comunitaria*.

Come causa o conseguenza della visione della *natura*, vi è un'idea filosofica forte in La Boétie, quella della *libertà naturale* dell'uomo¹⁴. Scrive: «Non è da mettere in dubbio (*il ne faut pas faire doute*) che noi siamo tutti (*soions tous*) *naturalmente liberi* (*naturellement libres*), poiché siamo tutti [*compagni*]¹⁵ (*nous sommes tous compagnons*); e a nessuno può saltare in mente (*ne peut tomber en l'entendement de personne*) che la natura, che ci ha [*messi tutti in compagnia*]¹⁶ (*nous aiant tout mis en compaignie*), abbia reso qualcuno *servo* (*que nature ait mis aucun en servitude*)» (16; 185Mesme). La dimostrazione che l'uomo è *per natura libero* verrebbe dall'*evidenza* che la natura ci ha voluti tutti *compagni e fratelli*. Dimostrazione difficilmente accettabile senza assumere un discorso *di fede*. Ma a parte la fondazione dell'argomento, possiamo capire come all'Autore stia a cuore il *valore* della *libertà*. Essa ha luogo nella *fratellanza*, nella *concordia: essere liberi* per La Boétie non significa *far ciò che si vuole*, ma significa primariamente essere *liberi dalla prevaricazione* altrui. Avere il *vincolo positivo* dall'*altro*, per i doveri del mutuo soccorso, della vita comune, non significa perdere la *libertà*, ma aderire proprio alla *libertà del disegno naturale*. È un concetto carico di *valore etico*, di *responsabilizzazione* del singolo. Dunque, l'*accettazione dei vincoli sociali* non è una mera *liberazione dalla prevaricazione*, ma significa *partecipazione convinta* ad un *modus vivendi* di *comunione*. *Libertà e fratellanza* vanno insieme

¹⁴ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XVII. Come osservato da J. Barrère, l'origine di tale nozione di *diritto naturale* si ritrova nelle *Istitutiones* di Giustiniano, ove la *libertas* come *naturalis facultas* compare accanto al *diritto delle genti* e al *diritto codificato* giuridicamente. Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., pp. 70-71. Rothbard evidenzia, rifacendosi ad altri interpreti, l'approccio *speculativo, astratto, deduttivo* di La Boétie. La formulazione di *diritti naturali universali* come quello della *libertà* è anticipatorio del pensiero politico speculativo del diciottesimo secolo. L'estrema *astrazione ed universalità* del suo pensiero lo portava inesorabilmente a conclusioni radicali.

¹⁵ La traduzione di Ciaramelli di «*sommes tous compagnons*» in «*siamo tutti uguali*» è inesatta. L'*uguaglianza* può non essere *effettiva*, ma solo *formale*, per scelta di *fratellanza* (l'esser *compagni*).

¹⁶ Come nella nota precedente, nella traduzione italiana era: «che ci ha fatti tutti uguali».

nella visione etico-politica di La Boétie, sono il binomio centrale per comprenderla¹⁷.

Argomentazioni a sostegno della positiva *attitudine umana* alla *libertà* sono date attraverso ipotesi: «Se vivessimo secondo i *diritti* (*vivions avec les droits*) che la *natura* ci ha dato (*que la nature nous a donné*) e i precetti che essa c'insegna (*les enseignemens qu'elle nous apprend*), saremmo *naturalmente* obbedienti ai genitori (*naturellement obeissans aus parens*), soggetti alla *ragione*¹⁸ (*subjets a la raison*), [...] *servi di nessuno* (*et serfs de personne*)» (14; 184Mesme). Popoli all'inizio della loro storia (potremmo dire i popoli primitivi), preferirebbero vivere *liberi*: «Uomini completamente nuovi (*quelques gens tous neufs*), né abituati alla *soggezione* né affascinati dalla *libertà*, uomini che ignorassero perfino il nome dell'una e dell'altra, che cosa sceglierebbero, esser *sudditi* o vivere *liberi*? [...]. Naturalmente preferirebbero di gran lunga (*il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieulx*) obbedire alla sola *ragione* (*obeir a la raison seulement*), piuttosto che *servire* un uomo (*servir a un homme*) [(un tiranno che toglie loro la *libertà*)]» (20; 188Mesme). Rilevante è l'evidenziazione che l'uomo nasce «non solo in possesso (*seulement en possession*) della [...] *libertà* (*franchise*), ma anche con la *volontà di difenderla* (*mais aussi avec affection de la deffendre*)» (16; 185Mesme). Tale *volontà* deriva non solo dalla *ragione*¹⁹, ma anche da un *naturale sentimento* che condividiamo con gli animali: «Tutti gli esseri (*toutes choses*) che hanno *coscienza* (*qui ont sentiment*), dal momento che l'hanno, avvertono il male della *soggezione* (*sentent le mal de la sujetion*) e ricercano la *libertà* (*et courent après la liberté*) [...]. Anche le bestie (*puis que les bestes*), che pur furono create a servizio dell'uomo²⁰ (*sont faites pour le service de l'homme*), non possono abituarsi a *servire* (*ne se peuvent accoustumer a servir*) senza manifestare un *desiderio opposto* (*qu'avec protestation d'un desir contraire*)» (18; 187Mesme).

¹⁷ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?*, cit., p. 51. L'autore riporta ancora la visione di Luis Blanc, con cui concordo, secondo cui La Boétie cerca «dans la fraternité, seule la preuve, la condition, le fondement de la liberté».

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 75. L'esercizio della *libertà* è in La Boétie un atto *ragionevole*, come *ragionevole* è l'amore per essa.

¹⁹ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 84. L'autrice scrive: «La liberté se déduit de la raison elle-même».

²⁰ Vediamo qui come la sua visione della natura e dell'uomo sia ancora intrisa della visione *antropocentrica* cristiana.

Nell'uomo questo sentimento dovrebbe essere *più forte* perché è «in verità l'unico [essere] nato per vivere *libero* (*seul né de vrai pour vivre franchement*)» (*ibid.*).

Andiamo allora alle riflessioni sulla tirannia. Dove è la *volontà alla libertà* nel caso *storico* delle tirannidi? Perché *ragione* e *sentimento* verso la *libertà* vengono meno nell'uomo? Se lo chiede ripetutamente La Boétie: «Che disgrazia è mai stata (*quel mal encontre a esté cela*) quella che ha potuto *snaturare* (*qui a peu tant dénaturer*) [...] e fargli perdere la memoria (*lui faire perdre souvenance*) del suo *stato primigenio* (*de son premier estre*) e il desiderio di riacquistarlo (*le desir de le reprendre*)?» (18; 187Mesme). Precedentemente: «[Riguardo la *libertà*], non so dir come mai la *natura* non [ne] comunichi (*nature default*) agli uomini il *desiderio* (*aus hommes pour le desirer*)» (12; 180-181Mesme). Questo è il punto di domanda retorico su cui si snoda il *Discours*. Il venir meno della *volontà di essere liberi*, della *ragione*, della *fraternità*, è il grande mistero della *servitù volontaria*.

In La Boétie non bisogna rinunciare alla *libertà* con un *patto sociale* per vivere in *sicurezza*; come s'è visto la sua idea di *libertà* ha già in sé il *patto naturale della fratellanza*, è basata su di esso: una *libertà sfrenata* è dunque esclusa. Diversamente Thomas Hobbes vedrà nella *libertà naturale* l'incompatibilità con la *sicurezza sociale*. Ciò perché Hobbes intende la *libertà naturale* come *sfrenata*, anarchica e l'*uguaglianza* come causa stessa dell'*insicurezza*²¹. Ma entrambi gli autori sono contrari ad un'idea di *libertà sfrenata*; La Boétie si differenzia essenzialmente per la fede che sembra riporre nell'animo umano, forgiato dalla *natura* per una *libertà fraterna*. Dunque per lui non vi è nemmeno la teorizzazione dell'uscita dalla *condizione naturale* con un compromesso, un *patto sociale*²², anzi bisogna in certo senso *ritrovare*

²¹ Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 30, 39.

²² Non vi è in La Boétie la formulazione di un passaggio netto da uno *stato naturale* ad uno *stato civile*, ma la denuncia di una possibile decadenza della *socialità* come dovrebbe configurarsi *naturalmente*. Cfr. N. Panichi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Atti del Convegno (Urbino, 29-30 maggio 2008), Firenze, Le Lettere, 2010, p. 10. Secondo l'autore, La Boétie rifiuterebbe lo stesso concetto di *patto sociale*. Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., pp. 102-106. L'autrice ci invita a ragionare sul fatto che la concezione del potere in La Boétie prevede sempre un *tacito patto sociale*: proprio attraverso esso gli uomini dovrebbero chiedere conto al tiranno per uscire dal *servilismo*; La Boétie spinge gli uomini a far valere i propri *diritti pattizi* facendo

la natura.

Già in questa parte del *Discours* La Boétie fa degli accenni al tema della *debolezza* della *natura umana* rispetto ai *vizi*. Parla della facoltà della *ragione*, di base presente *in potenza* in ogni uomo: «C'è nell'anima nostra (*en disant cela qu'il y a en nostre ame*) qualche *germe naturale di ragione* (*quelque naturelle semence de raison*), che, se *educato* da buoni consigli e buon esempio (*entretenue par bon conseil et coutume*), fiorisce producendo *virtù* (*florit en vertu*), e che invece spesso, non riuscendo a durare contro il sopraggiungere dei *vizi* (*ne pouvant contre les vices survenus*), abortisce soffocato (*estouffée s'avorte*)» (14-15; 184Mesme). L'affermarsi della *ragione* nell'uomo, proporzionale all'adesione alle *prescrizioni etiche* ed alla *libertà*, è quindi già messa in dubbio, una *problematicità* nella *natura umana* è già riconosciuta, ma sarà argomentata più oltre nell'opera. Per il momento, sconfortato dalla realtà storica, l'Autore si limita a riconoscere: «Ora lo stesso *amore della libertà* (*l'amour mesme de la liberté*) sembra non esser poi così *naturale* (*ne soit pas si naturelle*)» (14; 183-184Mesme). In generale la *retorica* della *positività della natura* domina questa prima fase del *Discours*: alla ricerca di colpevoli, sono la *storia* e la *civilizzazione* a stare sul banco degli imputati.

2. Come nasce e si afferma una tirannide: costrizione e interesse

La Boétie critica le spiegazioni *classiche* dell'esistenza di Stati tirannici: il potere della *costrizione* (*contrainte*) e quello della *paura* (*couardise*) imposti da un tiranno su un *popolo inerme* (5; 175Mesme e 7; 176-177Mesme). Novità peculiare dell'opera è proprio l'attacco all'eterno argomento dell'*uomo debole* sottomesso dal *più forte*, con cui la filosofia politica ha spiegato la *schiavitù* come fenomeno dovuto semplicemente alla *forza* del tiranno-padrone²³.

La *spiegazione costrittiva* non è comunque completamente abbandonata, ma resta solo per descrivere l'*inizio* delle tirannidi, o meglio, l'*inizio* di *ogni nuova* tirannide. Esse infatti – ci dice l'Autore – non nascono mai con *consenso consapevole* della popolazione. La *costrizione*

leva sulla possibilità di togliere o dare il *consenso*. Non si tratta comunque di un *patto di uscita* dalla *condizione naturale*.

²³ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XV.

può essere dovuta dal prevalere di una forza militare esterna o di una fazione interna (5; 175Mesme e 21; 189Mesme), ma può anche seguire da casi di *inganno* ed *auto-inganno* del popolo. In questi ultimi accade ad esempio che un personaggio in vista (come un generale dell'esercito) riesca a farsi consegnare la direzione di una forza militare o poliziesca con cui poi improvvisamente compie un colpo di Stato (21; 189Mesme). La stessa predisposizione alla *fratellanza* può portare il popolo ad elevare politicamente (ad esempio in forme monarchiche) un personaggio di cui ha *fiducia*. Scrive l'Autore: «[Appare] del tutto *ragionevole* (*sy ne pourroit il faillir dy avoir dela bonté*) non aver timore (*de ne craindre*) che il male possa venirci da chi ci ha fatto del bene (*point mal de celui duquel on na receu que bien*)» (6; 176Mesme). Una volta che costui è salito al potere poi, anche se è un ottimo personaggio, può abituarsi alla condizione di superiorità in cui si trova e farsi così corrompere moralmente dal potere che ha ricevuto, ciò potrebbe portarlo a proclamarsi tiranno (19; 187-188Mesme). Egli sarebbe dunque *corrotto* dallo stesso *meccanismo* operato dal popolo nell'elevato. Tuttavia anche in questo caso il popolo subirebbe una *costrizione* nel cambio del tipo di regime in tirannia.

È interessante che La Boétie sottolinei che questi *errori del popolo* derivino infondo dalla stessa *natura umana*, che seguendo i *doveri dell'amicizia* e *della fratellanza* li fa degenerare in eccessiva *fiducia* verso singole personalità. Le stesse *attitudini naturali* positive, degenerando, possono allora produrre situazioni *contro-natura*. Possiamo capire già da queste osservazioni che la *natura* è posta sotto critica: interi popoli che si *auto-ingannano* o si *fanno ingannare* facilmente, singoli personaggi che vengono rapidamente *corrotti dal potere* che ricevono.

Proseguiamo nell'osservare la formazione dei regimi autoritari. Dopo un primo periodo di *tirannide costrittiva*, dunque, ove i cittadini non possono nulla, accade – ecco un altro assunto della teoria laboetiana – che il tiranno debba avvalersi *necessariamente* di *forze interne* alla popolazione per mantenere il dominio, che altrimenti con la *costrizione* non si reggerebbe. Se la *natura umana* rimanesse fedele a se stessa, incorrotta, questo *sostegno interno* non giungerebbe. Purtroppo però la *costrizione* permette alla tirannia e ai suoi meccanismi di *servilismo* di scatenare altri fattori, quindi di affermarsi sul popolo (11, 180Mesme) senza bisogno che essa persista. Si capisce allora che il motivo del successo della politica tirannica lo si deve ritrovare *nel popolo*, che è come preso da una *malattia fulminea* (21-22; 189Mesme). Esso non desidera

più la *libertà*! In questa immagine di accettazione quasi immediata del *servilismo* negli uomini, emerge la grande problematicità nella *natura umana* denunciata dall'Autore.

Per seguire più nel dettaglio l'ordine della formazione *storica* delle tirannidi, dobbiamo saltare all'ultima parte del *Discours* (da pagina 44; 212Mesme), dove La Boétie concentra la sua attenzione sul ruolo della *struttura elitaria* del potere. Dopo l'affermazione della *costrizione*, «quando un re (*roi*) s'è dichiarato tiranno²⁴ (*tiran*) – scrive l'Autore – tutto il peggio (*le mauvais*), tutta la feccia (*la lie*) del regno [...] si raccol[glie] attorno a lui (*s'amassent autour de lui*) e lo sost[iene] (*le soustiennent*) per aver parte al bottino (*pour avoir part ou botin*)» (46; 213-214Mesme). Questi personaggi provano a «comportarsi a loro volta da *tirannelli* (*tiranneaus eusmesmes*) sotto il grande tiranno» (*ibid.*). Si tratta di una parte *minoritaria* dei cittadini, «coloro che sono rosi da sfrenata *ambizione* (*taschés d'une ardente ambition*) e da *non comune avidità* (*notable avarice*)» (*ibid.*). Di questi non fa parte dunque il *popolo comune*, ma personaggi più in vista, dall'animo *naturalmente corrotto*, somiglianti al tiranno. Costoro vengono a comporre l'*élite*, la *testa* e le *braccia del potere*: non sono effettivamente tema di questo saggio, non descrivono la *natura umana* in generale, sono una eccezione negativa. La loro *corruzione morale* è profonda, sembrano *naturalmente* portati ad approfittare delle situazioni di sfruttamento, coscienti di operare il male; non si comportano da *bambini* o da *bestie* (come a volte fa il popolo), ma con fredda lucidità.

La *struttura* del potere tirannico viene descritta solo a grandi linee, ma con una notevole perspicacia e senso dei *caratteri sociologici*²⁵. Essa ha forma *piramidale*, viene superato il modello statale meramente *duale* – tra un astuto tiranno ed un *popolo uniforme* – che retoricamente dominava la prima parte del *Discours*. Cinque o sei individui vicini al tiranno, che potremmo definire *ministri* (44-45; 212Mesme), tengono sotto di loro centinaia di altri *approfittatori* che a loro volta hanno sotto migliaia di *funzionari*, in diversa misura ognuno corrotto dal potere e dalle cariche (45; 213Mesme). I rapporti che vigono tra un gruppo ed il suo subordinato non sono generalmente né di *paura* e *costrizione*, né di *inganno*, ciò perlomeno fino a che si resta *in alto* nella *piramide*. Co-

²⁴ Questo passaggio ci mostra come La Boétie denunci il pericolo della facilità con cui un re può divenire *tiranno*, dunque la *facilità di degenerazione* della *monarchia*, che soprattutto per questo è un regime *inadeguato*.

²⁵ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96.

storo agiscono mossi per il *loro interesse*, un *interesse reale*²⁶ che ognuno ritiene essere il proprio *bene*. Dunque questi strati della società non sono semplicemente *abbagliati* da occasionali e trascurabili donazioni, sono individui che vivono *agiamente* sui meccanismi del dispotismo²⁷. Se costoro sono solo una parte minoritaria, mano a mano che si scende nella piramide La Boétie parla comunque di *milioni (milions)* di uomini implicati in questa *struttura*: ciò è molto importante, ci fa capire come il *popolo* venga irretito e colluso, come in ogni settore essa si prolunghi (44-45; 212-213 Mesme). Certo, questa *corda dell'interesse* che parte dal tiranno e scende tra i *funzionari* non è *infinita* e qualcuno infine paga il conto più salato per tutti gli altri, ovvero il *popolino* più in basso alla piramide. Tra tanti saccheggiatori, il derubato principale è proprio l'*uomo del popolo*; esso ha il ruolo *più passivo* nella struttura del potere, sta infatti fuori dai grossi *interessi* ed anzi solitamente li subisce. Il suo sostegno alla tirannide si riduce quasi all'*obbedienza* o a un non entusiastico *consenso*. In linea generale il popolo avrà sì un animo *corrotto*, un'*inerzia morale*²⁸, ma non potrà nemmeno cospirare granché per ricavare qualcosa sulla pelle di altri: anche se lo volesse, non ha più nessuno sotto di sé²⁹. Qui ritengo che in parte rientrino a danno del popolo, pur indeboliti, i fattori della *paura* e della *costrizione* come spiegazioni del mantenimento delle tirannidi. Scrive La Boétie: «[Le *élites*] danno al tiranno la *forza (lui donnent la force)* di portar via tutto a tutti (*pour oster tout a tous*)» (49; 216 Mesme). Siamo di fronte ad una potente *macchina di potere*, di *terrore* e di *sfruttamento economico*³⁰ di chi sta più in basso nella scala sociale. Tuttavia l'efficacia di questa *macchina* è resa possibile dal popolo stesso: *paura* e *costrizione* non spiegano tutto, come ci sarà più chiaro nel prossimo paragrafo.

Quello descritto è per La Boétie lo *stato di guerra* di tutti contro tutti, ove vige la *legge del più forte* e dell'abuso. L'*interesse* è elemento imprescindibile per spiegare *affermazione* e *funzionamento* di una so-

²⁶ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 78.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 81. Scrive l'autore che il dominio dispotico è contro gli *interessi* della *maggioranza* della popolazione. Si vuole intendere che, pur non convenendo in realtà a nessuno l'*abbandono della libertà*, alcuni – d'altro lato – vi si *avvantaggiano* perlomeno materialmente.

²⁸ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96.

²⁹ Vedremo che il *popolino* può credere di aver vantaggi dalla tirannia (tramite i *doni* saltuari del tiranno), ma sono vantaggi inconsistenti avuti *a danno* della sua stessa pelle, dai suoi stessi sacrifici.

³⁰ M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 81.

cietà dispotica. Scrive addirittura riguardo ad esso: «[È] la *molla* e il *segreto* della dominazione (*le ressort et le secret de la domination*), il *sostegno* e il *fondamento* della tirannide (*le soustien et fondement de la tyrannie*)» (44; 212Mesme). Ma se questo fattore spiega il funzionamento della *struttura* tramite la degenerazione di una parte della società, la portata *teorica* del *Discours* non è tanto qui. Essa sta piuttosto nel denunciare i *meccanismi psicologici* di *accettazione* della situazione nella *maggioranza* dei cittadini. Il problema è la formazione di una certa *volontà di de-responsabilizzazione* dall'attività politica nella massa del popolo, in chi non ha *interessi* reali (guadagni materiali), che più subisce, immerso nell'*inerzia morale*³¹.

3. *Evanescenza e dualità del concetto di «natura umana»: la debolezza rispetto all'abitudine e la facilità al corrompimento*

Vediamo allora come si impone nella maggioranza dei cittadini l'*accettazione* ed il *consenso* verso i poteri autoritari. Innanzitutto occupiamoci della forza della *corruzione morale*. I tiranni, per aver maggiore sicurezza del loro dominio, fanno di tutto per rendere *ignoranti* (30; 197Mesme), *deboli* e *corrotti* i propri sudditi, che saranno così meno consapevoli, meno disposti alla ribellione, più inclini a *servire*. Tuttavia – e qui sta il punto della denuncia di La Boétie – la *responsabilità* non è sola dei tiranni (o dei monarchi), loro riescono a *corrompere* il popolo perché esso è in qualche modo *propenso a farsi corrompere*. I tiranni hanno compreso che è possibile far leva sulle *debolezze naturali* degli uomini del popolo e sui loro *istinti più bassi*³²: essi cedono «rapidamente (*se laissent aller ainsi tost*) [...] per poco che li si alletti (*mais seulement qu'on les chatoille*)» (36; 203Mesme). Vengono «prontamente *sedotti* dalla *servitù* (*s'aleschent vistement a la servitude*) sol che ne sentano per dir così l'odore sotto il naso» (*ibid.*). Il tiranno non è un mero violento: La Boétie ci mostra come egli sappia muoversi sulla *psicologia* delle masse, approfittare delle situazioni e soprattutto

³¹ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 96. Scrive l'autrice che «le maléfice de la tyrannie» dipende da «l'inertie morale de tous ceux qui se laissent séduire par des courtisans mus par l'ambition».

³² Cfr. *ivi*, p. 94. Scrive l'autrice: «Ce défi à la moralité est un procédé facile puisqu'il s'adresse aux bas instincts du populus».

delle *debolezze* che possono essere messe a proprio vantaggio.

Così, come in un circolo vizioso, l'uomo del popolo già di per sé propenso ai vizi, ignorante, si *instupidisce* sempre più. I tiranni promuovono giochi, banchetti pubblici, l'apertura di case di prostituzione ed elargiscono doni durante le feste (36-37; 203-204 Mesme). Il *popolino* reagisce lasciandosi *ammaliare*, rincorre *logiche disoneste* a suo stesso danno, senza capire che anche sostanzialmente ha solo da rimetterci. Oppure comprende la *dissolutezza* dei doni del tiranno e le ingiustizie che vi stanno dietro, ma invischiato nell'*inerzia morale* acconsente che un'*autorità superiore* disponga dei propri beni (derubati) e glieli restituisca (in parte minima) con tali attività. Se la *legge* promuove *vizi* e *peccati*, il cittadino si sente legittimato a cedervi. Il tono dell'Autore è molto critico; scrive: «La *plebaglia (le populaire)* è sempre stata così: dissolutamente *inclina (tout ouvert et dissolu)* a ciò da cui non può prendere onestamente piacere (*ne peut honnestement recevoir*), e *impassibile (insensible)* di fronte al torto e alla sofferenza (*e tau tour et a la douleur*) che può onestamente rifiutare (*qu'il peut honnestement souffrir*)» (37; 204 Mesme). Vi è un vero e proprio *ammonimento morale* del *popolino* immerso in questa *logica corruttiva*.

La *corruzione morale* è già di per sé una forma di *inganno* del popolo, o comunque un *auto-inganno*, riguardante il poter avere benefici dal tiranno. Ma ci sono anche *inganni* in senso stretto che fanno leva sulla *creduloneria popolare* per ottenere il *consenso*, si tratta delle *false religioni* e degli *stratagemmi ideologici*. Essi sono gli *strumenti (outil)* più forti del tiranno per affermare la *servitù volontaria*. Il *basso popolo* – ci dice l'Autore – ha la *propensione* a «fantasticare (*font volontiers les imaginatifs*) sulle cose che non può giudicare direttamente (*aus choses desquelles ils ne peuvent juger de veue*)» (39; 206 Mesme), ovvero in questioni di ordine mistico e miracolistico. Così, ad esempio, lungo la storia molti tiranni riuscirono facilmente a farsi credere *semidivini*. Questo ed altri sono stati tutti *mezzi* – scrive – per «fondare (*fonder*) la [...] tirannide (*tirannie*)», che incutevano «riverenza e ammirazione (*reverence et admiration*)» (39-40; 207 Mesme). La «*plebaglia (populas)*» sembrava «fatta proprio per loro (*fit à leur poste*) [, i tiranni], incapace di evitare il minimo trabocchetto (*auquel ils ne sçavoient si mal tendre filet qu'ils ne si vinsent prendre*), che essi ingannarono sempre agevolmente (*lequel ils ont tousjours trompé a si bon marché*) riuscendo a soggiogarla tanto più profondamente (*qu'ils ne l'assujettissoient jamais*) quanto più se ne prendevano gioco (*tant que lors qu'ils sen mo-*

quoient le plus)» (*ibid.*). Come altri tipi di *inganno* dei despoti, La Boétie denuncia anche le pratiche puramente *ideologiche* per far credere al popolo di essere generosi, giusti e buoni³³. Ad esempio gli imperatori romani assumevano la carica di *tribuno del popolo* (38; 206Mesme).

Che la causa delle *propensioni* del popolo a farsi *corrompere* e *ingannare* non siano da ricercare tanto nella *natura umana* in sé, ma nel decadimento in cui essa è sprofondata a causa del *servilismo*, sembrerebbe il tenore predominante del testo: se questi popoli ormai *abituati a servire* – ci dice La Boétie – «non fossero stati troppo *sciocchi* o troppo *servili* (*trop sots ou trop asservis*), avrebbero dovuto burlarsene e riderne (*ils neussent appresté ce mest advis sinon passetems et risée*)» (39; 207Mesme). Ma veniamo infine a parlare del motivo centrale per cui si afferma questo decadimento nel popolo. Dopo l'affermazione di una tirannide su uno Stato, ci spiega l'Autore, interviene sui cittadini la forza della *coustume*: termine usato alternativamente a *nourriture*, porta con sé il senso di *abitudine*, di *educazione*, di *radicamento nell'uso*³⁴. La Boétie la definisce chiaramente «la prima ragione (*la premiere raison*) della *servitù volontaria* (*de la servitude volontaire*)» (28; 196Mesme). I cittadini, con la nascita di nuove generazioni, sono facilmente *educabili* a piacimento dal sistema statale, anche in senso negativo (22; 190Mesme). La società può così cadere in poco tempo in

³³ Cfr. M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 76. Rothbard è molto interessato a questi lati di *distorsione* della *pubblica considerazione* nei totalitarismi nel XX secolo.

³⁴ U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XIII. Grazie all'utilizzo – nel *Discours* – quasi sinonimico di *nourriture*, la *coustume* rinvia anche alla materialità delle condizioni climatiche e ambientali nel paragone dell'uomo a pianta che cresce diversamente a seconda dell'ambiente, come acquisendo una *seconda natura*. Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 4-5. Anche Geninazzi rileva che *coustume* è termine difficilmente traducibile in una sola parola, oscilla fra il significato di *consuetudine storico-tradizionale* e quello di *abitudine psicologica*. Il ruolo della *coustume* è sottolineato molte volte anche nei *Saggi* di Montaigne, usato per indicare in modo generico la causa della corruzione morale ed intellettuale del suo tempo. Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 125-127. L'autore ricorda che Montaigne dedicherà tutto il XXIII capitolo del primo libro dei *Saggi* al tema della *consuetudine*: «Della *consuetudine* e del non cambiar facilmente una legge accolta». Bianchi indica come anche nel *Theophrastus redivivus*, famoso scritto clandestino di autore anonimo della tradizione libertina secentesca, venga ripresa la concezione di *coustume* in termini vicini a La Boétie. Sul tema della *consuetudine* si veda inoltre Pierre Charron nel suo *De la sagesse*.

uno «stato di profonda *dimenticanza della libertà*»³⁵ (21; 189Mesme) e degli altri *diritti di natura*. Dunque, ribadisce con sicurezza l'Autore: «La prima ragione (*la premiere raison*) per cui gli uomini *servono volontariamente (servent volentiers)* è che *nascono servi (qu'ils naissent serfs)* e *vengono educati come tali (et sont nourris tels)*» (32; 199Mesme). I cittadini *si abituan*o a servire «*spontaneamente e volentieri*» (22; 189Mesme), a *sostenere l'ingiustizia* a proprio danno. Semplicemente essi «non credono di avere (*ne pensans point avoir*) beni e diritti (*autre bien ni autre droit*) diversi da quelli che posseggono (*que ce qu'ils ont trouvé*)» (22; 190Mesme). Ecco come allora la *volontà di servire* può prevalere nell'intimo sulla *volontà di essere liberi* (14; 183-184Mesme). La Boétie dunque spiega ed ammette la forte *debolezza dell'istinto naturale* alla *libertà*, riconosce la forte *manca*nza *naturale* in queste situazioni storico-politiche.

Il quadro antropologico si complica rispetto all'*antropologia ideal-naturale* delineata nella prima parte del discorso, sembra prendere tutt'altra piega³⁶. Nel testo l'uomo si configura sempre più come un *terreno quasi vergine* che, nonostante un primo *timido stampo naturale*, può subire facilmente modellazioni successive: «*I germi del bene (les semences de bien)* che la *natura* deposita in noi (*met en nous*) sono così *fragili e minuti (si menues et glissantes)* da non poter resistere (*quelles ne peuvent endurer*) al *minimo impedimento* proveniente (*le moindre heurt de*) da un'*educazione* a essi contraria (*la nourriture contraire*)» (23; 191Mesme). Addirittura, ed è una presa di posizione molto forte, la *coutume* supera la *natura* nel plasmare l'uomo: «Non c'è dubbio che la *natura* abbia un gran peso (*bonne part*) nell'orientarci dove essa vuole (*pour nous tirer la ou elle veut*) [...], ma bisogna altresì ammettere (*si faut il confesser*) che la *natura* ha su di noi *minor potere (moins de pouvoir)* dell'*abitudine (que la coutume)*, [...] l'*abitudine (la nourritu-*

³⁵ A connotare particolarmente coloro che si fanno *assoggettare* c'è questa idea di *ignoranza/dimenticanza* del passato. La Boétie vorrebbe così dare per assodato che la condizione che chiama *naturale* sia qualcosa di *concreto* e relativamente vicino nel tempo.

³⁶ Cfr. P. Clastres, *Liberté, Malencontre, Innommable*, cit., p. 236. Clastres conviene che con l'intervento della tirannide viene a formarsi come una *nuova antropologia*: «D'où la nécessité d'une nouvelle idée de l'homme, d'une nouvelle anthropologie [...]. La dénaturation consécutive au malencontre engendre un homme nouveau, tel qu'en lui la volonté de liberté cède la place à la volonté de servitude. La dénaturation fait que la volonté change de sens, elle se tend vers un but contraire. Ce n'est pas que l'homme nouveau ait perdu sa volonté, c'est qu'il la dirige vers la servitude».

re) ci plasma sempre a suo modo (*nous fait tousjours de sa façon*), malgrado l'*inclinazione naturale* (*maugré la nature*)» (22-23; 191Mesme). La *coustume* ha una tale forza che La Boétie sembra distanziarsi dall'importanza data in precedenza al concetto di *natura umana*³⁷. L'impressione che si era avuta di una chiara definizione di essa e di *diritti naturali* solidi, preconstituenti l'individuo, viene poi quasi *ribaltata* nel momento in cui l'Autore dà *come naturale* la medesima *suscettibilità* dell'uomo alla *coustume*. Scrive: «La *natura dell'uomo* (*la nature de l'homme*) è [...] quella d'essere *libero* (*d'être franc*) e di *volerlo essere* (*et de le vouloir estre*), ma *fa altrettanto parte della sua natura* (*mais aussi sa nature est telle que naturellement*) *prender la piega che gli dà l'educazione* (*il tient le pli que la nourriture lui donne*)» (28; 195Mesme). Dunque la stessa *propensione alla mutabilità* data dall'*ambiente* sarebbe un fenomeno *naturale*! Non solo, il singolo in questo modo accoglie la condizione subita dall'esterno così *pacificamente* che gli «divengono [*come*]³⁸ *naturali* (*sont comme naturelles*) [...] tutte le cose alle quali viene *educato* e *s'abituato* (*il se nourrit et accoustume*)» (*ibid.*). Ciò che nasce come *prassi abitudinaria* diviene una sorta di *seconda natura*³⁹. L'*ignoranza* degli asserviti gioca un ruolo decisivo in questo processo: «Non credendo (*ne pensans point*) di avere beni (*avoir autre bien*) e *diritti* diversi (*ni autre droict*) da quelli che posseggono (*qu'ils ont trouvé*), ritengono *naturale* (*ils prennent pour leur naturel*) la condizione *servile* in cui sono nati (*l'estat de leur nais-*

³⁷ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. L'autrice giustifica La Boétie dicendo che richiedere un'esposizione «didactique ou systématique» della sua idea di *natura umana* non si accorderebbe con lo stile del suo saggio. Non possiamo richiedere alla prosa del *Discours* il «riguer de la science politique» di Hobbes, né di giustificare le demarcazioni «analytique ou synthétique» (come faranno invece Rousseau e Kant) che intende adoperare.

³⁸ È più preciso tradurre «sont comme naturelles» con «sono *come naturali*», senza dimenticare il «comme». Pur essendo molto significativo l'argomento di vicinanza tra la *vera natura* e quella che possiamo chiamare la *seconda natura*, non si tratta di una *identità totale* nell'impostazione di La Boétie.

³⁹ Montaigne parlerà della *coustume* come di una *seconda natura*: «L'*abitudine* (*accoustumance*) è una *seconda natura*, e non meno potente» (si veda M. de Montaigne, *Saggi*, Milano, Adelphi, 2005, p. 1347). Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 90. L'autrice scrive: «La *coustume* et l'*habitude* jouent un rôle funeste en substituant à la nature originelle une seconde nature qui est une dénaturation». Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica*, cit., p. 126. Bianchi riporta il pensiero del *Theophrastus redivivus*, secondo cui la *consuetudine* è un'altra, una *seconda natura*.

sance)» (22; 190Mesme). Ora vediamo però che è la loro stessa *natura* a farli cadere in questo tranello.

Se diviene *come naturale* ciò a cui ci si *abitu*a, se tale processo è esso medesimo *naturale*, allora il confine tra *coustume* e *natura umana* è alquanto difficile da individuare: i due fattori si confondono nel singolo e nelle masse. Ci è arduo distinguere la mera *debolezza a decadenze morali* dalla *propensione vera e propria* alle medesime. Inoltre, anche quando fossero individuabili le differenze tra una *natura primaria* e una *secondaria*, nella teoria la forza della *primaria* si è molto indebolita, è sovrastata dalla *secondaria*. In effetti, diciamo – non volendo forzare i suoi intenti – che La Boétie non ha dubbi di quale sia la *vera natura*, il problema è che ora egli stesso la dipinge quasi come *inconsistente*. È vero che egli dà molto risalto all'influenza di fattori esterni (*corruzione morale, strumenti ideologici, false religioni e coustume*), ma le *fragilità* che attribuisce alla *natura* dell'essere umano non può non far pensare che il problema alla base nasca proprio lì. Emerge prepotentemente nel testo la *responsabilità naturale* della *debolezza umana*. Sembra cioè che la *natura* sia la principale imputata; prevalgono l'amarezza e la considerazione *negativa* dell'uomo.

La dottrina della *coustume* intacca dunque allo stesso tempo sia la *chiarezza* del concetto di *natura umana*, sia la sua *forza operativa*. Di essa rimane un *ideale lontano*, la flebile speranza verso qualcosa di «inalterato (*non altérée*)» (28; 195-196Mesme) presente nel profondo degli uomini. I *diritti naturali*, nella *fondazione assoluta* che abbiamo visto all'inizio, non scompaiono nelle convinzioni dell'Autore, rimangono un'imprescindibile *punto fermo* a cui richiamarsi, ma egli prende atto che la vita pratica, la storia, portano i gruppi umani a *relativizzare* i comportamenti, ad avere *differenti sensibilità sociali e politiche*.

Altro punto importante è che la società descritta non si divide solo tra le *élites approfittatrici* e chi si lascia *asservire*, c'è anche una *minoranza positiva* che potremmo definire *intellettuali*, o comunque persone di animo *incorruttibile*. La loro *superiorità razionale e morale* è innanzitutto *naturale*. La Boétie ci spiega che un'*educazione malevola* non può nulla contro questa *resistenza*. Questi uomini *naturalmente migliori* degli altri non vengono influenzati né dalla *coustume*, né dagli *inganni*. Costoro – scrive – anche «quando la *libertà* (*ceus la quand la liberté*) è del tutto perduta ed espulsa da questo mondo (*seroit entierement perdu et toute hors du monde*), ne mantengono vivi l'*immagine* e il *sentimento* (*l'imaginent et la sentent en leur esprit*), e continuano ad

apprezzarla (*et encore la sovourent*)» (29; 196Mesme). Dunque esistono uomini che dimostrano che una determinata *natura* può *resistere* alla forza della *coustume*, diversamente da *quella* della maggioranza degli uomini. Se la maggioranza delle persone sono poco scaltre e *corruptibili*, mentre i *migliori incorruttibili* sono in minoranza, ciò è facilmente attribuibile ad una *mancaanza naturale* della maggioranza.

Mi sembra che, nonostante il suo *ideale antropologico* di principio lo neghi, la *debolezza al servilismo* diventi in La Boétie una sorta di caratteristica *naturale* della maggior parte degli uomini, una *predisposizione incidentale*⁴⁰. Se i più ne sono così *suscettibili*, è come se il *servilismo* fosse in loro una *possibilità connaturata*. Ci vuole solo l'occasione storica per esprimersi, ché di fatto è facilmente intervenuta quasi in ogni popolo della Terra. Cercando – non senza prudenza – di svelare la psicologia del testo, mi sembra che in fin dei conti La Boétie ritenga che il *servilismo* sia addirittura una *tendenza insita* nell'uomo, ma non voglia dirlo direttamente per non dare un tono troppo pessimistico. Credo che si possano distinguere nel testo *due descrizioni antitetiche* della *natura umana*: la prima, l'abbiamo vista nel primo paragrafo, è una *natura idealizzata* nel senso di *pura pre-disposizione superiore*. Tale descrizione non tiene conto delle *influenze ambientali*, è un'idea fuori dal tempo e, se vogliamo, dalla realtà. Tuttavia proprio questa è assunta come *vera natura*. L'altra *natura* descritta è invece quella che emerge inevitabilmente nel confronto con la realtà. Essa propone l'essere umano come appare nelle sue *più immediate tendenze e reazioni all'ambiente esterno*, con le sue debolezze – si badi – già presenti *prima* che intervenga la *coustume*. Qui l'uomo risulta *propenso al servilismo* non appena ne ha l'occasione. Non bisogna allora confondersi e incolpare la sola *coustume*, ridurre tutto ad uno scontro tra *natura* e *coustume*. La seconda descrizione della *natura* (quella realistica) ci mostra che la *coustume* trova semplicemente un *terreno accogliente*. Come abbiamo visto, nella prova con l'*ambiente* l'uomo è *subito propenso* a cedere ai *vizi*, ha pochi *semi di ragione* a preservarlo (14-15; 184Mesme). La grave *ambiguità* del *Discours* è dovuta al fatto che se l'Autore nomina come *vera natura* la prima descritta, quella *ideale*, relega la seconda a mero errore, scherzo del destino, problematicità venu-

⁴⁰ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 77. Difatti, ad esempio, l'autrice racchiude un po' tutti questi problemi sotto il nome di «le tendence de la nature humaine».

ta per caso. La Boétie privilegia così una concezione *volontaristica*, escludendo dalla *vera natura* proprio ciò che è fuori dalla *volontà superiore*. Tuttavia anche essa emerge tra le righe del *Discours*, che ha il merito di descriverla, seppur ambigualmente, *rimescolata* alla teoria della *coustume*. Questa distinzione tra *vera natura* ed *altre tendenze/debolezze naturali* di cui non si vuole incolpare né la *natura*, né Dio, sembra volta a mantenere *puri* questi stessi *alti riferimenti*, che oltretutto sarebbero *responsabili* della condizione umana. *Natura* e *Dio* diventano nel testo proprio i *paradigmi* più forti per il sostegno dell'*idea di libertà* dell'Autore. Pare che La Boétie li utilizzi a scopo di rafforzare la sua concezione di società, attribuendo un *disegno* e un *provvidenzialismo* di sostegno a ciò che *sensibilmente* e *razionalmente* pensa essere *giusto*. Egli così carica la *natura* dei suoi *ideali sociali e politici*⁴¹. Pur senza una dimostrazione efficace della *buona volontà naturale* verso la *libertà*, questa operazione essenzialmente *retorica*, gli permette di relegare il *servilismo*, dominante nel periodo in cui vive, a *errore storico* da rifiutare per ogni verso, perché contrario a *Dio* e *natura*.

Nell'opera stessa l'*antropologia ideale* mostra di non potere poi reggersi nel confronto con la realtà: è la grande debolezza del *Discours*. L'Autore, dimostrando la sua onestà intellettuale, fa comprendere di considerare egli stesso diversamente l'*uomo reale*. Ad una lettura generale, pare proprio che lo *stato naturale*, inteso come condizione storica dove i comportamenti umani esprimono i precetti della *natura*, non sia mai realmente esistito. Ora il discorso è forse più chiaro: l'*antropologia ideal-volontaristica* rimane come un'utopia a cui tendere, un buon riferimento, forse speranza *di fede* dell'intimo dell'Autore. Il *Discours sur la servitude volontaire* prende in verità la piega di una *grande* – anche se purtroppo *ambigua* – *denuncia dei difetti naturali*. Ritengo che questa chiave di lettura possa potenziare la nostra comprensione dell'importanza storico-filosofica dell'opera. Ovvero, spiegando la *possibilità* d'esistenza delle tirannidi come conseguenza della *propensione servile* della *natura degli uomini*, La Boétie rivela il *servilismo* come essenziale *altro volto* della *natura umana*, più rilevante del *volto ribelle* che preoccuperà tanto Hobbes. Filosoficamente egli ci insegna che l'uomo non possiede solo lo *spirito di rivolta* all'ordine costituito, di

⁴¹ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 81. Scrive l'autrice sulla *natura la-boetiana*: «Une Nature-providence qui laisse découvrir l'horizon de valeurs sur lequel La Boétie inscrit sa réflexion sur la politique».

ribellione alla civiltà, ma all'opposto ha *per natura* una tensione al vivere in sistemi d'ordine, degenerando facilmente in situazioni di *servilismo*. In parole povere, gli uomini sono *per natura* anche fin troppo accondiscendenti a farsi sottomettere dai governanti.

4. Conclusioni: speranze, prospettive e insegnamenti dell'Autore

La Boétie ha dunque infondo un'idea negativa dell'uomo? Non crede che i popoli possano risvegliarsi dalla *malattia* del *servilismo*? Da queste parole sembrerebbe così: «Ma certo i medici (*mais certes les medecins*) consigliano di non toccare le piaghe *incurabili* (*conseillent bien de ne mettre pas le main aux plaies incurables*), e forse io ho torto a voler dare questi consigli al *popolo* (*et je ne fais pas sagement de vouloir prescher en cecy le peuple*), che da gran tempo (*qui a perdu long temps*) sembra non aver più *coscienza* del male che l'affligge (*a toute congnoissance, et dequel puis qu'il ne sent plus son mal*), e in ciò mostra che la sua *malattia* è mortale (*cela monstre assés que sa maladie est mortelle*)» (14; 183Mesme). Sicuramente egli è molto preoccupato del prevalere delle negatività nella *natura umana*. Ma sembra – dal tenore generale del testo – che per indole sia portato a vedere positivamente uno spiraglio di uscita. In fondo, anche se egli stesso ribalta la sua antropologia, rimane comunque nella descrizione dell'uomo la presenza e il possibile stimolo degli elementi positivi.

Sono rilevanti gli accenni al suo personale ruolo di *consigliere* del popolo attraverso il *Discours* (10; 179Mesme e 14; 183Mesme). Sembra che l'Autore affidi così una *missione* al breve scritto. Vi è l'esortazione esplicita a rifiutare i regimi autoritari, tanto indirizzata al popolo, quanto verso le stesse *élites* vicine ai tiranni (47-57; 214-224Mesme). Il tentativo di La Boétie sembra innanzitutto quello di *risvegliare le coscienze*⁴². Non si esime dall'indicare concreti comportamenti ed atteggiamenti utili alla causa della *libertà*, in alcuni punti del testo il tono è poi proprio *militante*. Se un'*azione violenta* operata da un *piccolo gruppo interno al Palazzo* non è esclusa⁴³, il messaggio domi-

⁴² U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. XIV.

⁴³ La Boétie elogia cospiratori che nella storia attentarono alla vita dei tiranni, come Bruto e Cassio, che uccisero Giulio Cesare. L'imperatore romano era considerato infatti da La Boétie un «affossatore delle *leggi* e della *libertà*» (30-31; 197-

nante è comunque per un tipo di azione *razionale, sottile*. Il ragionamento, se vogliamo un po' *retorico*, è che grazie ai suoi *numeri* il popolo non ha bisogno di azioni violente, gli basta togliere il *consenso*, il *sostentamento*, per sbriciolare il potere del tiranno (10; 179Mesme). Il suo *Discours* trasmette allora in realtà *fiducia e speranza* negli uomini⁴⁴, primariamente li *responsabilizza*: hanno dei *doveri morali* verso la *libertà*⁴⁵, devono *combattere in sé* la forza del *vincolo* che li lega al potere autoritario. Bisogna combattere la propensione alla *passività* (*propension à la passivité*)⁴⁶ e stimolare quel *sentimento interiore* che è la *libertà*⁴⁷. Scrive rivolgendosi agli asserviti: «[Il tiranno] ha forse un potere su di voi (*pouvoir sur vous*) che non sia il vostro (*que par vous*)? Come oserebbe attaccarvi (*comment vous oseroit il courir sus*) se voi stessi non foste d'accordo (*s'il n'avoit intelligence avec vous*)? [...] se non foste *complici* (*complices*) dell'assassino che vi uccide (*du meurtrier qui vous tue*) e *traditori* di voi stessi (*traistres a vous mesmes*)? [...]. Siate risoluti a *non servire* più (*soiés resolut de ne servir plus*), ed eccovi *liberi* (*et vous voila libres*)» (13-14; 182-183Mesme). Il suo ideale di *umanità* è qualcosa in cui crede, un valore che tutti gli uomini dovrebbero *volere e sapere difendere*⁴⁸. Il testo è dunque scritto con motivazioni positive, è un inno alla *libertà*. Ha il merito di affermare con chiara intelligibilità che la *libertà dei popoli* è la più alta conquista, mostrando loro che è sempre tempo per elevarvisi⁴⁹.

Se i *diritti naturali* enunciati (*fraternità, eguaglianza, libertà*) richiamano una visione *cristiano-evangelica*, o comunque seguono un *naturalismo provvidenzialistico* volto al *bene*, nello sviluppo del testo la sua concezione sociale e politica è connotata in senso *laico, pragmatico, illuminato*. La sua *etica* sembra sostenuta da una motivazione fortemente *pragmatica*. L'enunciazione dei *diritti naturali*, *in primis* la *libertà*, appare motivata da una logica *etico-morale pratica*: l'*amicizia*, come formulazione *laica* del concetto di *fratellanza*, si configura come un *buon sentimento etico e pratico* per *vivere bene* in comunione, una

198Mesme), proprio la «sua velenosa dolcezza [...] indorò la pillola della servitù al popolo romano» (38; 205Mesme).

⁴⁴ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 120.

⁴⁵ Ivi, pp. 106-107.

⁴⁶ Ivi, p. 120.

⁴⁷ Ivi, p. 109.

⁴⁸ Ivi, p. 120.

⁴⁹ Ivi, p. 122.

buona scelta, piuttosto che un *dettame superiore*.

Appare chiaro d'altronde che in La Boétie l'uomo debba adempiere ai *doveri socio-politici* senza fare affidamento alla *Provvidenza*: il messaggio dell'Autore è proprio che gli uomini possono/devono essere gli *artefici* del loro destino e della loro *libertà*⁵⁰. La *natura* e lo stesso *Dio*, pur essendo presi come punto di riferimento, senza la *volontà dell'uomo* non salvano l'uomo. Le origini del *potere politico* sono viste come un fatto *storico*, umano, compreso a partire dall'*agire* dell'uomo⁵¹. La sua visione della pratica socio-politica appare *de-teologizzata* e *de-teleologizzata*. Nel testo il *potere* costituito non è configurato come *inevitabile* e *irrevocabile*, è piuttosto *contingente*⁵², *reversibile*, sostenuto da un *consenso* del popolo che può venir meno. Un'altra storia sarebbe stata possibile ed ora l'uomo può essere *libero*, perché la storia è *aperta*⁵³. La vera *missione* del *Discours* sembra mostrare che è possibile cambiare una condizione storica convincendo *i più*, i cittadini, che essi hanno in mano il loro destino, che sono *liberi*. Con questa visione *moderna*, La Boétie ha contribuito allo sviluppo del pensiero politico anticipando i pensatori successivi⁵⁴. La sua modernità lo porta inoltre a configurare una concezione della politica come *diritto* e *dovere* di *mediazione* reciproca tra governanti e governati⁵⁵. Ovvero, la natura del rapporto cittadini-potere è per lui essenzialmente *pattizia*⁵⁶ (un *patto tacito*). I cittadini devono solo rendersi *coscienti* della *forza decisionale* che possiedono, di togliere o dare il *consenso*.

Abbiamo visto come in La Boétie l'analisi politica e sociale si leghi indissolubilmente alla *riflessione morale ed etica*. Il suo *ideale naturale*

⁵⁰ Ivi, pp. 113-117.

⁵¹ Cfr. N. Panichi, *Plutarchus redivivus?*, cit., pp. 73-74.

⁵² Ivi, p. 84.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., p. 121. La Boétie anticipò quindi, secondo l'autrice, Kant e Fichte – filosofi in cui culminò il movimento dei Lumi – che pensarono il *diritto pubblico* come luogo di realizzazione, conformemente alla *ragione naturale*, della *libertà umana*.

⁵⁵ Ivi, pp. 102-106.

⁵⁶ *Ibidem*; scrive l'autrice: «La Boétie prélude, dans le *Discours sur la servitude volontaire*, aux théories contractualistes du pouvoir». L'idea che ogni potere sia retto sul *consenso popolare* ci mostrerebbe come in La Boétie vi fosse già l'*intuizione contrattualistica* di un *tacito patto sociale* tra i cittadini e i sovrani. Se il popolo avesse *coscienza* del *potere contrattuale* del suo *consenso*, potrebbe guidare il suo destino.

è in realtà un *richiamo etico*. Una condizione di *libertà*, di *fratellanza* e di *uguaglianza* sono per l'Autore l'unica configurazione adeguata su cui fondare il sociale⁵⁷. Questa *vocazione etica* può far pensare che il suo *discorso* si collochi sotto il segno dell'*idealismo utopico*⁵⁸, ma nella sua *responsabilizzazione* degli asserviti dimostra una grande *lucidità realista e pragmatica*. È il suo realismo a renderlo cosciente che la condizione umana non si può comprendere se non ricorrendo all'*analisi psicologica*, ma anche che la *politica* non si può pensare al di fuori dell'*etica*⁵⁹.

La Boétie, mostrandoci le degenerazioni della *psicologia delle masse* nell'intreccio col potere, ci ricorda che alcuni *valori basilari* devono essere posti davanti al fattore del *consenso*, o meglio devono *formarlo*. Una *matura idea di libertà* deve stare alla base di un *consenso maturo*. Questo vale anche oggi – possiamo dedurre – nelle attuali democrazie, ove il populismo e la propaganda mediatica possono facilmente *distorcere* le opinioni dei cittadini. Da Montesquieu si è compreso che la *divisione dei poteri* è necessaria per equilibrare lo Stato. I valori espressi nelle carte costituzionali e da enti internazionali quali l'Onu, sono oggi la trasposizione dei *valori etici* già richiamati da La Boétie. La soluzione al fatto che le masse possono sbagliare le loro scelte politiche è data da *sistemi di controllo* che dovrebbero evitare gli abusi di potere. Purtroppo anche nei paesi democratici di oggi questa concezione *matura* della *legittimazione politica* spesso è dimenticata. Tornando a La Boétie, vediamo come nel suo *Discours* non c'è una descrizione precisa della *miglior forma di governo*, ma solo l'elogio di città-Stato ben funzionanti, come la Repubblica di Venezia (24, 191Mesme). Il suo *ideale* è in generale quello che rispetta i *valori etici* di convivenza delineati. Nell'affermare la primarietà della *dignità ontologica dell'uomo*, ha dimostrato di essere in anticipo di due secoli rispetto al pensiero politico del 1700 e della concezione dei *diritti naturali speculativi*⁶⁰.

Pensando l'applicazione del suo *lamento* alla società sua contemporanea, egli si potrebbe dimostrare un lucido osservatore delle tendenze

⁵⁷ Cfr. U.M. Olivieri, *Introduzione*, cit., p. X. La *libertà* sarebbe l'unico dono che spinge al *contratto sociale* ove ci si perde come *medesimo* per ritrovarsi *con gli altri*.

⁵⁸ S. Goyard-Fabre, *Introduction*, cit., pp. 90-91.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ivi*, p.75.

della *classe borghese* allora timidamente emergente⁶¹. Nella rabbia espressa verso la logica dell'*interesse* si può ritrovare una critica a quella parte della società sempre più volta alla ricerca del *profitto*, connivente con ogni potere che ne garantisca lo sviluppo. Ancora siamo *oltre* alla mera critica al dispotismo, di fronte ad un insegnamento utile in ogni situazione socio-politica, anche a quella capitalistico-finanziaria contemporanea.

Se gli *uomini istruiti* e i *pochi veri liberi di natura* da soli non possono combattere i regimi più autoritari (30; 197Mesme), ciò non toglie il peso delle capacità attribuite alla *buona istruzione*, così da far pensare che essa sia nel testo il più efficace *antidoto* al *servilismo*. Scrive L'Autore: «I libri e l'*istruzione* (*les livres et la doctrine*) più di ogni altra cosa (*plus que toute autre chose*) danno agli uomini il *sentimento* e l'*intelligenza* (*le sens et l'entendement*) di riconoscer se stessi (*de se reconnoistre*) e d'odiar la tirannide (*d'hair la tyrannie*)» (30; 197Mesme). Tale *antidoto* svolgerebbe anche un'azione *demistificante* e *desacralizzante* rispetto all'apparato statale⁶². La divulgazione di un'*educazione alla libertà* sulla *massa* dovrebbe includere anche una denuncia della *cultura dello sfruttamento* e degli *interessi economici* dei *burocrati* che compongono e traggono benefici dalla *struttura statale*⁶³. Il messaggio costruttivo, in questo versante, è che se l'uomo è facilmente *educabile* in modo *negativo*, potrà anche facilmente essere *educato* in modo *positivo*. Possiamo allora dire che La Boétie ha dato forti *strumenti* di *autocoscienza* agli intellettuali e al popolo, da dover ribadire e far valere ancora oggi.

⁶¹ Cfr. L. Geninazzi, *Introduzione*, cit., p. 11. Queste tendenze sarebbero poi divenute oggetto di analisi approfondite da parte di molti teorici politici seguenti. Da Tocqueville ai pensatori della Scuola di Francoforte. Il tema è quello del tramutarsi del desiderio di *sicurezza* in accettazione del *servilismo*.

⁶² M.N. Rothbard, *Introduzione*, cit., p. 81. L'autore è interessato soprattutto all'insegnamento che può dare La Boétie agli oppositori delle ideologie del '900.

⁶³ *Ibidem*. Rothbard sostiene che un cambiamento è possibile solo *educando* gli *intellettuali* e la popolazione in tale direzione.

BIBLIOGRAFIA

Opera di La Boétie:

La Boétie É. de, *Discorso sulla servitù volontaria*, tr. it. di F. Ciaramelli, Milano, Chiarelettere, 2011.

La Boétie É. de, *Discours de la Servitude volontaire*, éd. de S. Goyard Fabre, Paris, Flammarion, 1983.

La Boétie É. de, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978 (contiene la versione *Manuscrit de Mesme*).

Studi critici citati:

Bianchi L., *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1988.

Bobbio N., *Thomas Hobbes*, Firenze, Einaudi, 2004.

Clastres P., *Liberté, Malencontre, Innommable*, in É. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, cit.

Flores d'Arcais P., *Perché oggi*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, cit.

Geninazzi L., *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Jaca Book, 1979.

Goyard-Fabre S., *Introduction*, in É. de La Boétie, *Discours de la Servitude volontaire*, cit.

Olivieri U.M., *Introduzione*, in É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Torino, La Rosa Editrice, 1995.

Panichi N., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra cinquecento e seicento*,

Atti del Convegno (Urbino, 29-30 maggio 2008), Firenze, Le Lettere, 2010.

Panichi N., *Plutarchus redivivus?: La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999.

Rothbard M.N., *Introduzione di M.N. Rothbard*, in É. de La Boétie, *La servitù volontaria*, Catania, Edizioni della rivista «Anarchismo», 1978.

L'Île des esclaves

Sofferenza e potere come esperienze trasformative

di *Miriam Bertolini*

(Università di Bologna)

Shipwrecked on the Slave Island, Iphicrate and Euphrosine are compelled by local law to switch over parts with their servants, Arlequin and Cléanthis. They have to live in the opposite role until both of the masters recover from the ill-humaneness which induces them to mistreat their servants. Different perspectives on this pièce are to be exposed by analyzing how this very subversion affects the self-defining systems of each couple of characters. Cultural disorientation causes a "cathartic" reaction built on the unavoidable empathy between the two positions. In the XVIII century Marivaux was able to elaborate an inner revolution whose key values concern any society at any time.

Keywords: *Marivaux, comédies philosophiques, servants-masters, empathy, humaneness*

L'Hôtel de Bourgogne fu il primo edificio ad ospitare la *mise en scène* dell'*L'Île des esclaves* di Marivaux, nel 1725. Come poté questa *pièce*, ibrido tra favola filosofica, farsa all'italiana e terapia curativa, essere replicata ben ventun volte prima di essere messa in scena a Versailles?

La vicenda trattata è tutto sommato molto lineare: dopo essere naufragati sull'isola, schiavi (Arlequin e Cléanthis) e padroni (Iphicrate ed Euphrosine) sono costretti a scambiarsi le rispettive posizioni sociali per un tempo limitato, alla fine del quale i loro reciproci rapporti saranno risanati. È il capo del governo repubblicano che vige sull'isola, il «maestro di cerimonia» Trivelin, a prescrivere l'inversione di ruoli: «Non fatevi scrupoli, sfogatevi pure con furore, trattatelo per miserabile, e fatelo anche con noi: adesso tutto vi è permesso. Ma trascorso questo momento, non scordatevi che siete Arlequin, che lui è Iphicrate e che

voi siete per lui ciò che lui è stato per voi»¹. Il suo intento è chiaro e dichiarato fin da subito: «Vogliamo cancellare la barbarie dei vostri animi»². I servi ottengono pertanto la facoltà di dare personalmente ordini agli ex-padroni, la loro incondizionata obbedienza ed il pieno utilizzo della parola in quanto forma di potere. Quest'episodio, che si richiama alla pratica dei Saturnali romani, si svolge in un luogo chiuso e protetto al di fuori del quale i rapporti di potere verranno (in un certo senso) ri-normalizzati. Le implicazioni ed i contraccolpi di quest'avventura, invece, sono tutto tranne che lineari: tutti e quattro i protagonisti ritorneranno ad Atene decisamente trasformati.

Sfortunatamente, più che per questa sua audace produzione, l'autore verrà ricordato per il suo tipico *style et langage raffinés et précieux*, che diventerà poi la definizione del termine *marivaudage*. Va ricordato, inoltre, che rispetto ai suoi contemporanei Marivaux rimane un conservatore; nonostante il suo stile e l'umorismo delle sue *comédies philosophiques* fossero molto apprezzati (tanto da costituire il motivo della sua relativa fama), ottiene sicuramente molta meno notorietà rispetto ad altri colleghi, come ad esempio Voltaire (che pure utilizza un modello "utopico" descrivendo l'Eldorado di *Candide*) o Montesquieu (con il quale peraltro condivide la critica alla vanità e ai *biens sans nombre* che essa produce).

1. Dalla parte dei padroni

È evidente come l'esperimento dell'isola presupponga un cambiamento del personaggio sociale che inerisce all'individuo, finalizzato ad un percorso, quasi iniziatico, che dovrebbe plasmare il soggetto, operando una sorta di trasmissione culturale. Il fine dell'esperienza è, infatti, quello di generare un nuovo tipo di uomini. L'afflizione e l'umiliazione che i padroni proveranno si pone come esercizio di rottura con i processi della normalità e farà aprire loro gli occhi su altre possibilità di dinamica relazionale: prendendo le distanze dalla loro consueta "umanità", formuleranno nuove soluzioni per convivere con i loro servi. L'insegnamento dell'isola, quindi, non tende affatto alla desocializzazione dei padroni, ma piuttosto ad una loro inclusione: «Se non migliorerete, vi tratteremo per amore nei confronti di quanti nuovamente

¹ Marivaux (1995), p. 13.

² Marivaux (1995), p. 15.

renderesti infelici altrove. Per mostrarvi la nostra benevolenza, vi uniamo in matrimonio con una delle nostre cittadine. Queste sono le nostre leggi»³.

Essendo l'esperienza quotidiana massimamente trasformativa, i principali componenti attraverso i quali si configura la "prova" dell'isola sono la denominazione personale e l'abbigliamento. Il processo che viene tentato verso i due padroni è parallelo al processo di spersonalizzazione che avveniva, nel mondo reale, verso gli schiavi. Iphicrate ed Euphrosine vengono privati del loro nome (usanza di eredità classica, quando il nome degli schiavi non era seguito dal patronimico come lo era quello dei liberi) e dei loro vestiti. Nella cultura settecentesca, in particolare, l'abbigliamento era una parte molto importante nella descrizione non solo del ceto e dello status di un individuo, ma anche delle sue attitudini personali: un accenno di questo aspetto è descritto da Cléanthis nella scena III: «Ed è una finezza in quell'abito, la donna che l'indossa si direbbe che non abbia alcuna preoccupazione delle apparenze! [...] e d'altro canto come a dire: osservate con quanta semplicità mi vesto! Nessuna civetteria nel mio atteggiamento!»⁴.

È proprio togliendo ai padroni questi punti di autodefinizione e di riferimento inerenti alla propria persona (proiettandoli, pertanto, in un iniziale stato di incapacità d'orientamento) che Trivelin può tentare una "correzione" ed una nuova edificazione culturale dell'individuo. Questa imposizione è uno sconvolgimento, una prova, una crisi alla quale i padroni sono obbligati e che funge da separazione (quasi) rituale tra il vecchio modo di relazionarsi con gli schiavi a quella che si prospetta essere la nuova umanità indicata da Trivelin. L'inversione dei ranghi (e delle antropologie), lo scambio dei nomi ed il controllo sulla parola assegnato agli schiavi sono tutte perturbazioni artificiali prescritte per generare il mutuo senso d'empatia attraverso un meccanismo di immedesimazione.

Questa "prova dello specchio" ha una duplice funzione dimostrativo-pedagogica: la prima si sviluppa sul piano personale della relazione schiavo-padrone e consiste nella critica che i servitori, nel loro racconto a Trivelin, fanno dei propri padroni. La seconda, invece, è innalzata al piano più generale della differenza tra classi: è il risultato della genuina inversione delle parti che permette ai padroni di vedere

³ Marivaux (1995), p. 15.

⁴ Marivaux (1995), p. 29.

dall'esterno come appare un aristocratico nel momento in cui gli schiavi cercano di atteggiarsi secondo condotte che hanno imparato da loro. È evidente, nel testo, quanto sentirsi ricalcati dai propri schiavi produca un senso vergogna e sofferenza nei padroni, in quanto li costringe ad affrontare il loro "personaggio" nella realtà in maniera molto onesta e ad ammettere, quindi, non solo che lo schiavo ha ragione, ma che il ritratto che dà del padrone è molto verosimile. Dalla scena III: «Che discorsi! È proprio indispensabile che mi costringiate ad ascoltarli?»; «Non rimarrò più di tanto, a meno che non mi si trattenga a forza. Non riesco a sopportare oltre»; «Vi prego signore, lasciate ch'io mi ritiri, per non ascoltare quanto dirà»⁵. Essenziale è, quindi, anche il ruolo della parola come comunicazione emotiva e strumento di rivelazione. Ad ogni modo, il progetto dell'isola porterà ad una ridefinizione delle relazioni (oppure, una diversa definizione del sé?) di tutti e quattro i protagonisti. Questo avviene a partire dal rito di iniziazione che segna il principio della metamorfosi dei padroni. Tale processo, cominciato con l'ascolto passivo e forzato, sarà completo soltanto con una catarsi, che si ha quando in Iphicrate ed Euphrosine scatterà il senso di empatia con gli stati d'animo che diverranno consapevoli di aver creato negli schiavi. Per raggiungere quest'obiettivo è necessario, secondo Trivelin, che i padroni riconoscano apertamente ogni dettaglio delle loro vanità e che se ne pentano sinceramente.

L'insieme di quest'esperienza e dei comportamenti di obbedienza a cui i padroni saranno vincolati, costituiscono i prodromi che permetteranno loro di liberarsi dalla precedente impostazione (e dalla loro antropologia) relazionale verso gli schiavi. La loro passata, totale mancanza di empatia era vista da Marivaux come una malattia: «voi siete in pessimo stato, e noi vi prendiamo in cura per sanarvi. Siete i nostri malati, piuttosto che i nostri schiavi»⁶. La conseguenza ontologica di questo "rivelarsi a se stessi", che Trivelin con il suo esperimento provoca, dovrebbe condurre all'addolcimento e all'evoluzione delle vecchie *mœurs* aristocratiche a favore di una maggior comprensione di ciò che lo status servile comporta.

⁵ Marivaux (1995), pp. 21, 23, 27.

⁶ Marivaux (1995), pp. 15-17.

2. Dalla parte degli schiavi

Molto più sottile e sfuggente rispetto all'effetto pedagogico della vicenda sui padroni è il ruolo (e l'evoluzione) del personaggio dello schiavo. Se si può definire un gruppo come insieme di individui che condividono apparati strumentali, ideali e politici, è necessario indagare in che modo la comunità dell'isola possa essere rappresentata attraverso questa nozione. L'appartenenza (o meno) ad un determinato gruppo ha un fortissimo potere qualificativo sull'individuo, che è comportamentalmente condizionato dal tipo di socialità nella quale è inserito (e che fa di esso un soggetto culturale). Da questo punto di vista, Arlequin e Cléanthis, una volta inclusi nella collettività dell'Isola degli schiavi, non possono non attivare un profondo cambiamento di prospettive.

L'iniziazione dello schiavo alla sua nuova collocazione avviene già nella seconda scena: il passaggio di potere e la legittimazione della nuova superiorità di Arlequin è simboleggiata dal comando di Trivelin: «Prendete questa spada», ordina, parlando dell'arma di Iphicrate, «amico mio: è vostra»⁷. Sagacemente, Marivaux opera sugli stessi termini che hanno così fortemente scosso i padroni (abiti e nome proprio), andando ad agire su quello che era stato, per l'intera vita di Arlequin ed Euphrosine, il loro processo di strutturazione culturale di schiavi. Ciò che l'autore compie non è tanto una decostruzione (che è, invece, quella capitata ai padroni) ma, piuttosto, una sovra-costruzione. In questo modo è evidente che la nuova identità sociale dello schiavo è solo temporanea, sovrapposta e non sostituita: una volta dismessa quella, si ritornerà al precedente e consueto regime.

Uno degli elementi che più sottolineano il nuovo *status* acquisito dai due schiavi è il raffinamento del linguaggio e dei comportamenti. Muovendosi secondo un codice completamente diverso da quello dello servo («ma trattiamo d'amore con magnanimità, dal momento che siamo diventati padroni; procediamo con stile, come la gente distinta», «non risparmiatemi complimenti né riverenze»⁸), quello che Arlequin e Euphrosine fanno è impersonare una grottesca parodia dei loro aguzzini. «Sappiamo renderci ridicoli come i nostri padroni, ma siamo più saggi»⁹: la loro è un'imitazione non unicamente ironica, ma in stretto rap-

⁷ Marivaux (1995), p. 11.

⁸ Marivaux (1995), p. 39.

⁹ Marivaux (1995), p. 43.

porto alla mortificazione tollerata a causa di quegli stessi atteggiamenti; assume quasi i tratti di una stigmatizzazione.

La sofferenza che, precedentemente, aveva oppresso unicamente lo schiavo entra in un circuito comunitario di esperienze molto simili: Arlequin e Cléanthis sono, per la prima volta, parte di una società che non solo ha fatto esperienza e può, pertanto, comprendere le stesse dinamiche da loro vissute, ma è soprattutto detentrica del potere politico nel momento in cui avviene il contatto con i padroni. La condivisione collettiva di un passato personale e il ribaltamento delle posizioni (che, questa volta, comporta anche la possibilità di essere tutelati da chi comanda) è una delle molle del processo di evoluzione caratteriale – per Arlequin, ad esempio, si tradurrà in un nuovo livello di comprensione e comprensività rivolto verso la figura di Iphicrate.

L'aver occupato il posto del padrone conduce naturalmente ad una considerazione fondamentale per lo svolgimento dell'opera: «Certo, perché quando si è padroni, tutto va da sé e non si ha modo di riflettere, e questa incapacità di riflessione induce qualche volta anche un uomo onesto a compiere azioni impertinenti»¹⁰.

Il disagio sociale che gli schiavi hanno sopportato per la loro intera esistenza acquisisce anche un altro valore: diventa requisito di accesso alla classe dominante. In questo modo, il processo di socializzazione del dolore e, nel testo, di sua teatralizzazione ed espressione diventa legato al sentimento di maggioranza, minoranza e potere. L'identità del servo subisce un mutamento: passando attraverso una parentesi caotica (definibile tale perché scombina temporaneamente i sistemi d'orientamento degli schiavi – e dei padroni) si ricolloca in un sistema di ordine compiuto. La catarsi dello schiavo è sostenuta da una momentanea legittimazione politica. Alla fine della vicenda, tuttavia, ognuno recupera la sua posizione attraverso l'atto, non soltanto simbolico, di Arlequin, che si sveste e restituisce (l'abito e) il potere a chi è reputato esserne il legittimo proprietario: «Restituitemi il mio abito», dice, «e riprendete il vostro; io non sono degno di indossarlo»¹¹.

Il motivo per cui Marivaux non è assolutamente da considerarsi un precursore della rivoluzione o un egualitarista radicale risiede proprio nel fatto che questo mutamento è temporaneo: quella dell'isola rimane comunque un'utopia. Non si auspica un'inversione dei ruoli per-

¹⁰ Marivaux (1995), p. 35.

¹¹ Marivaux (1995), p. 57.

manente né tantomeno una rivolta degli schiavi, ma un progresso morale che, malgrado un apparente paradosso, è incredibilmente realistico. Non si prospetta un sovvertimento improvviso e traumatico dell'assetto sociale, ma un compromesso che permetta all'ordine contingente di persistere, limitando, per quanto possibile, ogni danno a chi è in posizione svantaggiata. Per questa ragione, ciò che c'è di utopico nell'opera è solo la forma, il contorno di elementi che rendono possibile la coerenza del nucleo della vicenda: ciò che Marivaux si augura non è una sterile inversione dominatore-dominato (che sarebbe utopica e, in ultima analisi, non cambierebbe la sostanza delle cose), ma un ingentilimento ed una riumanizzazione dei padroni così come degli schiavi. Va ricordato, infatti, che anche Cléanthis, satura delle passate malignità di Euphrosine, inizialmente è legata a sentimenti revanscisti e di castigo. Ogni suo comando, in forma e in contenuto, è riaffermazione del nuovo status che pertiene agli schiavi. Mentre questi ultimi sono ridotti al silenzio e al controllo totale, diventa così evidente come il detenere l'uso esclusivo della parola sia uno dei più potenti strumenti di un padrone.

Dopo aver patito gli stessi strazi inflitti ai servi e aver compreso a fondo ciò che comporta la loro posizione, i padroni si redimono; similmente, anche lo schiavo può comprendere dall'esperienza dell'esercizio del potere sulla persona quanto facilmente avvenga l'abuso d'autorità e quanto sia facile ferire il prossimo da una posizione di dominanza: riesce ad abbandonare, così, il rancore e lo spirito di rivalsa. Emblematica a proposito è l'affermazione di Arlequin: «Che fine: voglio diventare un uomo per bene, non è questo un buon progetto? Io mi pento delle mie sciocchezze, lui delle sue: fate altrettanto voi e la signora Euphrosine, e poi evviva l'onore!»¹².

Trivelin è portavoce del pensiero di Marivaux stesso: fa capire di conoscere già il risultato del suo "esperimento" e si fa garante della sua riuscita. Alla fine dell'ultima scena, rivelerà: «Se non fosse finita così, avremmo punito il vostro desiderio di vendetta come abbiamo condannato le loro crudeltà»¹³. Il "corso di umanità" è quindi rivolto non solo ai padroni, ma anche agli schiavi; nella nona scena è proprio Arlequin ad asserire: «mio caro padrone, se fossi stato un vostro pari, forse non sarei stato migliore di voi»¹⁴. È chiaro come l'unica rivolu-

¹² Marivaux (1995), p. 59.

¹³ Marivaux (1995), p. 63.

¹⁴ Marivaux (1995), p. 57.

zione di cui Marivaux può parlare è quella, se vogliamo, interiore e più strettamente umana, comportamentale e sentimentale (che molto più si stringe alla corrente umanista che a quella illuminista). Nel Settecento, annunciare l'avvento della fine della schiavitù poteva essere molto più utopico che sostenere una considerazione di quella dignità umana assoluta che tanto stava a cuore all'umanesimo e che si profila come una pietra miliare del miglioramento di una cultura universale.

3. *Conclusion*

Se, per paradosso, i protagonisti dell'*Isola* di Marivaux non si fossero trovati in uno stato di sofferenza, il movente dell'opera intera sarebbe venuto meno: l'intento non è assolutamente quello di difendere la libertà individuale, quanto piuttosto di forgiare un uomo con una nuova sensibilità. Tenendo fortemente conto della cultura contestuale del tempo, che ancora non contemplava integralmente la libertà individuale come diritto inalienabile, l'autore ricerca una soluzione che mini il meno possibile l'assertività del singolo. L'elemento chiave di questa nuova relazionalità che Marivaux sperimenta è l'empatia, definita da Carl Rogers nel seguente modo: «La condizione dell'empatia, o la disposizione empatica, consiste nel focalizzarsi per percepire nell'interlocutore la sua cornice interiore di riferimento, completa di tutte le componenti emotive e significanti che le sono proprie, come se si diventasse quell'individuo stesso, ma senza mai perdere il contatto con la nostra alterità. Significa quindi percepirne pienamente il dolore, oppure il piacere, nello stesso modo in cui egli lo sta sperimentando e coglierne, nel contempo, anche le origini, ma senza mai perdere la consapevolezza che si tratta soltanto di un rispecchiamento delle sue stesse emozioni»¹⁵. Sostiene quindi, come fa d'altronde Marivaux, che l'empatia genera una penetrante comprensione dell'altro, ma non solo; questo sentimento è così completo ed arricchente da portare ad un senso di compartecipazione delle percezioni che prima non appartenevano al soggetto. Da qui a produrre cambiamenti sul piano comportamentale e pratico, però, il passo è grande e difficile; è una "terapia d'urto" quella che fa muovere i padroni in questa direzione e non è (per ovvi motivi) attuabile per ogni individuo, tantomeno oggi.

¹⁵ Rogers (1980), pp. 210-211.

Ciò che più tenta di fare l'autore, però, è usare l'accettazione e la tolleranza per creare un modo di convivere (non coesistere) adatto a due parti in una situazione che è, soprattutto in questo contesto, necessariamente conflittuale e definibile tale in quanto fondatrice di sofferenza per almeno una delle due. La vera utopia sarebbe, quindi, non tanto l'esistenza un'isola dove il potere sia appannaggio degli schiavi, ma il figurarsi una qualsiasi società armonica e priva di qualsivoglia divisione sociale gerarchica (l'ideale socialista). È naturale che Marivaux non s'interroggi sul problema di sciogliere politicamente lo svantaggio della condizione servile, ma suggerisce un appianamento molto più accettabile: è fortemente realistico nel momento in cui si propone una rivoluzione interiore che renda più facile la coesistenza all'interno di una gerarchia. È probabile che, se tutti i padroni avessero adottato il nuovo e sano atteggiamento di Iphicrate ed Euphrosine, qualcosa di molto simile alla convivenza pacifica si sarebbe potuto realizzare, «una pace sociale garantita nel momento in cui padroni e servi, superiori ed inferiori, ricchi e poveri scelgono di aiutarsi e vicenda, non di umiliare l'altro»¹⁶. A questo punto, non è difficile rapportare un simile principio ad ogni relazione dell'individuo moderno: sebbene le suddivisioni e le differenze di classe non siano più le stesse, ci si trova comunque spesso di fronte a squilibri di status economico, di potere e di privilegi. Stimolare una relazionalità salubre e un senso di mutua comprensione universale – sia quella dell'individuo “avvantaggiato” che quella dello “sfavorito” che, probabilmente, se fosse nella stessa situazione e fosse cresciuto in un simile contesto ne avrebbe assorbito gli stessi schemi mentali – potrebbe essere il fondamento di una vera, concretizzabile rivoluzione sociale.

BIBLIOGRAFIA

Gazagne (1954): P. Gazagne, *Marivaux par lui-même*, Paris, Seuil (collana “Écrivains de Toujours”).

¹⁶ Gazagne (1954), tr. nostra.

Marivaux (1995): Marivaux, *L'isola degli schiavi*, a cura di F.C. Greco, Napoli, Bellini.

Rogers (1980): C.R. Rogers, *A Way of Being*, Boston, Houghton Mifflin.

Leggi civili e leggi politiche nell'evoluzione giuridica della monarchia francese secondo Montesquieu

di Massimiliano Bravi
(Università di Bologna)

This article aims to reorganized in a coherent order the many observations that Montesquieu devoted to the analysis of French Middle Ages. The Baron of La Brède details the political upheavals that afflicted the early centuries of the French monarchy, but especially he follows the juridical evolution of the fiefs that gradually became private properties disconnected from the hierarchies of vassalage. Montesquieu describes the rise of Hugh Capet as the result of a long process that involved the feudal system in its entirety. The Capetian dynasty completed the development of the French monarchy and adapt it to typological forms that Montesquieu had outlined in the first books of his masterpiece.

Keywords: *Montesquieu, French monarchy, Capetian dynasty, feudal system, political science*

1. Introduzione

Per meglio dischiudere le categorie filosofiche e giuridiche con cui Montesquieu intese la sua articolata riflessione politica, è di grande utilità soffermarsi sulle molte pagine dell'*Esprit des lois* dedicate alla descrizione del medioevo francese. Dilungandosi in una lunghissima e dettagliata analisi della trasformazioni sociali e politiche sovvenute nell'evoluzione civile dei Franchi, Montesquieu scaraventa il lettore in un florilegio di citazioni e riferimenti storiografici talvolta difficilmente catalogabili; tuttavia, oltrepassando le sfilacciate di una trattazione talora disorganica, è possibile estrapolare una consequenzialità interpretativa coerente con i principi più propriamente teorici espressi nei primi libri dell'opera. Montesquieu seleziona le vicende storiche del

medioevo francese¹ e se ne serve, primariamente, per precisare i

¹ Sopraspedendo alle citazioni saltuarie e minori, si può notare come le opere portanti con cui Montesquieu conforta le sue interpretazioni storiche si attengano ad un numero ridotto, circoscrivibile allo studio di alcune ponderose sillogi messe a punto in epoca moderna per riunire i codici e i testi storiografici risalenti al medioevo francese. Diventano così fondamentali le ripetute citazioni tratte dai *Capitularia regum Francorum* in cui Étienne Baluze, bibliotecario del ministro Colbert, aveva catalogato i capitolari emanati dai sovrani merovingi e carolingi. I primi capitolari riportati da Baluze risalgono ai figli di Clodoveo I mentre gli ultimi al sovrano carolingio Carlo III il Semplice. Oltre ai capitolari veri e propri, Baluze riporta anche le ordinanze promulgate da Ludovico II e Lotario II, figli dell'imperatore Lotario I, che governarono, rispettivamente, i territori della Provenza e della Lotaringia occidentale, ovvero due regioni che verranno ricomprese nella giurisdizione del regno francese dopo la morte dei due fratelli (É. Baluze, *Capitularia Regum Francorum*, 2 tt., Paris, Francisci-Augustini Quillau, 1780). Oltre alla raccolta assemblata da Baluze, Montesquieu consultò alcune opere medievali edite singolarmente, ma per la maggior parte si avvale di due ampie sillogi egualmente approntate al riordino archivistico delle fonti storiografiche francesi. La prima di queste sillogi, ovvero la *Historiae Francorum scriptores*, venne pubblicata, in cinque volumi, fra 1636 e il 1649; inizialmente, il progetto venne affidato alla direzione dello storiografo regio André Duchesne, ma dopo la sua morte, nel 1640, esso fu portato a termine dal figlio François che gli successe nel medesimo incarico. L'altra importante silloge a cui Montesquieu attinse è il *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, che nella sua diramazione conclusiva arrivò a contare ventiquattro volumi aggregati in modo da disporre i documenti secondo un ordine cronologico misurato sulle vicende storiche narrate e non sulla datazione a cui veniva ricondotta la compilazione dei documenti. L'operazione editoriale venne intrapresa da Martin Bouquet, monaco benedettino appartenente all'ordine di *Saint-Maur*, ma i lavori si protrassero ben oltre il decorso del suo impegno intellettuale; Bouquet poté sovrintendere solo ai primi nove volumi dell'opera e il suo lavoro fu proseguito da altri monaci maurini, ma dopo la Rivoluzione francese e la soppressione dell'ordine il progetto venne affidato all'*Académie des inscriptions et belles-lettres* che lo portò a termine nel 1904. A fronte di una ripartizione scaglionata in così tanti decenni è opportuno rilevare che Montesquieu, durante la stesura del suo capolavoro, ebbe accesso solo ai primi cinque volumi dell'opera le cui tematiche non oltrepassavano il regno di Carlo Magno. È inoltre necessario accennare al *Glossarium mediae et infimae graecitatis*, un vocabolario compilato nel diciassettesimo secolo dal filologo francese Charles du Cange con l'intento di racchiudervi le evoluzioni lessicali accorse nel latino tardo-imperiale e alto-medievale; Montesquieu se ne servì ampiamente per coadiuvare la lettura dei testi latini risalenti ai primi secoli del regno francese. Secondo Iris Cox, Montesquieu ricorse principalmente a quattro biblioteche per consultare queste opere: la *Bibliothèque du roi* a Parigi, la biblioteca dell'Accademia di Bordeaux, la biblioteca privata dell'amico girondino Jean-Jacques Barbot e la biblioteca degli Oratoriani a Parigi: cfr. I. Cox, *Montesquieu and the History of French Laws*, Oxford,

lineamenti contestuali e politici che sottendono alle strutture portanti di un regime monarchico. Il filosofo francese ricapitola le congiunturali variazioni della monarchia francese senza però disgiungerle dalla persistenza plurisecolare di specifiche premesse che preservarono l'unità istituzionale dell'orizzonte monarchico. Montesquieu identificata nei dislivelli tipologici della giurisdizione francese il campo d'indagine privilegiato da cui desumere i caratteri distintivi che contraddistinsero le fasi evolutive del governo monarchico e le relative cointeressenze del contesto storico e sociale. In questa prospettiva diventa fondamentale la biforcazione tassonomica a cui Montesquieu sottopone i contenuti del diritto positivo partizionandoli in due raggruppamenti: le leggi politiche e le leggi civili²; le prime coincidono con le strutture portanti dell'ordinamento istituzionale, le seconde, invece, disciplinano le implicanze giuridiche della proprietà privata³. Questa specifica distinzione riemerge continuamente nella lunga disamina della storia francese, è infatti la crescita esponenziale delle leggi civili il fattore su cui Montesquieu focalizza principalmente la sua attenzione per spiegare il netto travaso giuridico e politico che intercorse fra i primordi della monarchia merovingia e l'incoronazione di Ugo Capeto, capostipite dell'omonima dinastia. Le leggi civili codificarono legalmente le amplificate stratificazioni del lusso e i conseguenti squilibri che si addensarono sul piano etico e sociale. I Franchi si emanciparono gradualmente dalla rigida essenzialità degli esordi, giungendo per successive aggiunzioni ad un circondario culturale e politico ormai sgombro dalle arretratezze economiche e giuridiche di una società barbarica. L'impatto giuridico delle leggi civili si riverberò sull'assetto politico modificando integralmente le gerarchie feudali e la sormontante disposizione del potere monarchico. La legislazione feudale debordò le stringenti inflessioni della legge politica per attestarsi sui requisiti giuridici della proprietà privata. Il

Voltaire Foundation, 1983, pp. 71-87.

² «Le prime procurano loro la libertà, le seconde la proprietà» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* [d'ora in poi: *SL*], a cura di S. Cotta, 2 tt., Torino, Utet, 2005, XXVI, 15, t. II, p. 163).

³ «Considerati come viventi in seno ad una società che deve essere conservata, gli uomini hanno delle leggi nei rapporti fra governanti e governati: ed ecco il diritto politico. Finalmente essi hanno delle leggi nei rapporti reciproci esistenti fra tutti i cittadini: ed ecco il diritto civile» (*SL*, I, 3, t. I, pp. 61-62).

passaggio dei feudi nel circondario delle leggi civili scalò inevitabilmente i meccanismi del governo nazionale obbligando i monarchi della dinastia capetingia ad apporre la propria la propria legittimazione su parametri del tutto equivalenti.

2. Le popolazioni germaniche e le origini del feudalesimo

Montesquieu⁴ introduce le sue considerazioni relative ai popoli di stirpe germanica⁵ constatando in primo luogo l'esistenza di specifiche identità etniche che precedettero la fondazione dei corrispettivi governi. Le singole popolazioni si distribuivano su vaste estensioni territoriali e l'amministrazione politica era atomizzata in una pluralità di nuclei tribali sorretti da un proprio ordinamento. Solo la pressione degli eserciti romani sovvertì l'inerzia di questo equilibrio innescando un riassetto comunitario che accorpò le molteplici tribù germaniche in assemblaggi politicamente disgiunti ed etnicamente omologhi.

Le tribù barbariche, benché disperse nelle pianure dell'Europa settentrionale, riconoscevano la propria appartenenza a stirpi e lignaggi condivisi ma queste contiguità etniche furono convogliate in una corrispondente organizzazione politica solo in seguito all'intensificarsi delle minacce romane. Le ristrette associazioni tribali si accorparono in realtà politiche più estese raffigurando nella rappresentanza dell'assemblea nazionale la condivisione di una comune discendenza. Poste sotto la pressione dell'espansionismo romano, le nazioni

⁴ Cfr. su Montesquieu e il sue interpretazioni riferite ai popoli di stirpe germanica: I. Cox, *Montesquieu and the History of French Laws*, cit.; A.M. Battista, *La Germania di Tacito nella Francia illuminista*, «Studi urbinati di storia filosofia e letteratura», 53 (1979), pp. 93-131; D. Felice, *Imperi e Stati del Mediterraneo antico e moderno*, in Id., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Ets, 2000, pp. 169-216; U. Roberto, *I Germani e l'identità politica europea*, in D. Felice (a cura di), *Leggere «Lo Spirito delle leggi» di Montesquieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 601-642.

⁵ Molte informazioni relative ai costumi e alle istituzioni dei popoli germanici, vengono recepite consultando il *De bello Gallico* di Giulio Cesare ma soprattutto il *De moribus Germanorum* di Tacito. Riguardo alle invasioni barbariche e alle vicende che coinvolsero i nuovi regni sorti nelle antiche province romane, vanno rammentate le annotazioni con cui Montesquieu si richiama ad alcune opere di Cassiodoro (*Variae epistolae*), di Zosimo (*Storia nuova*) e di Procopio di Cesarea (*Storia delle guerre*).

barbariche rinserrarono i loro ranghi e così le tribù che condividevano una comune matrice genealogica si posero sotto la guida di un supremo comandante a cui affidarono, su base elettiva, il coordinamento delle accresciute necessità militari⁶.

Tuttavia, il conseguimento di un'inedita coesione amministrativa intaccò solo parzialmente l'indipendenza politica dalle singole tribù. Anche a seguito del trasferimento nelle provincie romane, le popolazioni germaniche non rinnegarono la conformazione federalista maturata nelle contrattazioni antecedenti all'unificazione militare. In uno stesso popolo convivevano istanze processuali e usanze giuridiche che eccedevano le inevitabili somiglianze dovute alla prossimità dell'estrazione culturale⁷. In base alla ricostruzione tratteggiata da Montesquieu, «tutti questi popoli, singolarmente presi, erano liberi e indipendenti, e, quando si riunirono, la loro indipendenza rimase: la patria era comune, ma lo Stato particolare; il territorio era lo stesso, ma le nazioni diverse»⁸. Il rapporto con cui le singole tribù venivano inquadrare nella totalità della stirpe etnica a cui appartenevano, era paragonabile alle intersezioni formali di una repubblica federativa benché le singole tribù fossero esenti dalle strette costrizioni politiche e morali che normalmente caratterizzano gli ordinamenti repubblicani. I rapporti giuridici erano mediati da consuetudini non ancora formalizzate e l'assemblea nazionale, presieduta dal re, in quanto capo supremo dell'esercito, emanava i pochi provvedimenti comuni rubricabili nei crismi della legge politica.

Le popolazioni germaniche erano pervase da un forte senso d'indipendenza strettamente correlato alle caratterizzazioni del contesto socio-economico⁹. I popoli barbarici fissavano la loro sussistenza su

⁶ In merito all'unificazione dei Franchi conclusasi per opera di Clodoveo, cfr. Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, 2 voll., a cura di M. Oldoni, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 1981, vol. II, 40, XL, pp. 183-184.

⁷ «Queste nazioni erano suddivise da paludi, laghi e foreste, e da Cesare apprendiamo che amavano restar separate. Il timore dei Romani le indusse a riunirsi: ogni uomo, in queste nazioni così mescolate, doveva però essere giudicato secondo le consuetudini e i costumi del suo paese» (*SL*, XXVIII, 2, t. II, pp. 197-198).

⁸ *SL*, XXVIII, 2, t. II, p. 198.

⁹ Già nelle *Considérations sur les Romains* (1734) Montesquieu aveva descritto le popolazioni barbariche come nomadi ed estranee ad una sistematica applicazione delle arti e dell'agricoltura. Queste popolazioni traevano la loro sussistenza principalmente dalle predazioni della guerra e solo in seguito all'invasione dei

modalità produttive non agricole, inadatte ad incanalarsi in significative disparità sociali¹⁰. Le condizioni di vita prevalentemente pastorizie trattenevano le gerarchie sociali in dislivelli materiali poco accentuati e parallelamente le sovrastrutture culturali e giuridiche si assestavano in un grado equivalente. In assenza di vasti latifondi da tutelare e a fronte un'economia scarsamente monetaria, le ostentazioni del lusso erano rare e le leggi civili mancavano di una peculiare collocazione giuridica¹¹.

La proprietà privata, circoscritta esclusivamente dalle terre allodiali, non oltrepassava i limiti di una presenza perlopiù marginale. La quasi totalità delle ricchezze derivava dalle razzie della guerra e le successive operazioni dello smistamento erano gestite collettivamente dai guerrieri riuniti in assemblea¹². La concentrazione di ingenti patrimoni era ulteriormente ostacolata dalle logiche equitative che permeavano le successioni patrimoniali. La ridotta incidenza delle disparità economiche si traduceva non solo nelle scarse postazioni della proprietà privata, ma anche nell'abitudine a coinvolgere tutti i discendenti di sesso maschile nelle successioni ereditarie. I patrimoni, per quanto risibili, erano sottoposti a ripetute spartizioni che contribuivano a preservare la compattezza politica e sociale della comunità. Le protezioni legali del maggiorascato e della primogenitura, necessarie a custodire l'integrità dei patrimoni, furono introdotte solo nei secoli a venire, in concomitanza al graduale slittamento dei feudi dalle categorie della legge politica a quelle della legge civile¹³.

territori romani si adeguarono a modalità produttive prevalentemente agricole: «I Barbari barattavano quanto avevano depredato, i prigionieri catturati, l'oro e l'argento che ricevevano in cambio della pace. Ma, allorché non si poterono più pagare loro tributi abbastanza consistenti da mantenerli, furono obbligati a divenire sedentari» (Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e delle loro decadenza*, a cura di D. Monda, Milano, Bur, 2001, XIX, p. 213).

¹⁰ In merito alle contiguità socio-economiche riscontrate da Montesquieu: Th. Casadei - D. Felice, *Modi di sussistenza, leggi, costumi*, in D. Felice (a cura di), *Leggere Lo Spirito delle leggi di Montesquieu*, cit., pp. 313-351; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 389-490; C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004.

¹¹ Sulle abitudini di vita dei Franchi, cfr. Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, cit., II, 9, pp. 164-167.

¹² Sulla consuetudine a spartire i bottini di guerra, cfr. Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, cit., II, 27, pp. 174-175.

¹³ «Se la legge salica non aveva per oggetto una certa preferenza per un sesso rispetto

Fatta esclusione delle primarie incombenze militari, le singole comunità germaniche usufruivano di autodeterminazioni politiche non equiparabili alle fitte desinenze pubbliche che intasavano la stratificata società romana¹⁴. Per la maggior parte, gli oneri sociali competevano alle reciproche responsabilità dei singoli individui e in generale le mediazioni dell'autorità pubblica erano piuttosto esigue. Le dipendenze sociali si districavano secondo logiche di stampo personalistico, incompatibili con le stringenti direttive di una legislazione formalizzata.

La larga autonomia dei nuclei famigliari era garantita dalle scarsa incidenza dei tributi e in generale dalle ridotte ingerenze dell'autorità pubblica. Le società barbariche si dispiegavano secondo simmetrie civili piuttosto rarefatte che trovavano una specifica corrispondenza nella configurazione frammentaria e poco articolata del sistema giuridico. La risoluzione delle controversie era gestita direttamente dalle parti in causa che usualmente appianavano le proprie dispute contrattando la corresponsione di una specifica ammenda pecuniaria. «Tutto infatti si riduceva al risarcimento dei danni; ogni minima azione era in un certo senso civile, e ogni privato poteva promuoverla»¹⁵, facendo valere, tanto nell'esordio della denuncia quanto nell'esazione delle ammende, le medesime logiche dell'iniziativa privata.

all'altro, aveva ancor meno quello di assicurare una perpetuità di famiglia, di nome o di trasmissione di terre: tutto ciò non rientrava affatto nell'abito mentale dei Germani» (*SL*, XVIII, 22, t. I, pp. 475-476).

¹⁴ Anche nelle *Considérations sur les Romains* Montesquieu attribuisce alle popolazioni barbariche uno spirito d'indipendenza sostanzialmente incompatibile con la forte impronta comunitaria dei Romani. Questo divario era ravvisabile soprattutto in ambito militare. Le truppe romane erano strettamente disciplinate e soggette ad una drastica gerarchizzazione, viceversa le milizie barbariche si dimostravano insofferente ad ogni autorità troppo accentuata: «Era regola inviolabile dei primi Romani che chiunque avesse abbandonato il proprio posto, o gettato le armi durante il combattimento, fosse punito con la morte. Giuliano e Valentiniano, a questo riguardo, avevano ristabilito le antiche pene. Ma i Barbari assoldati da Romani, avvezzi a far la guerra come la fanno oggi i Tartari, a fuggire per combattere ancora, a cercare il saccheggio più che l'onore, erano insofferenti verso una simile disciplina» (*Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e delle loro decadenza*, cit., XVIII, p. 207). Lo spirito d'indipendenza importato dai mercenari di stirpe germanica pervertì in poco tempo l'organizzazione gerarchica e comunitaria dell'esercito romano.

¹⁵ *SL*, XXVIII, 36, t. II, p. 265.

«Poiché, secondo le leggi saliche e ripuarie, e secondo le altre leggi dei popoli barbari, le pene erano pecuniarie, non esisteva a quei tempi, come oggi, una parte pubblica incaricata di perseguire i delitti»¹⁶; infatti, il sistema giuridico di queste popolazioni rientrava in coordinate spiccatamente accusatorie e come tale l'addebito delle imputazioni e la presentazione delle prove erano demandate all'operato dei contendenti. Inoltre, in congruenza ad ogni altro sistema accusatorio, le sentenze erano deliberate da giurie popolari prive di una specifica preparazione professionale, allo stesso modo, il risarcimento delle sanzioni era delegato all'impegno della parte lesa, senza l'intermezzo burocratico di funzionari addetti alla riscossione dell'indennizzo.

Il tessuto sociale scarsamente strutturato e le sporadiche infiltrazioni del lusso declinarono la gestione politica in esecuzioni compatibili al contesto. Le società germaniche si districavano in dislivelli molto ristretti, perlopiù condensati nelle deferenze militari e politiche del vassallaggio. Tuttavia, dopo l'invasione delle provincie romane, l'apparato amministrativo venne in parte riorganizzato aggregando le neonate circoscrizioni territoriali alle già salde diramazioni dei rapporti vassallatici. I Franchi e le altre popolazioni germaniche non snaturarono le loro usanze ma le adattarono alle sopraggiunte condizioni di una vita sedentaria e prevalentemente agricola¹⁷. Le forzature impresse dal nuovo contesto riassestarono le coordinate politiche desunte dalla tradizione germanica ma senza stravolgerle: le dipendenze militari del vassallaggio furono inglobate nelle conformazioni amministrative del feudalesimo e l'assemblea nazionale prolungò le sue spettanze presiedendo alla ripartizione delle terre feudali¹⁸. Fintanto che i Franchi si condussero secondo modalità abitative prevalentemente transumanti, il vassallaggio si espresse esclusivamente nelle dipendenze personali e nei ridotti benefici ottenuti con le predazioni della guerra, ma con il passaggio ad un governo

¹⁶ *SL*, XXVIII, 36, t. II, p. 265.

¹⁷ Cfr. *SL*, XXX, 6, t. II, p. 315.

¹⁸ «Così, presso i Germani, vi erano dei vassalli, ma non dei feudi. Non esistevano feudi perché i principi non avevano terre da concedere, o piuttosto i feudi erano costituiti dai cavalli di battaglia, dalle armi, dai banchetti. Esistevano dei vassalli, perché vi erano uomini fedeli, vincolati dalla loro parola, votati alla guerra, che assolvevano all'incirca le stesse funzioni che divennero più tardi obbligatorie a causa dei feudi» (*SL*, XXX, 3, t. II, p. 313).

stanziale tale impianto venne ricollocato nelle conformazioni terricole proprie del feudalesimo.

Le impellenze della guerra avevano riunito le tribù germaniche in concertazioni politiche ad ampio raggio e la forte impronta militare che contraddistinse queste prime aggregazioni contaminò anche i fondamenti del diritto feudale. I feudi si assestarono in uno statuto accessorio, collaterale al predominio politico e militare dell'assemblea nazionale: «Benché, per la legge del regno, i feudi fossero amovibili, non venivano concessi o tolti in modo capriccioso ed arbitrario: era questo uno degli affari principali che si discutevano nelle assemblee della nazione»¹⁹. La legislazione feudale, nella sua conformazione originaria, era estranea ai vincoli interpersonali della proprietà privata e pertanto alle costrizioni della legge civile. La legittimazione del potere feudale non necessitava di detenzioni fondiarie ma dipendeva esclusivamente dai vincoli politici del vassallaggio. I feudi erano istituzioni politiche e in tale veste intercedevano ai rapporti di potere riproducendoli in specifiche rappresentazioni territoriali.

Le limitate intrusioni della fiscalità germanica furono riprodotte anche nei territori sottratti all'Impero romano. Le popolazioni barbariche erano poco avvezze alle esazioni di un sistema impositivo strutturato, sicché, una volta migrate nel nuovo insediamento, preferirono sopprimere il complicato sistema fiscale romano relegando i tributi ad una dimensione prettamente locale²⁰. I tributi vennero circoscritti ad rapporto puramente privatistico intercorrente fra il dignitario locale e gli abitanti della sua giurisdizione²¹, in tal modo «il re, gli ecclesiastici e i signori levavano determinati tributi, ciascuno sui servi del proprio dominio»²².

Tutti i tributi di vasta portata territoriale furono abrogati, ma al contempo vennero conservati ed estesi i doveri militari che competevano ad ogni feudatario. L'unità nazionale poggiava principalmente sulle necessità organizzative della guerra e congruamente i tributi più importanti furono convertiti in obblighi militari relativi alla vigilanza dei confini. Le rinnovate configurazioni

¹⁹ *SL*, XXXI, 1, t. II, p. 377.

²⁰ Cfr. *SL*, XXX, 12, t. II, p. 325.

²¹ «Questi tributi erano chiamati *census*: si trattava di diritti economici, e non fiscali, di canoni puramente privati, e non di imposte pubbliche» (*SL*, XXX, 15, t. II, p. 334).

²² *SL*, XXX, 15, t. II, p. 334.

dell'esazione fiscale assimilarono le accentuate inflessioni della gerarchia militare: «Il principe aveva conservato i domini, che faceva lavorare dagli schiavi, ma le indicazioni, la capitazione, e le altre imposte stabilite ai tempi degli imperatori sulla persona o sui beni degli uomini liberi erano state cambiate nel dovere di sorvegliare la frontiera, o di andare in guerra»²³.

Tutti i vassalli, tanto laici quanto ecclesiastici, adempivano alle loro responsabilità organizzando le milizie feudali che affiancavano il monarca nella difesa del paese. Oltre ai vassalli, anche altri abitanti del regno, che Montesquieu denomina con l'appellativo di «uomini liberi»²⁴, erano vincolati alla fornitura di specifiche prestazioni militari. Essi, in quanto esenti alle costrizioni feudali, adempivano i loro servizi rispondendo al comando distrettuale di quei nobili che il monarca aveva insignito del titolo onorifico di *conte*²⁵. In definitiva: «Due categorie di persone erano tenute a prestare servizio militare: i fedeli vassalli o valvassori, che vi erano tenuti per obbligo feudale, e gli uomini liberi, Franchi, Romani e Galli, che prestavano servizio agli ordini del conte, ed erano guidati da lui e dai suoi ufficiali»²⁶.

Le incombenze militari legittimavano la sovranità periferica dei feudatari, garantendoli, primariamente, del controllo sulle giurisdizioni locali. Le competenze legali e quelle militari si saldavano nella titolarità di uno stesso incarico, erano però le seconde a legittimare la consistenza politica delle prime²⁷. I feudatari coordinavano i tribunali presenti sul loro territorio ma soprattutto gestivano in ultima istanza i verdetti giudiziari²⁸. Tuttavia, in equivalenza ai contrappesi istituzionali

²³ *SL*, XXX, 13, t. II, p. 331.

²⁴ «Venivano chiamati uomini liberi, coloro che, da un lato, non avevano benefici né feudi, e che, dall'altro, non erano sottoposti alla servitù della gleba: le terre che essi possedevano venivano dette terre allodiali» (*SL*, XXX, 17, t. II, p. 340).

²⁵ «Come i conti guidavano gli uomini liberi alla guerra, i fedeli vi conducevano anche i loro vassalli e valvassori, e i vescovi, gli abati o i rispettivi luogotenenti guidavano i loro» (*SL*, XXX, 17, t. II, p. 341).

²⁶ *SL*, XXX, 17, t. II, p. 340.

²⁷ «Era tra i principi fondamentali della monarchia che chi si trovava sotto la podestà militare di qualcuno fosse anche sottoposto alla sua giurisdizione civile [...]» (*SL*, XXX, 18, t. II, p. 343).

²⁸ Per supportare le sue osservazioni in merito all'intreccio delle competenze legali e militari, Montesquieu cita l'articolo 19 dell'*Edictum Chlotharii II regis* (Baluze, cit., t. I, p. 21) in cui re Clotario II invitava i feudatari, siano essi laici o ecclesiastici, a provvedere le loro giurisdizioni di responsabili addetti all'assetto legale, soprattutto in

che limitavano il potere del monarca, anche la sovranità periferica dei feudatari era stemperata dalle mansioni amministrative e consultive esercitate dall'aristocrazia locale. Il feudatario rappresentava la massima autorità giudiziaria, ma era suo dovere nominare una giuria che collaborasse alla deliberazione delle sentenze²⁹. «La giurisdizione costituì dunque, nei feudi antichi e in quelli recenti, un diritto inerente al feudo stesso, un diritto lucrativo che ne faceva parte»³⁰ e che veniva capitalizzato con l'esazione di un tributo, il *fredum*, direttamente associato alla perspicuità delle funzioni giudiziarie³¹ e civili³². Nei primi secoli del regno francese, i feudatari dilatarono il ventaglio delle loro prerogative spesso prevaricando le competenze del potere centrale, «ma le giurisdizioni feudali non devono la loro origine alle usurpazioni, poiché derivano dal primo stanziamento e non dalla sua corruzione»³³. Le attribuzioni giudiziarie erano consustanziali alla sovranità feudale e fintanto che la giurisprudenza francese non venne chiaramente formalizzata, i feudatari non rinunciarono all'esercizio di queste facoltà³⁴.

quei territori posti ad una distanza troppo elevata per prestarsi all'esercizio diretto delle facoltà giudiziarie detenute dallo stesso feudatario.

²⁹ «Ma, a chiunque spettasse la giurisdizione, al re, al conte, al graffio, centenario, ai signor, agli ecclesiastici, essi non giudicavano mai da soli, e questa usanza, che trae la sua origine dalle foreste germaniche, si conservò anche quando i feudi assusero una nuova forma» (SL, XXX, 18, t. II, p. 346).

³⁰ SL, XXX, 20, t. II p. 355.

³¹ Riguardo al *fredum* e alla protezione fornita agli imputati che lo versavano, Montesquieu menziona l'art. 12 del *Decretio Chlotharii II Regis*, ratificato nell'anno 595 (Baluze, cit., t. I, p. 19): «Nam si persequens latronem ceperit, integram sibi compositionem simul & solutionem, vel quicquid dispendi fuerit revocavit; fredus tamen iudici, in cuius pago est, reservetur» (p. 21).

³² «Questo *fredum* era un diritto locale a favore di chi giudicava in quel territorio» (SL, XXX, 20, t. II, p. 354).

³³ SL, XXX, 22, t. II, pp. 359-360.

³⁴ Per corroborare le sue asserzioni inerenti alla validità prettamente locale del *census* e del *fredum*, Montesquieu segnala alcuni passi del *Capitulare Tertium* approvato nell'812 da Carlo Magno (Baluze, cit., p. 495), nello specifico è importante ricordare soprattutto l'art 10 e l'art 11 in cui il sovrano ordina la compilazione di un censimento relativo ai feudi in addietro direttamente annessi alla giurisdizione regia, ma in seguito sfuggiti ad essa e dunque esentati dal versamento del *census* e del *fredum* nelle casse del monarca: «Missi nostri census nostros diligenter perquirant, undecunque antiquitus venire ad partem Regis solebant. Similiter & freda» (art. 10, p. 497).

3. *Brunehilde e i Maggiordomi di Palazzo*

Nel descrivere le sovversioni sistemiche a cui incorse la struttura feudale francese, Montesquieu scorge un primo e rilevante scarto qualitativo nelle vicende storiografiche della regina Brunehilde e nelle successive ripercussioni civili che rafforzarono la posizione dei feudatari a discapito del sovrano³⁵. La lunghissima parabola politica della regina Brunehilde situò il suo esordio nell'usuale contesto di un matrimonio dinastico volto a rinsaldare i rapporti d'amicizia fra due dinastie regnanti; furono poi le inattese evenienze storiche a sollevarla dall'anonimato di una consorterìa coniugale proiettandola nell'esercizio diretto e autoritario delle incombenze sovrane, fino a renderla abbastanza ambiziosa da voler riposizionare l'intero assetto politico della nazione.

Nel 511, dopo la morte di Clodoveo I, il regno dei Franchi, in conformità al canone della legge salica, venne suddiviso fra i quattro figli superstiti. Nel 558 Clotario I riunificò tutti domini del padre approfittando del decesso dei fratelli e della contemporanea assenza di eredi diretti che potessero reclamarne i possessi, ma nel 561, quando anche Clotario I morì, il regno venne nuovamente spartito fra quattro eredi egualmente designati alla successione. Tuttavia, dopo la precoce scomparsa del fratello maggiore Cariberto, la suddivisione del regno venne ridisegnata dando seguito ad una tripartizione i cui effetti perdurarono, con alterne vicende, fino alla definitiva riunificazione portata a termine, nell'ottavo secolo, dal maggiordomo di palazzo Carlo

³⁵ Cfr. sulle vicende storiche e giuridiche che coinvolsero i Franchi: L. Schmidt, *I regni germanici in Gallia*, in AA.VV., *Storia del mondo medievale* (tr. della *Cambridge Medieval History*), vol. I, Milano, Garzanti, 1999, pp. 275-300; C. Pfister, *La Gallia sotto i Franchi merovingi, vicende storiche*, ivi, pp. 688-711; C. Pfister, *La Gallia sotto i Franchi merovingi*, ivi, pp. 712-742; R. Altamira, *La Spagna sotto i visigoti*, ivi, pp. 743-779; L.M. Hartmann - W.H. Hutton, *L'Italia e l'Africa imperiali. Amministrazione Gregorio Magno*, ivi, pp. 810-853. R. Poupardin, *Ludovico il Pio*, in *Storia del mondo medievale*, vol. II, Milano, Garzanti, 1999, pp. 558-582; R. Poupardin, *I regni carolingi (840-918)*, ivi, pp. 583-635; L. Halphen, *Francia: gli ultimi Carolingi e l'ascesa di Ugo Capeto (888-987)*, ivi, pp. 636-661; C.W. Previtè-Orton, *L'Italia nel X secolo*, ivi, pp. 662-701; A. Mayer, *I vichinghi*, ivi, pp. 734-769; L. Halphen, *La Francia dell'XI secolo*, ivi, pp. 770-806; L. Halphen, *Il regno di Borgogna*, ivi, pp. 807-821. A. Magnani, *Brunilde regina dei Franchi*, Milano, Jaca Book, 2001.

Martello. I territori appartenuti a Cariberto, consistenti nella Neustria, nella Guascogna e nell'Aquitania, passarono in gran parte al fratello Chilperico I, che, a sua volta, rinunciò a parte dei suoi domini permettendo la formazione dei regni della Neustria, dell'Austrasia e della Borgogna, la cui divisione politica è fondamentale per comprendere le astrazioni teoriche che Montesquieu estrapola dai principali episodi della storia merovingia, soprattutto in merito alle dispute dinastiche che coinvolsero la regina Brunehilde e gli immediati successori di Clotario I³⁶.

In ossequio alle necessità di un'alleanza strategica, Brunehilde, figlia del re visigoto Atanagildo, aveva sposato Sigeberto I, re di Austrasia, e, similmente, la sorella Galsuinda era convolata a nozze con Chilperico I, fratello maggiore di Sigeberto I e re di Neustria. Quando Chilperico I, istigato dall'amante Fredegonda, fece assassinare la consorte Galsuinda, Brunehilde convinse il marito ad intentare una guerra contro il regno di Neustria per vendicare l'omicidio della sorella. Gli scontri si protrassero per circa due anni, dal 573 al 575, finché, Sigeberto I venne ucciso da alcuni sicari ingaggiati dal re di Neustria.

Childeberto II, figlio del re defunto, salì al trono d'Austrasia nel 576, sotto la reggenza della madre Brunehilde. Nel 592, il re di Borgogna Gontrano, fratello di Sigeberto I e Chilperico I, in quanto privo di eredi, concesse il suo regno al nipote Childeberto II. Tuttavia la prematura morte di Childeberto II, nel 596, riportò i due regni verso un'ennesima

³⁶ In merito alle principali vicende che travagliarono la reggenza della dinastia merovingia, le principali fonti a cui Montesquieu attinge sono la *Fredegarii scholastici chronicum*, scritta dallo storico burgundo Fredegario, e la *Historiae Francorum*, compilata dal vescovo Gregorio di Tours. Entrambi i testi esordiscono ricapitolando velocemente le vicende storiche successive alla creazione del mondo, per poi focalizzarsi sulla trascrizione di eventi storici in larga parte contemporanei alla vita dei due storici; Fredegario descrive la storia dei Franchi fino al 642 mentre Gregorio di Tours fino al 591. Oltre a queste due opere, ancora oggi fondamentali per le ricostruzioni storiche inerenti alla dinastia dei Merovingi, è opportuno menzionare altri testi a cui Montesquieu dedica qualche accenno, come le *Gestes des rois de France* e la *Vie de Dagobert*, due opere risalenti all'Alto Medioevo ed entrambe anonime; in aggiunta ad esse è importante segnalare anche la *Historia Francorum*, scritta nel decimo secolo dal monaco francese Aimoin de Fleury con l'intento di narrarvi la storia della monarchia francese, ma rimase incompiuta non oltrepassando l'anno 654. Montesquieu si avvale anche del supporto di alcune cronistorie: gli *Annali di Metz*, che estendono la loro cronologia dagli albori del regno fino al 914, e gli *Annali di Fulda* che ricomprendono le loro datazioni fra il 714 e il 900.

separazione protratta da Teoberto II in Austrasia e da Teodorico II in Borgogna; i due figli di Childeberto II erano però troppo giovani, e così la loro sovranità venne riunita nell'autoritaria reggenza della nonna paterna Brunehilde. Forte di un dominio che congiungeva due dei tre regni di stirpe franca, Brunehilde impegnò i suoi sforzi in una prassi governativa fortemente accentratrice che scatenò i malumori della nobiltà francese³⁷.

Montesquieu ricapitola brevemente le ripetute ribellioni con cui l'aristocrazia feudale attentò al potere di Brunehilde, ma ad attrarre il suo interesse è soprattutto l'esemplarità contestuale di queste vicende. Nei decenni precedenti, molti vassalli avevano approfittato delle contese dinastiche merovingie per ottenere concessioni vitalizie incompatibili con la reversibilità dei benefici feudali. Brunehilde ripianò queste eccezioni abrogando i privilegi a cui erano pervenuti i feudatari più potenti, ma i suoi interventi non miravano al riassetto di una sovranità comunitaria, bensì alla definitiva instaurazione della supremazia monarchica. Quando Brunehilde aggredì le autonomie conseguite dai feudatari, i suoi propositi non esularono dalle ambizioni individualistiche che muovevano i suoi avversari. «Brunehilde, col suo spirito corrotto, volle correggere gli abusi della corruzione antica»³⁸; il suo obiettivo era quello di indebolire i feudatari ma senza progettare una qualsivoglia riforma dei costumi che rivitalizzasse la compattezza etnica dei Franchi. La dura opposizione che i feudatari frapposero all'eventualità di un rafforzamento monarchico era dettata da brame egoistiche non molto dissimili da quelle di Brunehilde. Il contegno dei Franchi era ormai sfuggito alle sollecitudini di una morale integra e condivisa. Entrambe le fazioni in conflitto, a prescindere dalla contingenza dello scontro, si impegnarono a sovvertire le configurazioni originarie della monarchia merovingia³⁹.

³⁷ «Accadde che la corte volesse revocare i doni fatti: ciò provocò un malcontento generale nella nazione, e si vide ben presto nascere quella rivoluzione famosa nella storia della Francia, la cui prima fase fu costituita dallo spettacolo eccezionale dei supplizi di Brunehilde» (*SL*, XXXI, 1, t. II, p. 378).

³⁸ *SL*, XXXI, 1, t. II, p. 380.

³⁹ «Fu la reggenza di Brunehilde ad inasprire in modo particolare la nazione. Fino a che le leggi conservarono inalterata la loro forza, nessuno poté lamentarsi perché gli si toglieva un feudo: la legge infatti non glielo concedeva per sempre; ma quando furono l'avidità, le cattive usanze, la corruzione a presiedere alla concessione dei

Per boicottare le mire assolutiste della regina Brunehilde, l'aristocrazia dell'Austrasia si ribellò e convinse Clotario II, figlio di Chilperico I e di Fredegonda, ad intervenire militarmente contro Brunehilde e il nipote Teodorico II. Nel 612 la rivolta fu sedata e le truppe della Neustria furono respinte, mentre Teodorico II ricongiunse l'Austrasia e la Borgogna sotto le insegne di una medesima corona. L'anno successivo Teodorico II perì e il suo regno passò sotto la diretta reggenza di Brunehilde, in attesa che Sigeberto II, figlio di Teodorico II ed erede designato, raggiungesse la maggiore età. L'anziana regina perseverò nella sua strategia accentratrice suscitando ancora una volta la dura reazione dell'aristocrazia e del clero. Pipino di Landen e il vescovo Arnolfo di Metz capeggiarono la rivolta e si allearono al re di Neustria Clotario II per stroncare definitivamente le ultime resistenze di Brunehilde.

Per ricompensare il supporto concessogli dal clero e dalla nobiltà, Clotario II soppresse tutte le restrizioni con cui Brunehilde aveva intaccato le loro franchigie, così «da un lato egli confermò tutte le donazioni fatte o confermate dai re suoi predecessori, ordinando, dall'altro, che tutto ciò che era stato tolto ai suoi fedeli fosse loro restituito»⁴⁰; inoltre, «egli ordinò che quanto era stato fatto contro i privilegi degli ecclesiastici fosse revocato: limitò l'influenza della corte nella elezione dei vescovi»⁴¹. Oltre agli sgravi fiscali e alla rinuncia ad ogni significativa interferenza nelle nomine ecclesiastiche, Clotario II confermò i maggiordomi di palazzo a cui i feudatari ribelli avevano affidato la conduzione politica dei rispettivi paesi⁴².

Dopo la sconfitta di Brunehilde, Clotario II ricompose le fratture territoriali e amministrative susseguite alla morte di Clotario I, ma per pervenire ad un tale esito fu costretto ad agevolare le mire autonomiste dei feudatari. Queste correzioni si addensarono velocemente in una più estesa riorganizzazione della monarchia merovingia, di cui Montesquieu analizza lungamente la portata, individuando nei

feudi, si protestò perché si veniva privati in maniera illecita di quanto spesso si era acquistato nello stesso modo» (*SL*, XXXI, 1, t. II, p. 380).

⁴⁰ *SL*, XXXI, 1, t. II, pp. 380-381.

⁴¹ *SL*, XXXI, 1, t. II, p. 381.

⁴² «Varnacario, che era stato l'anima della congiura contro Brunehilde, venne creato maestro di palazzo della Burgundia: si fece garantire da Clotario che fino alla morte egli non sarebbe mai stato sostituito» (*SL*, XXXI, 1, t. II, p. 379).

maggiordomi di palazzo i principali artefici e beneficiari. In concomitanza alle guerre civili che destituirono Brunecilde, i maggiordomi di palazzo assunsero ad una dignità istituzionale disgiunta dalle delibere del monarca. I maggiordomi di palazzo, approfittando della fronda nobiliare, si emanciparono dal controllo dei re merovingi associando il proprio incarico direttamente al responso dei feudatari: «In questo modo il maestro di palazzo non venne più a trovarsi nella situazione dei signori franchi, e questa autorità cominciò a rendersi indipendente da quella del re»⁴³. I maggiordomi di palazzo raggiunsero i vertici della gerarchia feudale deprivando i monarchi merovingi delle principali prerogative politiche fino a sostituirli stabilmente nell'assunzione del supremo comando militare.

In origine, quando i Franchi si affacciarono ai confini dell'Impero romano, l'incarico dei loro monarchi si esauriva in un mandato elettivo contestuale alle saltuarie occorrenze della guerra. Tuttavia, dopo la conquista della Gallia e la fondazione di un regno territorialmente strutturato, le necessità amministrative si dilatarono e i monarchi consolidarono ereditariamente la loro posizione. Gli esponenti della dinastia merovingia si appropriarono della corona, ma la gestione delle principali incombenze militari perdurò nei vincoli di una carica elettiva. I monarchi tramandavano ereditariamente le insegne reali, ma solo l'assemblea nazionale poteva designare i legittimi depositari della massima autorità militare⁴⁴. Il comando delle truppe era infatti disgiunto dalle attribuzioni che competevano ereditariamente ai monarchi merovingi: «La loro nobiltà aveva dato loro la qualità di re, e il loro coraggio, inducendo a seguirli parecchi volontari che li sceglievano come capi, conferiva loro il potere del maestro di palazzo»⁴⁵, ovvero il diritto ad avvalersi delle più alte insegne militari.

Per assistere l'esercizio delle proprie funzioni, i monarchi merovingi erano soliti avvalersi della prestazioni di un alto maggiorenne insignito del titolo onorifico di maggiordomo di palazzo. Questi dignitari, appartenenti al ceto aristocratico, erano scelti dallo stesso monarca e sottostavano alle sue direttive, tuttavia col trascorrere delle generazioni

⁴³ *SL*, XXXI, 1, t. II, pp. 379-380.

⁴⁴ «Essi discendevano dai Germani, dei quali Tacito dice che nella scelta del re si regolavano secondo la nobiltà, e nella scelta del capo, secondo il coraggio» (*SL*, XXXI, 4, t. II, p. 389).

⁴⁵ *SL*, XXXI, 4, t. II, p. 389.

incrementarono il proprio potere limitando dirimpetto la consistenza politica dei discendenti merovingi: «Non bisogna dunque confondere, come ha fatto qualche storico, questi maestri di palazzo con coloro i quali rivestivano la carica prima della morte di Brunecilde, i maestri del re con quelli del regno»⁴⁶. Inizialmente, i rappresentanti della dinastia merovingia relegarono i maggiordomi di palazzo ad incombenze perlopiù gregarie, infatti erano gli stessi monarchi ad assolvere gli oneri materiali della guerra, ma quando i più immediati successori di Clodoveo si disinteressarono gradualmente a queste mansioni, l'assemblea nazionale vi rimediò affidando la conduzione delle truppe ai maggiordomi di palazzo, che così sfuggirono al diretto controllo dei monarchi merovingi⁴⁷. Queste innovazioni furono confermate e stabilizzate nei riequilibri istituzionali che seguirono alla sconfitta di Brunecilde. In tal modo, i maggiordomi di palazzo si smarcarono da ogni dipendenza monarchica legando la propria investitura alle deliberazioni del ceto feudale: «Prima di allora il maestro di palazzo era il maestro del re: divenne il maestro del regno; mentre prima lo designava il re, ora era la nazione a farlo»⁴⁸. L'incarico dei maggiordomi di palazzo divenne tutt'uno con la massima potestà militare e pertanto l'assemblea nazionale ne assunse il controllo. Fintanto che i monarchi merovingi conservarono le originarie responsabilità militari, i Franchi non reputarono necessaria la designazione di un supremo comandante che supplisse all'eventuale defezione del sovrano. Fino a Clodoveo, i re merovingi riuscirono ad aggregare l'ereditarietà della corona e il supremo comando militare, ma in seguito al soprassalto istituzionale che ne dissociò il binomio, la seconda componente della sovranità venne riassegnata ai maggiordomi di palazzo.

Il supremo comando militare fu trasferito nella circonferenza di una carica autonoma e disgiunta dalle possibili cumulazioni dei discendenti merovingi. Il maggiordomo di palazzo ereditò le funzioni militari del monarca e in consonanza alla tipologia di queste assunzioni, la sua

⁴⁶ *SL*, XXXI, 3, t. II, p. 386.

⁴⁷ I figli di Clodoveo si occuparono quasi esclusivamente di faccende ecclesiastiche, lasciando ai luogotenenti nominati dalla nobiltà la gestione delle principali incombenze militari: cfr. Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, cit., V, 27, p. 250; VIII, 18, pp. 320-321 e 30, pp. 324-326; X, 3, pp. 364-366.

⁴⁸ *SL*, XXXI, 2, t. II, p. 385.

investitura era sottoposta a procedure elettive espletate dall'assemblea nazionale. L'elettività si mantenne strutturale alla designazione dei vertici militari, ma la sua centratura venne traslocata nella selezione di un maggiorenne interno alla stessa assemblea che doveva deliberarne la nomina.

Scalzando i monarchi dalle principali incombenze belliche, i maggiordomi di palazzo impressero una svolta decisiva nella gerarchie politiche della monarchia merovingia. A prescindere dai cambiamenti che intercorsero nelle configurazioni del governo, i dislivelli amministrativi della società feudale si preservarono strettamente contigui alla primaria incidenza delle cariche militari. Seguendo queste coordinate, la supremazia militare dei maggiordomi di palazzo si convertì, velocemente, in un predominio politico che si estese, indirettamente, su tutto il regno. La gestione del patrimonio pubblico venne affidata ai maggiordomi di palazzo che così poterono presiedere in prima istanza alla distribuzione dei feudi e dei titoli nobiliari⁴⁹. Gli aristocratici si sottoposero alla direzione militare dei maggiordomi di palazzo e di riflesso legarono la propria autorità alla congiunturale concessione dei benefici feudali: «In quella nazione indipendente e guerriera, bisognava piuttosto invitare che costringere, bisognava concedere o promettere i feudi vacanti per la morte del possessore, ricompensare continuamente, far temere le preferenze: chi aveva la soprintendenza del palazzo doveva dunque essere anche il generale dell'esercito»⁵⁰. Il congedo militare dei monarchi merovingi coincise con il sostanziale esaurimento delle loro funzioni politiche e viceversa il primato militare raggiunto dai maggiordomi di palazzo presagì ad un intercambio politico di grado equivalente.

Alla morte di Clotario II, il trono francese passò al figlio Dagoberto I che come il padre regnò sul paese senza il sostegno di un maggiordomo di palazzo che sovrintendesse all'interezza del territorio⁵¹. «Questo

⁴⁹ «La prima funzione dei maestri di palazzo fu quella di provvedere al governo economico delle case reali. Essi ebbero quindi, insieme ad altri dignitari, il governo politico dei feudi, e, alla fine, rimasero soli a disporne. Spettò altresì a loro l'amministrazione degli affari riguardanti la guerra e il comando degli eserciti: queste due funzioni si trovarono necessariamente connesse con le due altre» (*SL*, XXXI, 5, t. II, p. 391).

⁵⁰ *SL*, XXXI, 5, t. II, p. 391.

⁵¹ «Dagoberto, come il padre, resse l'intera monarchia: la nazione si affidò a lui e non gli affiancò alcun maestro di palazzo» (*SL*, XXXI, 3, t. II, pp. 386-387).

monarca si sentì libero e, reso più sicuro anche delle proprie vittorie, riprese il piano di Brunehilde»⁵², ma le sue aspirazioni accentratrici furono ben presto affossate dalle vigorose proteste della nobiltà austrasiaca che, nel 634, pervenne all'ennesima secessione insediando sul trono Sigeberto III, figlio maggiore di Dagoberto I, coadiuvato però dal vescovo di Colonia Cuniberto e dal pipinide Adalgiso⁵³. La Neustria e la Borgogna spettarono a Clodoveo II, figlio minore di Dagoberto I, che fu designato a sostituire il padre, ma sotto la reggenza della madre Nentechilde e del maggiordomo di Palazzo Ega⁵⁴, cui velocemente succedettero Ercinoaldo e poi nel 639 Ebroino che per svariati decenni guidò il governo della Neustria e delle Borgogna scontrandosi ripetutamente con i Pipinidi d'Austrasia.

L'egemonia di Ebroino scatenò le rimostranze dell'aristocrazia locale e Childerico II, re d'Austrasia, sfruttò l'incertezza procurata da queste contese per occupare militarmente, nel 673, la Neustria e la Borgogna. I Franchi furono riuniti in un unico regno, ma la repentina scomparsa di Childerico II vanificò il suo tentativo riportando la Neustria e la Borgogna sotto il controllo di Ebroino e del monarca merovingio Teodorico III. L'Austrasia conservò la propria indipendenza, ma nel 679, dopo la morte di re Dagoberto II, Teodorico III ne ereditò il trono. Gli aristocratici dell'Austrasia si ribellarono all'eventualità di un tale dominio e Pipino di Herstal, nipote di Pipino di Landen e di Arnolfo di Metz, ne capeggiò la rivolta. Nella battaglia di Leucafaio le truppe della Neustria sconfissero quelle dell'Austrasia; il conflitto venne però smorzato dalla sopraggiunta morte di Ebroino, per poi giungere ad un atto conclusivo nello scontro campale di Tetry che, nel 687, decretò la sconfitta di Bertacido, ultimo maggiordomo di palazzo di Neustria. Teodorico III riunificò le linee dinastiche merovingie in un'unica corona, ma il potere effettivo ricadde sul maggiordomo di palazzo Pipino di Herstal.

L'integrità territoriale e politica del regno tornò ad infrangersi in

⁵² *SL*, XXXI, III, t. II, p. 387.

⁵³ «Egli divisò allora di offrire agli Austrasiani di cedere l'Austrasia al figlio Sigeberto, con un proprio tesoro, e di porre il governo del regno e del palazzo nelle mani di Cuniberto, vescovo di Colonia e del duca Adalgiso» (*SL*, XXXI, 3, t. II, p. 387).

⁵⁴ «Dagoberto, presentando prossima la fine, raccomandò a Ega la moglie Nentechilde e il figlio Clodoveo» (*SL*, XXXI, 3, t. II, p. 387).

concomitanza alle contese dinastiche che contrapposero gli eredi di Pipino di Herstal. Plecture, moglie di Pipino e reggente del nipote Teobaldo, dovette fronteggiare le aspirazioni dinastiche accampate da Carlo Martello, figlio illegittimo di Pipino di Herstal. Nei frangenti iniziali della contesa, Plecture respinse l'aggressione di Carlo Martello, ma la situazione si capovolsse quando la Neustria intraprese l'ennesima secessione. Nel 715, a seguito del decesso di re Dagoberto III, pronipote di Teodorico III, i feudatari della Neustria colsero l'occasione per statuire un governo autonomo affidato alla direzione del maggiordomo Ragenfrido e del monarca merovingio Chilperico II, figlio di Childerico II. Nella precarietà di un tale contesto, Carlo Martello riorganizzò l'esercito dell'Austrasia e sconfisse i rivoltosi della Neustria ricomponendo l'unità politica dei Franchi. Con l'assommarsi delle imprese di Pipino di Herstal e di Carlo Martello, «l'Austrasia sconfisse due volte la Neustria e la Borgogna, e la carica di maestro dell'Austrasia, che era quasi una prerogativa della famiglia dei Pipinidi prevalse su tutte le altre, e la loro casata su tutte le altre case»⁵⁵. Pipino di Herstal aveva estirpato la concorrenza dei maggiordomi di Neustria, ma solo le vittorie militari conseguite da Carlo Martello stabilizzarono compiutamente la supremazia politica dei Pipinidi.

La dinastia dei Merovingi era ormai priva di ogni facoltà politica, «i re non avevano alcuna autorità, ma avevano un nome; il titolo di re era ereditario, quello di maestro di palazzo era elettivo»⁵⁶, e proprio sulla carica elettiva, in quanto fornita del supremo comando militare, convergevano tutte le principali assegnazioni della potestà politica. Quando Pipino il Breve, nel 751, si persuase a detronizzare l'ultimo re merovingio e ad assumere le insegne regali, il suo intervento non scompaginò l'assetto istituzionale del regno. Pipino il Breve abrogò la presenza prettamente simbolica dei monarchi merovingi e formalizzò a livello cerimoniale la predominanza politica conseguita dai maggiordomi di palazzo e così «da allora l'autorità del maestro di palazzo divenne una sola cosa con la autorità regia» e «nell'unione delle due autorità si ebbe una specie di conciliazione»⁵⁷.

Pipino il Breve aggregò l'autorità militare dei maggiordomi di

⁵⁵ *SL*, XXXI, 5, t. II, p. 392.

⁵⁶ *SL*, XXXI, 16, t. II, p. 411.

⁵⁷ *SL*, XXXI, 16, t. II, p. 411.

palazzo e le risibili competenze di cui ancora disponevano i monarchi merovingi. Le due cariche furono congiungente nella titolarità di un solo dignitario e così le premesse istituzionali che le sottendevano furono incrociate in una configurazione ibrida. Le successioni monarchiche si preservarono ereditarie, ma le facoltà elettive espletate dall'assemblea nazionale non furono del tutto estromesse. Pipino il Breve garantì una prelazione dinastica ai suoi discendenti tuttavia la scelta del familiare reputato più degno alla successione venne delegata alle deliberazioni dell'aristocrazia feudale. L'assemblea nazionale, privata del diritto ad insignire i maggiordomi di palazzo, venne risarcita con la possibilità di intervenire, almeno parzialmente, nella ratifica delle successioni monarchiche: «Il maestro di palazzo era sempre stato elettivo, e il re ereditario: la corona, all'inizio della seconda razza, divenne elettiva, perché era il popolo a scegliere, ed ereditaria al tempo stesso, perché la scelta cadeva sempre su membri della stessa famiglia»⁵⁸. Dopo l'incoronazione di Pipino il Breve, la successione ereditaria al trono venne dunque integrata da vincoli istituzionali parzialmente elettivi. Gli esponenti della nuova dinastia avevano conservato le spettanze militari che competevano abitualmente ai maggiordomi di palazzo e come tale non sfuggirono alle interferenze politiche esercitate dall'assemblea nazionale. I feudatari decretavano la nomina dei monarchi, ma solo gli appartenenti ad una stessa dinastia erano legittimati alla successione. In tal modo l'assemblea nazionale protrasse le proprie facoltà, pur essendo ormai sprovvista del diritto a designare direttamente le più alte cariche militari.

4. *La legge salica e il diritto feudale*

Per chiarificare gli intrecci giuridici con cui le leggi civili intersecano le leggi politiche e viceversa, Montesquieu sofferma la sua attenzione sulle alterne vicende che accompagnarono lo sviluppo della *legge salica* intesa come specifica espressione del diritto civile germanico⁵⁹.

⁵⁸ *SL*, XXXI, 16, t. II, pp. 411-412.

⁵⁹ La legge salica regolamentava la spartizione ereditaria delle terre allodiali, tuttavia tale disciplina giuridica, almeno in origine, era estranea ad un compiuto riconoscimento della proprietà privata. La legge salica, diversamente dal diritto romano, tutelava le spettanze ereditarie dei singoli individui senza però fornirli di un

Montesquieu tratteggia una breve ma struttura argomentazione con cui ripercorre la genealogia della legge salica e rivendica la sua sostanziale antecedenza alle coercizioni del diritto feudale⁶⁰. Montesquieu vuole vanificare tutte le prolusioni storiografiche incentrate sulla generica equivalenza della legge salica e del diritto feudale⁶¹. Nel commisurarne

libero esercizio della proprietà privata. Solo i consanguinei potevano ereditare le terre allodiali dei parenti deceduti, lasciando così intatti i patrimoni di cui disponevano i singoli gruppi famigliari. Il diritto alla proprietà privata era commisurato alle prerogative del lignaggio e i singoli individui vi partecipavano solo di riflesso: cfr. Th.J. Rivers, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, New York, Ams Press, 1986, p. 26. Dopo l'invasione della Gallia, le restrizioni testamentarie furono sfoltite. I discendenti di sesso femminile ebbero accesso alle successioni ereditarie (ivi, p. 27) e i requisiti di consanguineità furono gradualmente ridisegnati abilitando una maggiore discrezionalità nella designazione degli eredi (ivi, p. 26).

60 Voltaire, commentando le osservazioni di Montesquieu, calca la legge salica in una genealogia prettamente storica, disconoscendola di ogni possibile corrispondenza con i dettami del diritto naturale: «Non v'è nulla di fondamentale se non le leggi della natura poste da Dio stesso» (Voltaire, *Commentario sullo «Spirito delle leggi»*, a cura di D. Felice, Pisa, Ets, 2011, p. 199), e fra di esse non vi rientrava questa specifica legge. Voltaire è però convinto che la legge salica, anche dopo la ratifica ufficiale, rimase perlopiù inapplicata poiché contraria al sentire comune dell'aristocrazia francese: «C'è ben di più: questa crudele consuetudine venne abolita in Francia nel momento stesso in cui fu resa pubblica» (Voltaire, *Commentario*, cit., p. 205)

⁶¹ Per quanto concerne il diritto feudale, oltre ai fondamentali richiami desunti dalle raccolte di Baluze, è importante segnalare alcune citazioni riferite alle *Marculfi monachi formularum* e al *Libri feudorum*. Entrambe le opere, di epoca medievale, constavano di documenti ufficiali e modelli giuridici radunati in raccolte legali disgiunte dalla committenze del potere regio, ed entrambe, benché compilate da autori esenti da qualsivoglia sovranità, erano pervenute ad un grado di diffusione sufficiente ad equipararle allo statuto di fonti primarie nelle decisioni inerenti al diritto feudale. I *Marculfi monachi formularum* risalivano in gran parte al settimo secolo e la loro stesura venne genericamente attribuita ad un monaco di nome Marculfo; in questa raccolta vennero convogliati documenti e modelli ricavati dalle giurisdizioni franche e con il proseguo dei secoli si arricchì di ulteriori trascrizioni sempre inerenti alla prassi feudale. Montesquieu cita svariate volte il *Marculfi monachi formularum*, ma i suoi richiami vengono attinti quasi esclusivamente dal I libro e in generale il loro ricorso si attiene alla dimostrazione delle specifiche prerogative giudiziarie e fiscali di cui erano investiti tutti feudatari, sia laici che ecclesiastici. Similmente ai *Marculfi monachi formularum*, anche i *Libri feudorum* furono costruiti riunendo alcuni documenti relativi alle consuetudini del diritto feudale, ma con la specifica divergenza di un baricentro geografico poggiante sui distretti dell'Italia settentrionale. Montesquieu cita il *Libri feudorum* un paio di volte facendo riferimento alla versione cosiddetta accursiana, edita e commentata dal grande giurista francese Jacques Cujas (1520-1590).

la peculiare disparità, Montesquieu approssima la legge salica e il diritto feudale in due distinte categorie tipologiche identificabili con il binomio di legge civile e legge politica.

Secondo Montesquieu, la legge salica regolamentava esclusivamente i beni allodiali, ovvero gli appezzamenti terrieri soggetti ad un libero esercizio della proprietà privata. La legge salica era autoctona a civiltà di stirpe barbarica, ossia a popolazioni che traevano il loro sostentamento dalla pastorizia e dai saccheggi perpetrati in tempo di guerra. Le estensioni fondiari erano rare e perlopiù esentate dalle pratiche di una coltivazione intensiva⁶². Questi terreni allodiali, per la maggior parte di estensione ridotta e di poco pregio, erano sottoposti ad una spartizione ereditaria circoscritta ai discendenti di sesso maschile⁶³, «ma quando, dopo la conquista, i Franchi ebbero ottenuto grandi estensioni di terreno, si trovò ingiusto che le femmine e i figli non potessero averne parte»⁶⁴, e così la legge salica venne sottoposta ad una parziale revisione che la arricchì di una complessa casistica relativa all'eventualità di una successione femminile. La linea di discendenza maschile venne conservata come opzione primaria, ma in assenza di un erede diretto, i parenti di sesso femminile furono ammessi fra i potenziali eredi⁶⁵.

Le contingenze del nuovo insediamento intaccarono solo in parte le applicazioni pratiche della legge salica. Diversamente, la prassi giuridica del vassallaggio venne profondamente rinnovata reinstallandosi nelle inedite conformazioni del feudalesimo. Infatti, a differenza degli allodi, «i feudi non furono stabiliti che dopo la conquista, mentre le usanze saliche esistevano prima che i Franchi abbandonassero la Germania»⁶⁶. Per provvedere alle sopraggiunte necessità di una convivenza stanziale, i Franchi organizzarono il loro

⁶² «Essi non avevano come patrimonio che la casa e un pezzo di terra cintato attorno alla casa. È questo il patrimonio particolare che apparteneva ai maschi» (*SL*, XVIII, 22, t. I, pp. 474-475).

⁶³ «Se il padre lasciava dei figli, la legge salica stabiliva che le figlie venissero escluse dalla successione della terra salica, la quale doveva appartenere ai figli maschi» (*SL*, XVIII, 22, t. I, p. 478)

⁶⁴ *SL*, XVIII, 22, t. II p. 475.

⁶⁵ «Mi sarà facile provare che la legge salica non esclude indistintamente le figlie dal possesso della terra salica, ma solamente nel caso che i fratelli la escludano» (*SL*, XVIII, 22, t. I, p. 478).

⁶⁶ *SL*, XVIII, 22, t. I, p. 479.

regno scomponendolo in unità amministrative che assunsero la denominazione di feudi. Queste circoscrizioni territoriali vennero prontamente gerarchizzate assecondando le dipendenze personalistiche del vassallaggio, come tale la configurazione originaria dei feudi si trovò coscritta su parametri prettamente politici, incompatibili con le norme di una gestione privatistica. «Si è avuto torto di dire che le terre saliche erano dei feudi»⁶⁷, infatti, i poteri sottoposti alla legge salica erano proprietà private e pertanto rientravano nelle coercizioni del diritto civile.

Il diritto feudale preservò l'esclusività maschile tipica del vassallaggio, tuttavia, col trascorrere dei decenni, anche la legge salica si adeguò a tale impostazione subendo, di riflesso, l'influenza delle dominanti consuetudini feudali. Continuamente a contatto con la centratura prettamente maschile del diritto feudale, gli allodi furono ricalibrati e riportati in un ordine ereditario prettamente maschile. I feudi, in quanto sottoposti alle discipline della legge politica, non disponevano di norme relative alla spartizione dei patrimoni ereditari, ciononostante la legge salica, che presiedeva alle successioni allodiali, ne assimilò le tendenze adeguandosi all'estromissione di tutti i parenti di sesso femminile. Gli allodi accolsero la legislazione feudale sul versante del monopolio maschile, ma senza rinunciare alla conformazione giuridica tipica delle proprietà private. In definitiva, «non fu affatto la legge salica che, limitando la successione delle femmine, originò il sorgere dei feudi, ma fu il sorgere dei feudi che pose delle limitazioni alla successione delle femmine e alle disposizioni della legge salica»⁶⁸.

La legge salica e la giurisdizione feudale furono così equiparate nella comune proibizione di ogni interferenza femminile, tanto più che questo stesso divieto intaccò anche i vertici della monarchia francese estromettendo le donne da ogni mansione politica. La legge salica introiettò i retaggi del diritto feudale circoscrivendo ai figli di sesso maschile il diritto ad ereditare le terre allodiali del padre, ma al contempo, le leggi politiche che regolavano le successioni monarchiche subirono l'influenza della legge salica assimilandone le principali prescrizioni. Fin da subito, gli avvicendamenti interni alla dinastia

⁶⁷ *SL*, XVIII, 22, t. I, p. 479.

⁶⁸ *SL*, XVIII, 22, t. I, pp. 479-480.

merovingia si dispiegarono seguendo modalità ereditarie in gran parte conformi ai dettami della legge salica. I proprietari delle terre allodiali erano soliti suddividere il loro patrimonio fra tutti i figli di sesso maschile, allo stesso modo, ogniqualevolta il legittimo monarca periva, i figli se ne spartivano il regno pur trattenendosi in un orizzonte nazionale condiviso. Montesquieu attribuisce ai Franchi la persistente tendenza ad esentare le donne da una possibile successione monarchica, ma è altrettanto convinto che altre popolazioni germaniche agirono diversamente pur attingendo dalle normative della legge salica. In tutti i regni romano-barbarici la fisionomia delle successioni monarchiche collimava genericamente con le forme giuridiche impartite dalla legge salica, ma laddove quest'ultima non venne contaminata dalle restrizioni di una discendenza prettamente patrilineare, anche le donne furono accolte fra i potenziali eredi al trono, all'inverso nei regni contraddistinti dal predominio delle leggi feudali, la dinastia regnante si preservò immune all'eventualità di una successione femminile. In base alla ricostruzione di Montesquieu, alla prima circostanza corrispose la dominazione dei Visigoti mentre alla seconda opzione si adeguarono i Franchi e i Burgundi⁶⁹; in generale, «presso questi popoli la disposizione della legge civile forzò la legge politica»⁷⁰, parificando le successioni dinastiche al modello giuridico invalso nelle successioni testamentarie, ovvero proiettando i contenuti della legge civile su di una specifica porzione del comparto politico. Mettendo in risalto le omologie giuridiche intercorrenti fra la legge salica e il diritto feudale, Montesquieu aggiunge una ulteriore attestazione all'ampio tracciato teorico con cui constata la generica tendenza di ogni sistema politico a comporsi di strutture giuridiche intersecate da specifiche contiguità contestuali.

⁶⁹ «La legge salica e quella dei Burgundi non accordavano alle femmine il diritto di successione alle terre insieme con i fratelli; esse non potevano quindi succedere neppure alla corona. La legge dei Visigoti, invece, ammise le femmine alla successione delle terre con i fratelli; le femmine furono capaci di succedere alla corona» (*SL*, XVIII, 22, t. I, p. 480).

⁷⁰ *SL*, XVIII, 22, t. I, p. 480.

5. Carlo Magno, Ludovico il Pio e Carlo il Calvo

Dopo la sconfitta di Brunecilde, «i maestri di palazzo si guardarono bene dal richiamare in vigore l'amovibilità delle cariche e delle dignità»⁷¹, anzi confermarono e moltiplicarono le franchigie vitalizie cui potevano aspirare i feudatari più potenti. Le convenienze politiche perseguite dal ceto aristocratico divennero fin da subito il fulcro strategico su cui si addensarono le iniziative intraprese dai maggiordomi di palazzo. E così, anche nei decenni successivi alla conquista del potere, i maggiordomi non poterono esimersi dall'approvare, occasionalmente, alcune deroghe relative alla gestione vitalizia dei feudi: «Essi non regnavano che per la protezione accordata alla nobiltà proprio sotto questo riguardo: così le più alte cariche continuarono ad essere accordate a vita, e l'usanza diventò sempre più salda»⁷².

L'ascesa politica dei maggiordomi di palazzo rappresentò una tappa fondamentale nell'elevarsi progressivo dell'autonomia feudale. Le reiterate contese che travagliarono quei decenni diedero continuità al graduale rafforzamento dei potentati regionali e alla conseguente dissoluzione del sistema feudale. Ciclicamente, le parti in causa si disputarono l'alleanza del clero e della nobiltà che così poterono contrattare il proprio supporto ricevendo in cambio terre e privilegi. I maggiordomi di palazzo pipinidi e poi i monarchi carolingi si impegnarono assiduamente ad attirare l'appoggio dei feudatari laici e dei feudatari ecclesiastici, favorendo talvolta i primi a discapito dei secondi, o viceversa.

Nella lotta contro i maggiordomi di palazzo della Neustria, Pipino di Herstal resse le sue aspirazioni ricambiando il supporto del clero con laute ricompense⁷³, al contrario, Carlo Martello, tracciando una marcata discontinuità con le scelte del padre, spogliò la Chiesa di numerose concessioni dirottandole verso i nobili che avevano supportato le sue rivendicazioni dinastiche. «Pipino si impadronì del potere proteggendo

⁷¹ *SL*, XXXI, 7, t. II, p. 393.

⁷² *SL*, XXXI, 7, t. II, p. 393.

⁷³ «Pipino sottomise la Neustria e la Borgogna, ma poiché aveva fatto ricorso, per sconfiggere i maestri di palazzo ed i re, al pretesto della persecuzione delle chiese, non poteva saccheggiarle senza contraddirsi, e dimostrare così che si prendeva gioco della nazione» (*SL*, XXXI, 9, t. II, p. 399).

il clero: Carlo Martello, suo figlio, non poté conservarlo che opprimendolo»⁷⁴, e così il suo successore, Carlo Magno, si trovò attorniato da un comparto feudale totalmente sbilanciato sul predominio dei vassalli laici. Con l'intento di rinsaldare la sua posizione, Carlo Magno si impegnò a contemperare il potere dell'aristocrazia risolvendo l'impatto civile del clero locale. Non potendo ricorrere ad interventi direttamente lesivi della casta guerriera, il capostipite carolingio la detrasse di una fetta considerevole delle sue ricchezze istituendo un prelievo forzoso, le *decime*, da devolvere al mantenimento degli ecclesiastici e delle loro opere caritatevoli. Già Pipino il Breve si era avvalso di un tributo simile ma ne aveva imputato l'addebito solo ai feudi che ospitavano proprietà ecclesiastiche⁷⁵; diversamente, Carlo Magno ne estese la portata coinvolgendovi ogni feudo⁷⁶, anche quelli ricompresi nei domini diretti della corona⁷⁷.

Carlo Magno era sensibile alle istanze della religione e alle necessità sociali che la Chiesa abitualmente assolveva⁷⁸, ciononostante, secondo Montesquieu⁷⁹, le sue delibere si dimostrarono perlopiù finalizzate al conseguimento di una specifica strategia politica: «Sembra che egli considerasse il dono immenso che aveva fatto alle chiese più come un

⁷⁴ *SL*, XXXI, IX, t. II, p. 399.

⁷⁵ Dopo una prima ingiunzione nel 743, le disposizioni di Pipino il Breve inerenti alle *decime* furono definitivamente confermate nel 756 con il *Capitulare Metense*, ovvero il *Capitolare di Metz* (Baluze, cit., t. I, p. 177).

⁷⁶ Montesquieu individua nel *Capitulare de Villis Karoli Magni*, ratificato nell'anno 800, il documento con cui Carlo Magno estese le *decime* anche sui territori direttamente annessi ai fondi della corona (Baluze, cit., t. I, p. 331).

⁷⁷ Per dare una misura delle superstizioni che impregnavano quei secoli, Montesquieu descrive l'efficace stratagemma con cui Carlo Magno rinforzò le ingiunzioni relative al pagamento delle *decime*. Per vincere la recalcitranza dei contribuenti, il sovrano carolingio ricorse agli incentivi della superstizione e così i disagi di una recente carestia furono imputati ad una punizione divina comminata a detrimento della generalizzata insubordinazione che ancora affliggeva la riscossione delle *decime*.

⁷⁸ «Le leggi di Carlo Magno sulla introduzione delle decime furono opera della necessità; vi ebbe parte soltanto la religione, e non la superstizione. La famosa divisione ch'egli fece delle decime in quattro parti, per l'edificazione delle chiese, per i poveri, per il vescovo, per i religiosi, prova che egli voleva ridare alla chiesa quella condizione stabile e permanente che essa aveva perduto» (*SL*, XXXI, 12, t. II, p. 408).

⁷⁹ Per ricostruire il contesto storico in cui operò Carlo Magno, Montesquieu attinge in prevalenza dalla *De vita et gestis Caroli Magni* compilata dallo storico tedesco Einhard (770-840 ca.), a lungo collaboratore e cortigiano dello stesso monarca.

gesto politico che non come una azione religiosa»⁸⁰. Carlo Magno rivendicò la centralità delle funzioni monarchiche e per perseguire un tale obiettivo riequilibrò l'eccessivo disavanzo con cui la fazione nobiliare aveva surclassato quella ecclesiastica, in tal modo il fronte dell'opposizione feudale venne attenuato devianone l'intralcio nelle forme di una disputa intestina. Il clero e i feudatari laici rintuzzavano reciprocamente i loro reclami preservando così la discrezionalità con cui il monarca poteva appoggiare le sue manovre sull'una o sull'altra fazione, a seconda delle contingenze. Smorzando l'esuberanza della nobiltà e dirimpetto rivitalizzando la prestanza civile del clero, Carlo Magno sfruttò le dinamiche intrinseche alla società feudale, ma senza corromperle in forzose e controproducenti imposizioni⁸¹: «Egli contemperò così abilmente gli ordini dello Stato, che essi si controbilanciarono, ed egli rimase unico padrone»⁸².

Montesquieu elogia lungamente l'operato politico di Carlo Magno, ma non è altrettanto indulgente il giudizio relativo a Ludovico il Pio⁸³. Il successore di Carlo Magno, benché fornito di indubbie doti, si dimostrò inadatto a reggere le gravose incombenze della corona imperiale⁸⁴. Ossessionato dall'eventualità che un parente potesse spodestarlo, Ludovico il Pio si espone in provvedimenti poco lungimiranti se non addirittura controproducenti, fra cui Montesquieu menziona la forzosa reclusione monastica dei fratellastri e le atrocità commesse contro il nipote Bernardo, figlio del fratello Pipino, che

⁸⁰ *SL*, XXXI, 12, t. II, p. 408.

⁸¹ «Carlo Magno si propose di tenere a freno il potere della nobiltà, e di impedire l'oppressione del clero e degli uomini liberi» (*SL*, XXXI, 18, t. II, pp. 415-416).

⁸² *SL*, XXXI, 18, t. II, p. 416.

⁸³ In riferimento al regno di Ludovico il Pio, Montesquieu poggia i suoi giudizi sulla consultazione di tre opere medievali specificamente concernenti la vita del sovrano carolingio: oltre all'anonima *Vita Hludovici Imperatoris*, è essenziale la menzione di due testi che ancora oggi rientrano fra le fonti primarie della storiografia medievalista, ovvero le *Gesta Hludowici Imperatoris*, compilata dallo storico tedesco Thegan of Trier, che visse in contemporanea agli avvenimenti narrati, e i *Nithardi Historiarum libri quattuor* scritti dal nobile carolingio Nithard, figlio di Bertha, una delle sorelle di Ludovico il Pio.

⁸⁴ «Un principe, vittima delle proprie passioni e ingannato dalle sue stesse virtù; un principe che non conobbe mai la propria forza né la propria debolezza, che non seppe conciliarsi il timore né l'amore; che, con pochi vizi nel cuore, aveva ogni sorta di difetti nella mente, prese in mano le redini dell'impero che Carlo Magno aveva tenuto» (*SL*, XXXI, 20, t. II, p. 418).

venne esautorato dal trono d'Italia e poi condannato, nell'818, all'accecamento e alle torture che lo condussero in pochi giorni alla morte⁸⁵. Le sue debolezze si acuirono con l'età fino a renderlo succube della seconda moglie Giuditta di Baviera, che lo persuase a correggere le disposizioni testamentarie contenute nell'*Ordinatio imperii* dell'817⁸⁶. Inizialmente Ludovico il Pio aveva reso partecipi dell'eredità paterna solo i figli concepiti durante il matrimonio con Ermengarda di Hesbaye, ma la nuova consorte Giuditta di Baviera si impegnò tenacemente a coinvolgerci anche suo figlio, Carlo il Calvo. Ludovico il Pio «cambiò continuamente i piani di spartizione che aveva fatto per i figli, piani che tuttavia erano stati sanzionati di volta in volta dai suoi giuramenti, da quelli dei figli e da quelli dei signori»⁸⁷: l'Impero fu così scosso, per circa due decenni, dal discontinuo riemergere di una guerra civile che contrappose le intemperanze dinastiche dei discendenti carolingi.

Nell'817, contando sull'appoggio della nobiltà, Ludovico il Pio aveva prescritto le direttive con cui suddividere amministrativamente l'Impero dopo la sua morte: il figlio maggiore Lotario venne insignito del titolo imperiale e di un dominio diretto che si estendeva sulla Frisia, sull'Italia settentrionale, sulla Provenza, sulla Borgogna e su quella striscia di territori che prese il nome di Lotaringia, invece, i fratelli minori, Pipino d'Aquitania e Ludovico il Germanico, pur dovendo deferire le insegne imperiali di Lotario, poterono disporre di una piena sovranità, rispettivamente, sulle regioni occidentali e orientali dell'Impero. Questo documento venne inoltre corredato con alcune norme che modificarono in parte le linee direttive dell'assetto feudale. Sono infatti queste disposizioni ad attirare principalmente l'attenzione di Montesquieu che si impegna a ricapitolarne la genealogia politica e gli effetti di lungo termine.

Secondo Montesquieu, Ludovico il Pio elaborò la sua spartizione testamentaria ricalcando le strutture portanti di un analogo provvedimento ratificato pochi anni addietro da Carlo Magno. Nell'806, per prevenire l'eventualità di contese dinastiche, il fondatore

⁸⁵ Cfr. *SL*, XXXI, 20, t. II, p. 419.

⁸⁶ Riguardo alla suddivisione territoriale ratificata nell'817, cfr. la *Charta Divisionis Imperii Inter Lotharium, Pippinum, et Ludovicum filios Ludovici Pii Imperatoris*, in Baluze, cit., t. I, p. 573.

⁸⁷ *SL*, XXXI, 20, t. II, p. 419.

della dinastia carolingia aveva predisposto la sua successione dividendo l'Impero fra i figli Carlo, Ludovico e Pipino, che vennero provvisti, rispettivamente, del Regno dei Franchi, del Regno d'Aquitania e del Regno d'Italia⁸⁸. Queste istruzioni restarono però inavase in ragione del ravvicinato decesso di Carlo e Pipino, sicché Carlo Magno si vide costretto a nominare, nell'811, Ludovico il Pio quale unico erede.

Nell'atto di tripartire il suo Impero in tre distinti Stati, Carlo Magno precluse ai feudatari la possibilità di traslocare le proprie obbedienze dall'uno all'altro regno⁸⁹, cionondimeno si premurò di preservare il potenziale bellico dei singoli monarchi confermando gli obblighi militari che da sempre gravavano sui detentori di una qualche terra allodiale⁹⁰. Tuttavia, oltre a ribadire le facoltà politiche e militari gestite direttamente dai monarchi carolingi, le disposizioni testamentarie rilasciate da Carlo Magno apportarono anche dei piccoli correttivi istituzionali che nell'immediato non intaccarono le strutture portanti del feudalesimo ma che nel trascorre dei decenni amplificarono la loro portata contribuendo significativamente alla revisione politica dei rapporti feudali. Carlo Magno ampliò il prospetto politico delle concessioni feudali coinvolgendovi anche i piccoli possidenti. In base alle normative approvate nell'811, i proprietari delle terre allodiali furono abilitati al conseguimento di un titolo feudale laddove ottenessero il preventivo avvallo di un grande maggiorenne che fosse disposto a divenirne il vassallo di riferimento. «Le stesse disposizioni si trovano nell'atto di spartizione che Ludovico il Bonario [cioè: il Pio] fece per i propri figli, nell'anno 817»⁹¹; a seguito di questa riconferma la possibilità di infeudare gli allodi divenne effettiva, assottigliando di netto le disparità giuridiche che ancora differenziavano i feudi e gli allodi.

⁸⁸ Il Capitolare con cui, nell'806, Carlo Magno approntò una prima spartizione dell'Impero è il *Capitulare Primum Anni DCCCXVI (Charta divisionis regni Francorum inter Karolum, Pippinum, & Ludovicum filios Karoli Magni Imperatoris)*: cfr. Baluze, cit., t. I, p. 439.

⁸⁹ Cfr. *SL*, XXXI, 25, t. II, p. 428.

⁹⁰ «Ma, per quanto gli uomini liberi si commendassero per un feudo, le milizie del conte non erano affatto indebolite: bisognava sempre infatti che l'uomo libero contribuisse per il suo allodio, e fornisse degli individui che ne compissero il servizio, in ragione di un uomo per quattro mansi, oppure che fornisse un uomo che adempisse per lui il servizio del feudo» (*SL*, XXXI, 25, t. II, p. 429).

⁹¹ *SL*, XXXI, 25, t. II, pp. 428-429.

Per meglio esemplificare la rilevanza politica di questi correttivi, Montesquieu accenna brevemente ad un altro documento, il *Trattato di Andely*, ratificato due secoli addietro durante la reggenza merovingia e similmente progettato per formalizzare i compromessi di una suddivisione territoriale. Nel 587, con la stesura del *Trattato di Andely*, Brunehilde, regina d'Austrasia, Childeberto, re di Neustria, e Gontrano, re di Borgogna, ripianarono alcune controversie perfezionando il perimetro territoriale delle proprie giurisdizioni. Nel citare questo trattato, Montesquieu è primariamente interessato a segnalare la totale assenza di norme collaterali che autorizzassero i proprietari delle terre allodiali a reclamare una promozione feudale. La spartizione testamentaria dell'817 rappresentò una tappa fondamentale nel progressivo elevarsi dell'arbitrio feudale, all'inverso il *Trattato di Andely* non contribuì minimamente al declino giuridico del vassallaggio. In riferimento alle prerogative dei vassalli, «il trattato di Andely non dice affatto che essi possano commendarsi per un feudo, mentre si trovano, negli atti di spartizione di Carlo Magno e di Ludovico il Bonario, clausole precise in base alle quali si stabilisce il contrario»⁹².

«Chi deteneva dei feudi aveva grandi vantaggi»⁹³, sia di carattere giuridico che economico, era pertanto comune a molti possidenti il desiderio di convertire il proprio allodio in un feudo⁹⁴. L'incidenza politica degli allodi aumentò esponenzialmente soprattutto per opera di Carlo Martello che spesso ricorse a questa tipologia giuridica per premiare le prestazioni militari del suo esercito⁹⁵. L'endemica insicurezza dei decenni successivi indusse molti possidenti a commutare il proprio allodio in un feudo, in tal modo i vassalli più potenti poterono circondarsi di molteplici reverenze attestate dai valvassori che ne peroravano la protezione⁹⁶: «In questo modo coloro i

⁹² *SL*, XXXI, 24, t. II, p. 428.

⁹³ *SL*, XXXI, 8, t. II, p. 394.

⁹⁴ «È dunque facile pensare che i Franchi, che non erano vassalli del re e ancor più i Romani, cercassero di diventarlo, e che, per non rischiare di essere privati dei propri beni, adottassero il sistema di offrire al re i propri allodi, per riceverli da lui in feudo, designandogli i loro eredi» (*SL*, XXXI, 8, t. II, p. 396).

⁹⁵ Cfr. *SL*, XXXI, 14, t. II, p. 428.

⁹⁶ «Questa usanza si mantenne sempre in vita: essa si intensificò soprattutto durante i disordini della seconda razza, quando tutti avevano bisogno di un protettore, e volevano unirsi ad altri signori, entrando per così dire nella monarchia feudale, dal

quali si trovavano sotto la potestà diretta del re, in qualità di uomini liberi sotto il conte, divennero insensibilmente vassalli gli uni degli altri, poiché ciascun uomo libero poteva scegliersi per signore chi voleva, o il re o altri signori»⁹⁷.

Nell'829 Ludovico il Pio detrasse alcuni dei territori in precedenza destinati a Ludovico il Germanico e li trasferì a Carlo il Calvo. Questa decisione venne immediatamente contrastata dai tre figli di Ermengarda che insorsero contro il padre spodestandolo e occupando militarmente le zone di loro competenza. Dopo due anni, Ludovico il Pio si riassessò sul trono imperiale, ma nell'833, Pipino, Lotario e Ludovico si coalizzarono nuovamente contro il padre e lo sollevarono per la seconda volta dalle sue funzioni. L'anno successivo la contesa venne ripianata e Ludovico il Pio ritornò sul soglio imperiale, tuttavia la conflittualità si riaccese nell'838 quando l'improvvisa morte di Pipino d'Aquitania scatenò le mire politiche dei fratelli e del fratellastro Carlo il Calvo. Nell'841, un anno dopo la morte di Ludovico il Pio, Carlo il Calvo e Ludovico il Germanico sconfissero il fratello Lotario e il nipote Pipino il Giovane nella decisiva *Battaglia di Fontenoy* che presagì alla stipulazione, nell'843, del *Trattato di Verdun* con cui si pose termine alla faida dinastica: Lotario venne confermato sul trono imperiale, ma la sua autorità rimase perlopiù nominale dovendo convivere con la compiuta sovranità di cui potevano disporre Carlo il Calvo, nei territori occidentali, e Ludovico il Germanico, in quelli orientali.

Nell'affannoso tentativo di declinare le sorti della guerra civile a loro favore, i figli di Ludovico il Pio blandirono il beneplacito dei feudatari elargendogli di concessioni territoriali sottratte d'imperio alle detenzioni ecclesiastiche. Ludovico il Pio si era profuso in vaste donazioni riservate al clero, ma i figli Lotario, Ludovico, Pipino e Carlo si distinsero in una strategia nettamente opposta e incentrata sulla ricezione del consenso feudale. Inizialmente, «i figli dell'imperatore, per conservare la parte avuta nella spartizione, si appoggiarono al clero, e gli concessero diritti sconosciuti fino a quel momento»⁹⁸, ma quando il padre fu spodestato e lo scontro fratricida imperversò, cambiarono le loro priorità politiche e «concessero, a chi li seguiva, diritti sui beni della chiesa e, per accattivarsi la nobiltà, abbandonarono il clero nelle

momento che non esisteva più la monarchia politica» (*SL*, XXXI, 8, t. II, p. 397).

⁹⁷ *SL*, XXXI, 25, t. II, p. 430.

⁹⁸ *SL*, XXXI, 20, t. II, p. 420.

sue mani»⁹⁹. Fra i figli di Ludovico il Pio, Carlo il Calvo fu colui che maggiormente compromise il potere della chiesa inflazionando, corrispettivamente, le ingerenze dell'aristocrazia¹⁰⁰.

Ludovico il Pio e i figli contribuirono equamente ad affossare l'armonico bilanciamento istituzionale edificato da Carlo Magno. Ludovico il Pio, spendendosi in scelte imprudenti ed avventate, oltre ad inimicarsi grossa parte della nobiltà, suscitò il dissenso di molti ecclesiastici benché in precedenza omaggiati con importanti donazioni: «Carlo Martello, Pipino e Carlo Magno ressero uno dopo l'altro la monarchia. Il primo favorì l'avidità dei guerrieri, gli altri due quella del clero; Ludovico il Bonario si inimicò gli uni e gli altri»¹⁰¹.

Carlo Magno aveva rinsaldato la sua autorità reclinando su basi paritetiche la tradizionale competizione che intercorreva fra feudatari laici ed ecclesiastici, all'inverso, i figli di Ludovico il Pio, defraudando il clero, azzopparono il lungimirante modello politico intessuto da Carlo Magno e in tal modo loro stessi dovettero patire le successive ripercussioni di una rinnovata egemonia aristocratica. I figli di Ludovico il Pio prostrarono le facoltà politiche del clero ma di riflesso la debolezza del clero condannò i monarchi carolingi ad una sudditanza politica che nel proseguo della storia francese di dimostrò irreversibile. I successori Carlo il Calvo cercarono nel clero un alleato con cui reagire alla dilagante supponenza della nobiltà, «ma il clero aveva indebolito i re, e i re avevano indebolito il clero»¹⁰², disinnescando in partenza la possibilità che un fronte comune potesse effettivamente respingere la montante audacia dell'aristocrazia francese.

La crescente pressione dei feudatari costrinse Carlo il Calvo a profondersi in altre concessioni che facilitarono ulteriormente la devoluzione politica dei potentati periferici. Nell'847, con la promulgazione del *Capitolare di Mersen*, i feudatari più potenti furono autorizzati ad intensificare il controllo politico esercitato sui dignitari minori. Il *Capitolare di Mersen* esortò tutti i detentori di una qualche

⁹⁹ *SL*, XXXI, 23, t. II, p. 424.

¹⁰⁰ «Risulta anche che Carlo il Calvo fu colui che maggiormente compromise il patrimonio della chiesa, sia che fosse il più irritato contro di essa perché, a sua volta, aveva compromesso l'autorità del padre, sia perché egli fosse il più irresoluto» (*SL*, XXXI, 23, t. II, p. 424).

¹⁰¹ *SL*, XXXI, 21, t. II, p. 421.

¹⁰² *SL*, XXXI, 23, t. II, p. 426.

concessione feudale o di una qualsivoglia proprietà allodiale, a scegliere un maggiorente di livello superiore che fosse disposto a garantirli di un'adeguata protezione militare. «Nell'annuncio che Carlo fece al popolo della parte del trattato che lo riguardava, egli disse che ogni uomo libero avrebbe potuto scegliersi come signore chi desiderava, fra il re e gli altri signori»¹⁰³, in tal modo la società francese si avviò verso una stratificazione compiuta, non più affissa al ferreo verticismo del vassallaggio, ma avvitata su sovranità intermedie sempre più discoste dalle sussunzioni di un centralismo comunitario. Le stratificazioni del feudalesimo si condensarono gradualmente in agglomerati regionali sorretti dalla supremazia politica di un singolo vassallo che localmente surclassava l'autorità accentratrice del monarca¹⁰⁴.

Prima che venissero ratificate queste agevolazioni, tutti i feudatari, a qualunque livello essi si ponessero, erano direttamente vincolati alle sorti politiche del dignitario che li aveva nominati e di conseguenza la morte del conceditore decretava la corrispondente destituzione del beneficiario. Ogniqualvolta un monarca decadeva dal suo mandato si esaurivano anche le concessioni riservate ai feudatari più importanti e con esse i benefici secondari di cui disponevano i valvassori; in tal modo l'assemblea nazionale e il nuovo sovrano ritornavano in possesso del diritto a rinnovare o a riassegnare i benefici feudali. I vassalli di grado superiore gestivano una sovranità sostanzialmente impropria e quando nominavano i propri valvassori si limitavano a defalcare una parte del loro potere rendendovi partecipe un dignitario minore che così fruiva, almeno in parte, delle facoltà politiche di cui il monarca e l'assemblea nazionale avevano rivestito il feudo maggiore.

I dislivelli della gerarchia feudale si appuntavano esclusivamente sulle prerogative sociali dei singoli soggetti e non sulle implicazioni giuridiche della proprietà privata. Il sistema feudale coartava i vassalli in dipendenze di stampo personalistico ancora sgombre dall'autodeterminazione dinastica tutelata dalle leggi civili, «pertanto il

¹⁰³ *SL*, XXXI, 25, t. II, pp. 429-430.

¹⁰⁴ «Non si tratta tanto di coloro i quali si commendavano per un feudo, ma di quelli che mutavano in feudo il proprio allodio, e uscivano, per così dire, dalla giurisdizione civile per porsi agli ordini del re o del signore che intendevano scegliere» (*SL*, XXXI, 25, t. II, p. 430).

retrofeudo non dipendeva dal feudo: era la persona che dipendeva»¹⁰⁵ dal diritto politico concessogli dal vassallo di livello superiore, il quale, a sua volta, godeva di un beneficio territoriale ottriatto dalla volontà congiunta dell'assemblea nazionale e del sovrano. Quando la distribuzione dei feudi veniva ridiscussa «da un lato, il valvassore ritornava al re, perché non era legato per sempre al vassallo, e dall'altro il retrofeudo ritornava del pari al re, ma perché era il feudo stesso, e non una dipendenza dal feudo»¹⁰⁶. Tuttavia, dopo il *Capitolare di Mersen*, la rigidità di queste procedure venne in parte ridimensionata dovendo convivere con l'ammassarsi progressivo di gerarchie regionali incardinate sulla centralità politica dei feudatari più potenti.

Sempre nel *Capitolare di Mersen*, un'ulteriore provvedimento venne annesso a questa prima ordinanza e similmente ad essa si dimostrò idoneo ad accrescere l'indipendenza politica del ceto feudale. «Ai tempi di Carlo Magno esisteva l'obbligo, salvo ad incorrere in gravi pene, di presentarsi alla convocazione, per qualunque guerra»¹⁰⁷, ma il *Capitolare di Mersen* estinse questa coercizione¹⁰⁸ fornendo i vassalli della discrezionalità con cui poterono esentarsi dalla partecipazione alle guerre non difensive¹⁰⁹: «Si fece dunque la legge per cui la nobiltà non era obbligata a seguire i principi in guerra che nei casi in cui si trattasse di difendere lo Stato contro una invasione straniera»¹¹⁰, invece, «si era liberi, negli altri casi, di seguire il proprio signore o di continuare a curarsi dei propri affari»¹¹¹.

Un'altra importante innovazione ratificata nel *Capitolare di Mersen*

¹⁰⁵ *SL*, XXXI, 26, t. II, p. 432.

¹⁰⁶ *SL*, XXXI, 26, t. II, p. 432.

¹⁰⁷ *SL*, XXXI, 27, t. II, p. 433.

¹⁰⁸ Tutti i vassalli e tutti gli uomini liberi dovevano sottostare all'obbligo di accompagnare il monarca in ogni guerra; per esemplificare la portata di questa consuetudine, Montesquieu accenna al *Capitula Data Missis Dominicis Anno Secundo Imperii* approvato nell'802 da Carlo Magno (Baluze, cit., t. I, p. 361).

¹⁰⁹ Montesquieu individua nel nono paragrafo del *Capitolare di Mersen* (il *Titulus IX Conventus apud Marsnam*, in Baluze, cit., t. II, p. 41), le disposizioni legali con cui Carlo il Calvo concesse i suoi feudatari dell'esenzione a seguire il monarca nelle guerre non difensive: «Et volumus ut cuiuscumque nostrum homo, in cuiuscumque regno sit, cum seniore suo in hostem, vel aliis suis utilitatibus, pergat; nisi talis regni invasi, quam Lantuveri dicunt, quod absit, acciderit, ut omnis populus illius regni ad eam repellendam communiter pergat» (*Adnuntiatio Karoli*, art. 5, p. 44).

¹¹⁰ *SL*, XXXI, 27, t. II, p. 434.

¹¹¹ *SL*, XXXI, 27, t. II, p. 433.

riguardò gli allodi e la discrezionalità amministrativa di cui potevano disporre i suoi proprietari. Le normative allegate alla spartizione testamentaria dell'817 avevano ridotto il divario giuridico intercorrente fra i feudi e gli allodi, ma il *Capitolare di Mersen* lo rese pressoché nullo. Da un punto di vista legale, gli allodi riconvertiti in feudi assumevano uno statuto del tutto originale che congiungeva i vincoli del vassallaggio e le caratterizzazioni giuridiche della proprietà privata. Il detentore di un allodio infeudato si sottoponeva volontariamente alle deferenze del vassallaggio, ma al contempo poteva conservare i vantaggi della legge salica reiterando la trasmissione ereditaria dei propri territori. Gli allodi infeudati eccedevano la centratura prettamente politica propria del diritto feudale, anticipando, in parte, le peculiarità giuridiche della legislazione civile. Tuttavia, anche qualora il proprietario di un allodio avesse beneficiato di una promozione feudale, la fisionomia spuria del suo possesso non lo esentava dalle incombenze militari che da sempre ricadevano sul suo incarico. I vassalli che avevano commendato il loro allodio erano soggetti all'autorità politica del maggiorente che li aveva insigniti, ma l'inquadramento militare degli stessi competeva esclusivamente ai conti, ovvero ai comandanti designati direttamente dal monarca. Il *Capitolare di Mersen* corresse in parte queste prescrizioni prosciogliendo anche i proprietari delle terre allodiali dalla necessità di sottoporsi al controllo militare dei monarchi. «Dopo questo trattato ogni uomo libero poté sottomettere il proprio allodio al re o a un altro signore, a suo piacimento»¹¹², e così quelle prerogative che da sempre corredevano le concessioni feudali furono estese anche ai proprietari delle terre allodiali. «Prima di questo trattato, l'uomo libero poteva commendarsi per un feudo, ma il suo allodio rimaneva sempre sotto il potere diretto del re, vale a dire sotto la giurisdizione del conte, e non dipendeva dal signore al quale egli si era commendato che per il feudo che aveva ottenuto»¹¹³. Ma, dopo il *Capitolare di Mersen*, anche gli uomini liberi detentori di un allodio sfuggirono all'obbligo della coscrizione militare e, al pari di ogni altro feudatario, poterono avvalersi del diritto a traslocare le rispettive obbedienze presso un altro maggiorente, optando, discrezionalmente, per il re o per uno dei

¹¹² *SL*, XXXI, 25, t. II, p. 430.

¹¹³ *SL*, XXXI, 25, t. II, p. 430.

vassalli più importanti. In tal modo, la potenza militare della dinastia carolingia subì un ennesimo decremento che si andò assommando alle già gravi defezioni veicolate dall'autonomismo feudale.

A segnare la definitiva disgregazione del regime vassallatico, intervenne l'emanazione del *Capitolare di Quierzy*, approvato nell'877¹¹⁴ da Carlo il Calvo, il quale, due anni prima, aveva cumulato anche la carica imperiale, acquisendo così il diritto ad avvalorare i suoi provvedimenti su tutti i territori dell'Impero carolingio. Il papa Giovanni VIII si rivolse a Carlo il Calvo per contrastare la continuativa minaccia delle incursioni longobarde e saracene, ma prima che l'imperatore potesse intraprendere il suo viaggio verso l'Italia, i vassalli più importanti lo convinsero a ratificare una serie di disposizioni relative alla disciplina delle successioni feudali.

Benché concepite per provvedere ad esigenze contingenti e temporanee, le disposizioni raccolte nel *Capitolare di Quierzy* si stabilizzarono velocemente segnando un netto scarto qualitativo nell'evoluzione giuridica dell'ordinamento francese. La progettata spedizione militare obbligò Carlo il Calvo ad accogliere le richieste dei feudatari affinché la loro partecipazione venisse ricompensata con il diritto a preordinare un erede che potesse succederli nel qual caso gli imprevisti della guerra si fossero rivelati fatali. Gli articoli del capitolare regolamentarono la reggenza amministrativa dei feudi in modo da sopperire alla temporanea assenza dei rispettivi vassalli, al contempo, Carlo il Calvo si impegnò ufficialmente a confermare le indicazioni dinastiche che i feudatari avevano pianificato prima della partenza¹¹⁵. Tuttavia l'immissione dei feudi in una sequenza ereditaria non rappresentò un vero e proprio soprassalto qualitativo ma perlopiù ufficializzò una prassi consuetudinaria ormai consolidata. Era infatti usuale che i feudatari più potenti potessero tramandare ereditariamente il proprio titolo lasciando al monarca l'esercizio di una ritualità prevalentemente formale. Il conferimento vitalizio di molti feudi e il

¹¹⁴ Riguardo al *Capitolare di Quierzy* dell'877, cfr. *Titulus LIII, Karoli Imperatoris apud Carisiacum*, in Baluze, cit., t. II, p. 259.

¹¹⁵ In merito al *Capitolare di Quierzy*, Montesquieu si sofferma sull'art. 9 e sull'art. 10. Nel secondo di questi articoli viene istituzionalizzata la possibilità di trasmettere i feudi ai discendenti. Nell'art. 9 vengono invece descritte le modalità gestionali con cui reggere i feudi in assenza del feudatario competente o nell'eventualità di una successione anticipata.

frequente rinnovarsi intergenerazionale di queste concessioni prepararono i fondamenti giuridici su cui si statuirono le inedite coazioni del diritto civile.

Il *Capitolare di Mersen* aveva facilitato il dispiegamento di dipendenze feudali ibride e disgiunte dal controllo dell'assemblea nazionale; tre decenni dopo il *Capitolare di Quierzy* estirpò le residue differenze che ancora distinguevano gli allodi infeudati e i feudi in senso proprio, accomunando così tutti i vassalli più importanti in un medesimo diritto alla successione ereditaria. Nelle configurazioni originarie del feudalesimo francese, solo le successioni monarchiche e allodiali si riproducevano seguendo un ordine ereditario, ma, dopo il *Capitolare di Quierzy*, anche i feudatari poterono fruire di un diritto in gran parte equivalente benché deprivato delle occorrenze egualitarie che caratterizzavano la legge salica¹¹⁶.

Il *Capitolare di Quierzy* stralcìò le ultime parvenze della gerarchia vassallatica affossando definitivamente le tradizionali interdipendenze che accorpavano i monarchi, i feudatari e l'assemblea nazionale in un verticismo condiviso. «Ai tempi di Carlo Magno i benefici erano più personali che reali [...]», ovvero subordinati alle decisioni politiche dell'assemblea nazionale e quindi avulsi dalle attribuzioni del diritto civile; i benefici «[...] in seguito divennero più reali che personali.»¹¹⁷, poiché forniti di una prestanza giuridica non più coscrivibile nelle dipendenze politiche del vassallaggio. Dopo che i feudi furono parificati allo statuto di proprietà private, «ciò che dipendeva dal re direttamente non ne dipese più che mediamente, e il potere regio si trovò, per così dire, retrocesso di un grado, talvolta di due, e spesso di più»¹¹⁸. Il *Capitolare di Mersen* amplificò i dislivelli della gerarchia feudale inframezzandoli con le strutturate dipendenze politiche che intersecavano i potentati periferici. L'ulteriore sviluppo di queste tendenze si tradusse nella crescita esponenziale del divario politico intercorrente fra le autorità del governo centrale e i feudatari più potenti. Il *Capitolare di Quierzy* sanzionò la compiuta estrinsecazione di questo decorso istituzionale portando anche i feudatari più vicini al

¹¹⁶ «La legge antica, che regolava le divisioni, non sussistette più: e poiché i feudi implicavano determinati doveri, era necessario che il possessore fosse in grado di assolverli» (*SL*, XXXI, 33, t. II, p. 443).

¹¹⁷ *SL*, XXXI, 25, t. II, p. 431.

¹¹⁸ *SL*, XXXI, 26, t. II, p. 432.

monarca a divincolarsi dalle emanazioni del suo potere. I vassalli che si fregiavano del titolo di Conte poterono esentarsi dalla necessità che fosse il monarca a fornirli di tale nomina e conseguentemente furono prosciolti dall'obbligo di condurre in guerra le milizie direttamente assoggettate al potere della dinastia regnante¹¹⁹, sicché «quei conti che in altri tempi rendevano giustizia nelle corti del re, che guidavano gli uomini liberi alla guerra, vennero a trovarsi tra il re e gli uomini liberi, e il potere regio si trovò ancora retrocesso di un grado»¹²⁰. L'ereditarietà dei feudi decretò il completamento di una transizione istituzionale ormai in itinere da alcuni secoli. Il diritto a prolungare in via ereditaria i feudi, segnò il passaggio ad una nuova tipologia feudale, non più edificata sulle misurazioni amministrative del vassallaggio, ma sulla giustapposizione di molteplici corpi intermedi forniti di autonome prerogative giuridiche.

La trasformazione dei feudi in proprietà private spinse il feudalesimo in un paradigma tipologico completamente rinnovato. La legittimità delle mansioni amministrative venne scorporata dalle gerarchie militari che ordinavano i rapporti vassallatici, conseguentemente, i feudi furono sottratti alle stringenti mediazioni della legge politica e ricollocati nelle tutele del diritto civile. «Il feudo, considerato come un obbligo al servizio militare, riguardava il diritto politico; considerato come un genere di bene di cui si poteva fare commercio, riguardava il diritto civile. Ciò diede origine alle leggi civili sui feudi»¹²¹, ossia ad un comparto normativo che conformò i fondamenti della legislazione feudale alle sopravvenute occorrenze della proprietà privata.

Il profilo giuridico dei feudi venne aggiornato da un fitto intreccio di consuetudini che con il trascorrere dei decenni assunsero la fisionomia di leggi vincolanti e sanzionabili. Le normative del diritto civile circostanziarono, gradualmente, le rinnovate strutture del feudalesimo francese; «Questi diritti furono dapprima arbitrari, ma quando la pratica di accordare permessi del genere divenne generale, vennero fissati in

¹¹⁹ «Quando le contee divennero ereditarie, questi vassalli del conte non furono più i vassalli immediati del re; i benefici legati alle contee non furono più i benefici del re; i conti divennero più potenti, perché i vassalli che già avevano li mettevano in condizione di ottenerne altri» (*SL*, XXXI, 28, t. II, p. 435).

¹²⁰ *SL*, XXXI, 27, t. II, p. 435.

¹²¹ *SL*, XXXI, 34, t. II, p. 449.

ogni contrada»¹²². Le precauzioni legali del maggiorascato e della primogenitura stabilizzarono la linearità dinastica delle successioni aristocratiche¹²³, e i feudi, completamente parificati ad una qualsiasi proprietà patrimoniale, assimilarono tutti i privilegi di una gestione privatistica ed ereditaria¹²⁴. I feudatari poterono avvalersi di un'accresciuta discrezionalità amministrativa che dismise, irrimediabilmente, le molteplici restrizioni politiche imposte dal vassallaggio: «Quando i feudi erano amovibili o a vita, non dipendevano che dalle leggi politiche: è per questo che, nelle leggi civili di quei tempi, si fa così di rado menzione delle leggi dei feudi. Ma quando divennero ereditari, e poterono essere ceduti, venduti, lasciati per testamento, entrarono nel campo delle leggi politiche e civili»¹²⁵.

Il raggio d'azione delle leggi civili ampliò velocemente la sua portata spandendosi sulle stratificazioni secondarie del feudalesimo francese. Seppur indirettamente, anche i valvassori trassero beneficio dalla privatizzazione dei feudi, partecipando, almeno in parte, dell'autonomia politica di cui godevano i principali maggiorenti del regno¹²⁶. Rinsaldati nella continuità di un potere dinastico, i feudatari si appropriarono della facoltà a presiedere non solo il rilascio, ma anche l'eventuale rinnovo delle concessioni secondarie. I valvassori, sottratti all'eventualità di una repentina destituzione, poterono rivolgersi direttamente al feudatario di riferimento per ottenere una delega che li garantisse del diritto a prolungare ereditariamente il proprio incarico. Nel trascorre di pochi decenni, divenne usuale che il valvassore si

¹²² *SL*, XXXI, 33, t. II, p. 444.

¹²³ «Dalla perpetuità dei feudi derivò l'introduzione in Francia del diritto di primogenitura. Non lo si conosceva affatto durante la prima razza: la corona veniva divisa tra i fratelli, gli allodi si dividevano nella stessa maniera, e i feudi, amovibili o a vita, non essendo oggetto di successione, non potevano essere oggetto di divisione» (*SL*, XXXI, 33, t. II, p. 442).

¹²⁴ Cfr. *SL*, XXXI, XXXIII, t. II, p. 443: «Ben presto i feudi poterono venir trasferiti ad estranei, come un bene patrimoniale».

¹²⁵ *SL*, XXXI, XXXIV, t. II, p. 449.

¹²⁶ «Quando i feudi erano concessi a vita, non si poteva cedere una parte del proprio feudo a qualcun altro perché lo tenesse per sempre a titolo di retrofeudo: sarebbe stato assurdo che un semplice usufruttuario avesse disposto della proprietà della cosa. Ma quando i feudi divennero perpetui, ciò fu permesso, con determinate restrizioni fissate dalle consuetudini: questo sistema di sub-infeudazione venne detto *se jouer de son fief*» (*SL*, XXXI, 33, t. II, pp. 444-445).

procurasse l'autorizzazione a scegliere il proprio successore pattuendo preventivamente il pagamento di un riscatto che contraccambiasse il permesso accordato dal feudatario. La ratifica di queste contrattazioni venne fissata nelle ritualità di apposite cerimonie in cui il feudatario impartiva ufficialmente il suo benestare e viceversa il nuovo valvassore giurava pubblicamente la propria fedeltà¹²⁷.

Un ulteriore sviluppo delle leggi civili, riguardò il coinvolgimento delle donne nella casistica delle successioni patrimoniali. Il diritto a gestire ereditariamente le proprie giurisdizioni, diede ai feudatari l'opportunità di promuovere anche le figlie fra i discendenti legittimati ad ereditare ricchezze e titoli nobiliari. Secondo Montesquieu, l'assetto istituzionale del feudalesimo francese precluse qualsivoglia coinvolgimento femminile fintanto che i principi del diritto civile non ne revisionarono in profondità i fondamenti giuridici. La privatizzazione dei feudi costrinse le famiglie aristocratiche a provvedersi di peculiari accorgimenti che salvaguardassero l'integrità dei domini ereditari. Per scongiurare i rischi di un'improvvisa interruzione dinastica, i feudatari revocarono i divieti patrimoniali che gravavano sulle donne e le accolsero nel novero dei possibili eredi, ma limitatamente all'eventualità che un erede maschio non potesse subentrarvi. L'incremento delle occorrenze testamentarie introdusse i parenti di sesso femminile fra i cittadini politicamente attivi, Montesquieu è però convinto che tale congiuntura vada circoscritta alla Francia medievale poiché in altre nazioni il feudalesimo si dimostrò fin da subito compatibile con i diritti politici e patrimoniali delle donne.

Montesquieu riscontra le forme organizzative del feudalesimo presso la maggior parte delle popolazioni che dominarono l'Europa medievale, cionondimeno è lo stesso filosofo francese a ravvisare delle importanti discordanze all'interno di questa radicata analogia politica. In alcuni paesi, i feudi si adeguarono fin da subito alle implicazioni di un ordine ereditario e di conseguenza ad una casistica legale che contemplasse anche il subentro dinastico di una donna. Secondo Montesquieu, una tale configurazione del sistema feudale attecchì in paesi come la Russia, l'Inghilterra e la Spagna, dove la partecipazione politica delle

¹²⁷ «Quando i feudi passarono agli eredi, il riconoscimento del vassallo, che non era, nei primi tempi, altro che un atto occasionale, divenne una azione prefissata: esso fu fatto in maniera più solenne e arricchita di formalità, perché doveva ricordare i doveri reciproci del signore e del vassallo in tutte le età» (*SL*, XXXI, 33, t. II, p. 448).

donne riguardò fin da subito le successioni aristocratiche, per poi espandersi, nei secoli a venire, sulle designazioni ereditarie della dinastia regnante. Seguendo un decorso tendenzialmente omologo ma qualitativamente inverso, anche in Francia le impostazioni originarie del feudalesimo proiettarono i loro riflessi sui secoli a venire, ma in tal caso le conseguenze a lungo termine si estrinsecarono nella permanente impossibilità che una donna potesse ereditare la corona del regno¹²⁸. Dunque, a prescindere dai molti cambiamenti istituzionali a cui incorse la monarchia francese, gli avvicendamenti della dinastia regnante si preservarono immuni all'eventualità di una successione femminile.

6. I Capetingi e il perfezionamento del paradigma monarchico

Forti di una consolidata discrezionalità politica, le principali famiglie aristocratiche costrinsero i discendenti della dinastia carolingia a profondersi in abbondanti elargizioni che inesorabilmente debilitarono il patrimonio pubblico. In poche generazioni i sovrani carolingi si ritrovarono contornati da una manciata di grandi feudatari pressoché impermeabili alle interferenze del potere centrale. I disagi di un demanio fortemente compromesso privarono i monarchi carolingi delle risorse umane e fiscali sufficienti a fronteggiare le principali urgenze belliche. Le prime incursioni dei Normanni e l'esuberanza politica di importanti vassalli come il re di Provenza Bosone, obbligarono gli immediati successori di Carlo il Calvo a ricercare insistentemente il sostegno militare dei feudatari più potenti. Le ricompense territoriali rilasciate da Luigi II il Balbo e dai figli Carlomanno II e Luigi III il Giovane, aggravarono velocemente l'emorragia politica e finanziaria della dinastia regnante. I monarchi carolingi si dibatterono in uno spazio politico sempre più ristretto e ogni progettualità sovrana venne

¹²⁸ «La costituzione dei diversi regni d'Europa ha seguito la condizione effettiva nella quale si trovavano i feudi ai tempi in cui i regni in questione sono stati fondati. Le donne non poterono succedere alla corona di Francia né all'Impero, perché, all'atto della formazione di queste due monarchie, le donne non potevano succedere ai feudi; ma esse poterono succedere alla corona nei regni in cui si seguiva il principio della perpetuità dei feudi, come in quelli fondati dalle conquiste normanne, e in quelli fondati mediante le conquiste fatte sui Mori; infine in altri Stati che oltre i confini della Germania, e in tempi abbastanza moderni, ebbero, in un certo senso, una seconda nascita con la introduzione del Cristianesimo» (*SL*, XXXI, 33, t. II, p. 446).

prosciugata dalla necessità di attirare preventivamente il consenso politico e militare dei feudatari più importanti: «I re non ebbero quasi più autorità diretta: un potere che doveva passare attraverso tanti altri poteri, e tanto grandi, si arrestò o si perdettero prima di arrivare al suo termine»¹²⁹.

L'apparato statale si scompose in un disordinato coacervo di autorità federali prive di una sommità monarchica a cui sottomettersi. «L'ereditarietà dei feudi e la istituzione generale dei retrofeudi determinarono la fine del governo politico e diedero vita al governo feudale»¹³⁰, ovvero ad un contesto politico dominato dall'arbitrio dei feudatari e dalla parallela insussistenza della dinastia regnante. Il ramificato verticismo della gerarchia feudale venne sezionato nella compresenza di sovranità regionali monopolizzate da un ristretto numero di famiglie aristocratiche; in tal modo, «invece di quella moltitudine innumerevole di vassalli che i re avevano avuto fino allora, non ve ne furono più che pochi, dai quali dipendevano gli altri»¹³¹.

Nell'884 Carlo il Grosso, figlio minore di Ludovico il Germanico e re dei Franchi orientali, ricongiunse, temporaneamente, le linee dinastiche della discendenza carolingia. Tuttavia tre anni dopo, la rinnovata unità dei Franchi fu nuovamente divaricata in due entità politiche distinte. Carlo il Grosso venne spodestato dal nipote Arnolfo di Carinzia, figlio illegittimo del fratello maggiore Carlomanno di Baviera. Il controllo dei territori orientali venne assunto da Arnolfo, mentre la corona francese passò al conte di Parigi Oddone, erede del casato dei Robertingi. Il nuovo monarca venne però osteggiato da un nutrito fronte feudale che trascinò il paese in una decennale guerra civile che si concluse, nell'893, con la sconfitta di Oddone e il reintegro della dinastia carolingia, rappresentata da Carlo III il Semplice, figlio minore di Luigi II il Balbo.

Nel 921, Roberto, fratello di Oddone, detronizzò Carlo III per poi insediarsi brevemente sul trono di Francia. L'usurpazione venne prontamente riassorbita, ma due anni dopo, Carlo III fu nuovamente depresso e infine avvicendato dal duca di Borgogna, Rodolfo. Per la terza volta, dopo i mandati di Oddone e Roberto, la successione dinastica dei Carolingi venne inframezzata dal provvisorio

¹²⁹ *SL*, XXXI, 32, t. II, p. 440.

¹³⁰ *SL*, XXXI, 32, t. II, p. 440.

¹³¹ *SL*, XXXI, 32, t. II, p. 440.

insediamento di un notevole appartenente ad un altro casato.

Nel 936 Rodolfo morì senza lasciare eredi e così i feudatari, riuniti in assemblea, riassegnarono il trono alla dinastia carolingia, incoronando Luigi IV d'Oltremare, figlio di Carlo III il Semplice. Nel frattempo, i Robertingi avevano ormai polarizzato la conduzione politica del ceto feudale valorizzando la centralità strategica dei territori su cui esercitavano un dominio ereditario, ovvero il marchesato di Neustria e la contea di Parigi. Ugo il Grande, figlio di Roberto, convogliò su di sé il baricentro politico della monarchia francese e dirimpetto incrementò il patrimonio feudale del suo casato aggiungendovi anche il ducato di Borgogna. Le flebili iniziative intente da Luigi IV e dal figlio Lotario IV naufragarono velocemente, vanificate dalla strenua opposizione di Ugo il Grande e dei suoi alleati. La sovranità effettiva dei monarchi carolingi si contrasse irrimediabilmente restando circoscritta alla sola città di Laon e ai territori immediatamente limitrofi.

Il dinamismo politico dimostrato da Ugo il Grande venne reiterato dal figlio Ugo Capeto che riuscì a completare l'ascesa politica dei Robertingi assurgendo al trono di Francia¹³² nel 987, dopo la prematura scomparsa di Luigi V, figlio di Lotario IV ed ultimo esponente della dinastia carolingia. Gli sforzi profusi da Ugo il Grande, e in precedenza da Oddone e Roberto, avevano approntato le condizioni politiche più propizie affinché Ugo Capeto potesse accomiare l'ormai stremata progenie carolingia e sostituirvi una nuova dinastia regnante. In un contesto politico contraddistinto dal particolarismo delle sovranità periferiche, Ugo Capeto elevò il proprio casato assecondando i medesimi presupposti civili che avevano sovvertito le strutture portanti del sistema feudale. Il capostipite della dinastia capetingia avallò la propria incoronazione impiantandola sulle facoltà giuridiche prescritte dalla legislazione civile. La privatizzazione dei feudi aveva ricalibrato i dislivelli politici della monarchia francese e congruamente Ugo Capeto rivendicò la corona di Francia agganciando le sue pretese alla superiorità strategica e quantitativa dei territori di cui deteneva il possesso. Il monarca, al pari dei feudatari, allegò il suo potere alla

¹³² «I grandi vassalli non obbedirono più, e si servirono persino dei loro valvassori per non obbedire. I re, privati dei propri domini, ridotti alle città di Reims e di Laon, rimasero alla loro mercé. L'albero estese troppo lontano i suoi rami, e il tronco si disseccò. Il regno si trovò senza domini, come è oggi l'Impero. Si diede quindi la corona a uno dei vassalli più potenti» (*SL*, XXXI, 32, t. II, pp. 440-441).

proprietà privata dei rispettivi feudi, tant'è che, nella fondazione della dinastia capetingia, «tutto si ridusse a due avvenimenti: la famiglia regnante cambiò, e la corona venne unita a un grande feudo»¹³³.

Per avvalorare l'epocale rilevanza dei cambiamenti orchestrati da Ugo Capeto, Montesquieu li raffronta alle correzioni istituzionali apportate, due secoli addietro, da Pipino il Breve; comparando l'operato dei due monarchi, Montesquieu esalta l'impatto politico prodotto dal capostipite della dinastia capetingia e di converso ridimensiona il soprassalto qualitativo arrecato da Pipino il Breve. Benché quest'ultimo avesse depresso la dinastia merovingia per poi issarsi sul trono dei Franchi, gli equilibri istituzionali della monarchia francese furono alterati solo in parte e comunque senza compromettere le linee direttive susseguite alla destituzione di Brunehilde. Pipino il Breve si limitò a solennizzare i privilegi politici a cui erano pervenuti i suoi immediati predecessori, Ugo Capeto, invece, forzò drasticamente gli apparati della monarchia francese riposizionandoli su premesse giuridiche profondamente rinnovate. Assommando le insegne regali del monarca e le competenze militari del maggiordomo di palazzo, Pipino il Breve aveva modificato in minima parte le gerarchie politiche del regno, ma «quando Ugo Capeto fu incoronato re, all'inizio della terza razza, vi fu un mutamento maggiore, perché lo Stato passò dall'anarchia a una forma di governo [...]»¹³⁴, dal disordine dell'arbitrio feudale alla stabilità di una monarchia saldamente centralizzata. Le correzioni politiche apportate da Pipino il Breve si addensarono sulle connotazioni esterne della sovranità, senza sovvertire i rapporti di potere che da qualche decennio strutturavano l'ordinamento francese. In sostanza, «quando Pipino fu incoronato, non fece altro che cambiar nome, ma quando fu incoronato Ugo Capeto la cosa mutò, perché un grande feudo unito alla corona pose fine allo stato di anarchia»¹³⁵.

Montesquieu utilizza le vicende del medioevo francese per approfondire ed esemplificare le considerazioni più propriamente teoriche che aveva esposto in precedenza. Le sue asserzioni diventano ancor più perspicue se raffrontate con i rivolgimenti istituzionali che intercalarono la monarchia francese. Montesquieu dispiega la sua

¹³³ *SL*, XXXI, 32, t. II, p. 442.

¹³⁴ *SL*, XXXI, 16, t. II, p. 412.

¹³⁵ *SL*, XXXI, 16, t. II, p. 413.

trattazione filtrandola attraverso gli schemi interpretativi previamente concettualizzati, i quali, a loro volta, ottengono un'ulteriore precisazione nel serrato raffronto con i documenti della storiografia medievale. La monarchia francese, e più nello specifico la congiunturale versione edificata dai Capetingi, è infatti il principale modello empirico su cui Montesquieu sofferma la sua attenzione per poi estrapolarvi le forme costitutive del relativo paradigma.

Nei primi libri de l'*Esprit des lois*, Montesquieu aveva sistematizzato l'ordine tassonomico delle monarchie moderne individuando nella compresenza di autorità autonome e disgiunte, il cardine politico su cui commisurare ogni altra caratterizzazione¹³⁶. In base a quanto afferma Montesquieu, la presenza di un maggiorenne che si fregi delle insegne regali non è sufficiente a giustificare il riconoscimento di un singolo governo quale variante empirica della tipologia monarchica. Affinché ciò avvenga, è infatti indispensabile che il potere ereditario e gerarchicamente predominante del monarca si intrecci con le importanti facoltà politiche di cui possono disporre la nobiltà, il clero e le istituzioni cittadine, indipendentemente dalla volontà dello stesso monarca. La concorrenza dei corpi intermedi è indispensabile per evitare che la supremazia dei monarchi si rovesci nelle degenerazioni del dispotismo¹³⁷, ma al contempo solo la salda centralità di una dinastia regnante può scongiurare i rischi di una disastrosa secessione territoriale. Il monarca necessita di un consistente patrimonio dinastico che lo preservi dai ricatti della nobiltà, ma di converso la possibilità che i corpi intermedi possano controbilanciare le aspirazioni accentratrici del monarca è indissolubilmente legata alla presenza di una legislazione civile che tuteli la proprietà privata dei feudi e la trasmissibilità ereditaria dei relativi titoli.

Assecondando i presupposti teorici delineati da Montesquieu, è facile constatare che solo la monarchia capetingia si conformò effettivamente a tali parametri. Con la salita al trono di Ugo Capeto, i monarchi francesi poterono assettarsi in una successione dinastica totalmente disgiunta dal consenso feudale; analogamente i detentori delle cariche

¹³⁶ «Ho detto poteri intermedi, subordinati e dipendenti: infatti nelle monarchie è il principe la sorgente di ogni potere politico e civile» (*SL*, II, 4, t. I, p. 78).

¹³⁷ «Abolite in una monarchia le prerogative dei signori, del clero, della nobiltà e delle città, ed avrete ben presto o uno Stato popolare o uno Stato dispotico» (*SL*, II, 4, t. I, p. 78).

intermedie e periferiche riuscirono ad affrancarsi dalle intercessioni di un beneplacito esterno. Il soprassalto qualitativo impresso dalle leggi civili disunì la sovranità nazionale partizionandola in una gerarchia di potestà politicamente autonome. La giurisdizione civile stralcio le residue ascendenze dei retaggi feudali più antichi, soppiantando definitivamente le simmetrie politiche che per secoli avevano sovrapposto i rapporti di potere alle dipendenze militari del vassallaggio.

Nel periodo immediatamente successivo all'invasione dei Franchi, le obbedienze del vassallaggio e i compromessi politici deliberati in assemblea rallentarono l'emancipazione politica dei feudatari e con essa l'evoluzione istituzionale della monarchia francese. Per molti decenni, una parte consistente della sovranità nazionale fu gestita collegialmente, ricalcando e rinnovando le forme organizzative dei primi governi unitari. I Merovingi e i Carolingi presiedettero a configurazioni monarchiche perlopiù spurie, sotto molti aspetti ancora contigue alle impostazioni di una repubblica federale. I feudatari erano soggetti ad una fitta militarizzazione e alle strutturate responsabilità che ne conseguivano. La sovranità nazionale convergeva principalmente sui provvedimenti deliberati dall'assemblea nazionale e i monarchi della dinastia regnante ne subivano le limitazioni dovendo convivere con le interdipendenze bilaterali e federaliste del sistema feudale. Tuttavia tali precauzioni istituzionali esaurirono gradualmente la propria efficacia man mano che le pressioni del lusso e dell'ambizione si insinuarono fra i ranghi dell'aristocrazia francese.

Dopo Quierzy, i feudi sfuggirono alle tradizionali costrizioni della legge politica ricollocandosi gradualmente nello spazio giuridico approntato dalla sistematizzazione del diritto civile. L'ereditarietà dei feudi dissestò la sovranità dei monarchi carolingi gettando il paese nel disordine di una guerra civile permanente. Ugo Capeto vi pose rimedio, ma nel surclassare le mire autonomiste dei feudatari al contempo ne riconobbe la piena legittimità inquadrandole in un'inedita conformazione istituzionale. I presupposti della sovranità monarchica furono aggiornati in equipollenza alle prerogative della legge civile: i feudi e la corona assusero allo statuto di proprietà private e la gerarchia politica del regno francese venne rifondata commisurando le credenziali del monarca alla netta superiorità dei suoi possedimenti ereditari. I feudatari formalizzarono la propria autonomia e su di essa convogliarono le funzioni contrastive in precedenza assolte

dall'assemblea nazionale. I contrappesi istituzionali necessari a limitare il potere monarchico furono così traslati nella compresenza di sovranità parziali, inagibili alle sussunzioni di un controllo comunitario e nazionale. La diarchia politica che per secoli aveva diretto il governo dei Franchi, fu definitivamente scomposta e avvicinata dal policentrismo politico dei corpi intermedi. Come gli esponenti della dinastia merovingia, anche i monarchi capetingi tramandavano ereditariamente le insegne regali, tuttavia tale similitudine riguardava esclusivamente le formalità dell'atto conclusivo e non le modalità istituzionali che ne sottendevano la legittimazione. L'incarico dei monarchi merovingi era tutt'uno con le stratificate diramazioni del vassallaggio, diversamente, i sovrani capetingi, segnando una chiara discontinuità con le dinastie antecedenti, si svincolarono da questi legami enucleando il proprio potere in un livello autonomo, impermeabile alle interferenze dei feudatari.

Montesquieu si sofferma lungamente a descrivere le discrepanze politiche che intercorsero nelle fasi evolutive della monarchia francese, ma lo stesso impegno viene profuso anche nel riscontro delle continuità sistemiche che sopravanzarono le idiosincrasie di breve termine. Benché Montesquieu attribuisca ai Capetingi il compiuto perfezionamento dei meccanismi monarchici, è altrettanto risoluto nel ricomprendere in questa stessa tipologia politica anche i secoli della reggenza merovingia e carolingia. I predecessori di Ugo Capeto esercitarono le loro mansioni in una monarchia dalle forme ibride, ma comunque adatta a coadiuvare quelle libertà politiche che le istituzioni monarchiche possono tutelare più efficacemente di ogni altro ordinamento. La monarchia francese, in tutte le sue estrinsecazioni, si conservò tendenzialmente conforme ad un coefficiente istituzionale incentrato sul pluralismo delle funzioni politiche e sul correlato bilanciamento di autorità contrastanti che preservarono le condizioni primarie di una diffusa libertà. Montesquieu ripercorre la genealogia politica che sottese alla lunga persistenza di tale impianto rintracciando su di esso le premesse sistemiche che presagirono al completamento stilistico del paradigma monarchico e al suo statuirsi come la forma di governo più idonea a supportare le implicazioni giuridiche di una società complessa e propizia al progresso.

Nel regno fondato dai Franchi, le ascendenze liberali della giurisdizione germanica si combinarono proficuamente con le contingenze storiche e contestuali susseguite al crollo dell'Impero

romano. Nello specifico, la frammentazione territoriale a cui venne sottoposto il dominio romano si rivelò fondamentale per approntare le primarie condizioni su cui poterono svilupparsi le strutture portanti della tipologia monarchica. I Franchi presero possesso della Gallia e ne organizzarono l'amministrazione convogliando il tradizionale assetto federalista nelle inedite applicazioni del feudalesimo. Le ibride coordinate del nuovo governo si saldarono indissolubilmente al circoscritto perimetro dei regni romano-barbarici poiché su tale estensione territoriale venne tarata, fin da subito, la conformazione dei relativi ordinamenti. La congruità dei confini divenne così l'irrinunciabile presupposto su cui poterono consolidarsi gli sviluppi istituzionali necessari al completamento del paradigma monarchico. Montesquieu può dunque attribuire anche le monarchie, al pari degli imperi e delle repubbliche, di un peculiare abbinamento politico che interfaccia l'estensione dei territori e le istituzioni che ne gestiscono l'amministrazione.

Nel caso degli imperi, solo le continuative minacce di un despota possono sopperire alla dispersività politica che inevitabilmente caratterizza le superfici statuali territorialmente abnormi. All'inverso, le nazioni allocate in confini molto ristretti, convergono tendenzialmente su strutture organizzative di stampo repubblicano in quanto più adatte a coadiuvarne i ridotti dislivelli politici e sociali¹³⁸. Analogamente, anche i regimi monarchici poggiano la propria stabilità sulle corrispondenze di un territorio adeguatamente proporzionato. Il policentrismo politico che caratterizza le monarchie è infatti perseguibile esclusivamente se dispiegato in una compagine territorialmente moderata, ovvero intermedia ai due estremi territoriali usualmente occupati dalle istituzioni repubblicane ed imperiali. Un'estensione ampia, ma non eccessiva, è fondamentale affinché la sovranità periferica dei feudatari si conservi funzionale ad una gestione decentrata ma non lesiva dell'unità nazionale. La grandezza di un regno deve prestarsi alla compartecipazione di potestà disgiunte e radicate localmente, viceversa un territorio troppo vasto ne comprometterebbe gli equilibri scaraventando il paese in un disordine politico¹³⁹ a cui solo

¹³⁸ «È nella natura della repubblica che essa non abbia che un ridotto territorio: diversamente, essa non potrebbe sussistere» (*SL*, VIII, 16, t. I, p. 225).

¹³⁹ «Uno Stato retto a monarchia deve essere di media grandezza. Se fosse piccolo, si reggerebbe a repubblica; se fosse molto esteso, i maggiori dello Stato, grandi di per

l'oppressione imperiale potrebbe porre rimedio¹⁴⁰.

Analizzando l'evoluzione politica della monarchia francese, Montesquieu può esemplificare la portata empirica dei principi espressi a livello teorico. I confini del regno francese non raggiunsero mai un'estensione tanto ampia da rendersi incompatibili con i compromessi istituzionali di cui necessita una monarchia. I territori della Francia medievale, a dispetto dei ripetuti aggiornamenti, non si discostarono pressoché mai da una dimensione ottimale, idonea a trattenere le congiunturali varianti della monarchia francese in un comune orizzonte tipologico. Le ricorrenti correzioni dell'assetto politico si appuntarono ad una solida base contestuale installata primariamente sulla continuativa appropriatezza del perimetro territoriale. Quando Carlo Magno dilatò a dismisura le frontiere del suo regno, la tenuta politica della monarchia francese venne messa a rischio. Tuttavia a scongiurare l'eventualità di una ricaduta nel dispotismo imperiale, vi provvide lo stesso Carlo Magno che saggiamente suddivise il dominio carolingio in tre reami connessi dal formale riconoscimento di una medesima corona imperiale¹⁴¹.

La sistematizzazione giuridica delle leggi civili stabilizzò saldamente i contorni politici del neonato governo monarchico, tuttavia la svolta qualitativa impressa da queste riforme non si esaurì nelle rinnovate vestigia dell'ordinamento istituzionale, ma coinvolse tutti i dislivelli giuridici e culturali della società francese. Montesquieu riconferma i fondamenti costitutivi del suo metodo, racchiudendo la totalità dinamica della monarchia francese in una costruzione coerente, in cui la sociologia dei rapporti sociali diventa tutt'uno con la contingente conformazione delle strutture politiche. Benché Montesquieu analizzi

sé, non essendo sotto gli occhi del principe, avendo la loro corte fuori della sua corte, resi inoltre sicuri contro le pronte esecuzioni dalle leggi e dai costumi, potrebbero fare a meno di obbedire; non temerebbero certo una punizione troppo lenta e troppo lontana» (*SL*, VIII, 17, t. I, pp. 226-227)

¹⁴⁰ «La pronta istituzione di un potere senza limiti è il rimedio che, in questo caso, può prevenire la dissoluzione: male nuovo, dopo quello dell'ingrandimento. I fiumi corrono a gettarsi nel mare: le monarchie vanno a perdersi nel dispotismo» (*SL*, VIII, 17, t. I, p. 227).

¹⁴¹ «Per questo motivo non appena Carlo Magno ebbe fondato il suo impero, si fu costretti a dividerlo: sia perché i governatori delle provincie non obbedivano, sia perché, per farli obbedire più prontamente, si dovette dividere l'impero in parecchi reami» (*SL*, VIII, 17, t. I, p. 227).

questo periodo storico privilegiando i nodi dirimenti dell'evoluzione politica, la sua disamina non tralascia i necessari riferimenti alle ricadute etiche e contestuali che in precedenza aveva riassunto nel concetto filosofico di onore. Nel II e nel III libro della suo capolavoro, Montesquieu aveva classificato le tipologie politiche teorizzando preventivamente la distinzione assiologica fra «natura» e «principio»: il primo termine viene utilizzato per indicare la fisionomia prettamente politica dei singoli governi, il secondo, invece, è associato ad un referente semantico più difficile da delimitare, ma comunque identificabile con il movente psicologico che tendenzialmente permea il dispiegamento socio-economico di un particolare sistema politico. Nei regimi dispotici la paura dei sudditi fortifica la feroce supremazia del tiranno, similmente, nei governi repubblicani è fondamentale che la virtù, intesa primariamente come amor di patria, preservi la coesione di una gestione egualitaria. Anche la monarchia, in quanto autonoma tipologia di governo, viene additata di uno specifico «principio», l'onore, strettamente correlato alla contingente conformazione dell'assetto politico¹⁴².

Il paradigma monarchico è contraddistinto dalla compresenza di autorità intermedie che contendono al monarca l'amministrazione della sovranità nazionale e proprio la nobiltà, in quanto detentrica ereditaria di tali incarichi, è l'unico gruppo sociale che possa addivenire alle sollecitazioni dell'onore poiché fornita delle risorse materiali e della necessaria autonomia decisionale. L'onore è la diretta emanazione delle peculiarità politiche che caratterizzano gli ordinamenti monarchici: è infatti la presenza di marcati dislivelli giuridici e sociali a consentire gli egoismi e le affettazioni su cui prosperano le passioni dell'onore. Le leggi civili salvaguardano i fondamenti del potere aristocratico e di

¹⁴² Sulla monarchia e il suo peculiare binomio di «natura» e «principio»: M. Goldoni, *La monarchia*, in *Leggere Lo Spirito delle Leggi di Montesquieu*, cit., pp. 67-124; Sh. Krause, *The Politics of Distinction and Disobedience: Honor and the Defense of Liberty in Montesquieu*, «Polity», 31 (1999), 3, pp. 475-480; M. Mosher, *Monarchy's Paradox: Honor in the face of Sovereign Power*, in D. Carrithers - M. Mosher - P. Rahe (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics*, Lanham (Md.) - Oxford, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 159-230; T. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on the Spirit of the Laws*, Chicago, The Chicago University Press, 1973, cap. 4; P. Rahe, *Forms of Government: Structure, Principle, Object and Aim*, in D. Carrithers - M. Mosher - P. Rahe (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics*, cit., pp. 69-108.

riflesso rendono possibili i proponimenti individualistici e competitivi che si accalcano nelle sovrastrutture emotive dell'onore. Lo stratificato pluralismo delle gerarchie politiche è consustanziale ai governi monarchici e il «principio» vi si adegua di conseguenza disponendosi in polarità dinamiche e strutturate. «L'onore, per la natura sua, reclama distinzioni e preferenze: quindi il suo posto si trova in un governo simile»¹⁴³, ovvero in un regime monarchico che, in conformità al suo stesso paradigma, protegga le prerogative giuridiche dell'aristocrazia e in generale dei corpi intermedi che devono contemperare il potere del sovrano. Dunque, affinché un governo monarchico possa sostenersi, sia nella *natura* che nel *principio*, «le terre dei nobili godranno, come le persone, di privilegi. Non è possibile separare la dignità del monarca da quella del regno, e tanto meno separare la dignità del nobile da quella del suo feudo»¹⁴⁴. L'onore installa le sue diramazioni nei divari politici preservati dalle leggi civili e viceversa contribuisce a rinsaldarne la vigenza immettendo la forza emotiva dei propri automatismi nelle costrizioni codificate legalmente.

Una siffatta configurazione giuridica venne pienamente formalizzata nell'inquadramento istituzionale della monarchia capetingia, e pertanto è su di essa che vanno primariamente riconosciute le peculiari dinamiche dell'onore. I corpi intermedi completarono la *natura* monarchica della compagine francese, e l'onore vi susseguì come *principio* complementare, sotteso alla stabile pluralità dell'apparato amministrativo. Le garanzie giuridiche della proprietà privata approntarono un duraturo sostrato politico su cui poterono maturare le attitudini del lusso e dell'ambizione personale. Le leggi civili e i corpi intermedi si disposero in una simmetria bilaterale che veicolò la diffusione di modelli comportamentali più acconci al *principio* dei governi monarchici. Il baricentro etico della nobiltà francese si allontanò in via definitiva dalla piatta conformità delle virtù comunitarie per ricollocarsi nelle dinamiche interpersonali ed elitarie proprie dell'onore.

La rivalità e l'emulazione sorreggono i meccanismi costitutivi dell'onore convogliandoli nelle direttive di un'etica comune che intercede alla libera iniziativa dei singoli individui. La spontanea

¹⁴³ *SL*, III, 7, t. I, p. 91.

¹⁴⁴ *SL*, V, 9, t. I, p. 132.

rifrazione dei punti di vista si estrinseca nella reciproca interdipendenza di ogni atto pubblico e nella consequenziale tendenza ad approssimarsi, involontariamente, in modelli comportamentali condivisi: «Intrufolandosi dappertutto, l'onore penetra in ogni maniera di pensare, di sentire e regola perfino i principi»¹⁴⁵. Gli interessi disgiunti e concorrenziali si addensano nello sfoggio di una continuativa competizione che esalta l'individualismo dei singoli feudatari ma senza disestare la coesione politica del ceto d'appartenenza. Ogni nobile aspira ad evidenziare la propria unicità spendendosi in azioni vistose e d'impatto, cionondimeno, il desiderio che tali imprese suscitino l'ammirazione dei propri pari istiga questi stessi nobili a non sviare le impersonali ascendenze del consenso pubblico¹⁴⁶. Gli incentivi e le deterrenze imposte dall'opinione altrui¹⁴⁷ incanalano le personalistiche ambizioni dei feudatari direzionandole nelle simmetrie di un'armonia eterodiretta che concilia le iniziative dei singoli e l'unità politica della nazione; a livello pratico, «l'onore fa muovere tutte le parti del corpo

¹⁴⁵ *SL*, IV, 2, t. I, p. 99.

¹⁴⁶ «Le virtù che nel mondo ci vengono additate non trattano tanto di ciò che dobbiamo agli altri, quanto di ciò che dobbiamo a noi stessi: esse non consistono tanto in ciò che ci avvicina, quanto in ciò che ci distingue dai nostri concittadini. Le azioni umane non vi sono giudicate in quanto buone, ma in quanto belle; non in quanto giuste, ma in quanto grandi; non in quanto ragionevoli, ma in quanto fuori del comune» (*SL*, IV, 2, t. I, p. 99).

¹⁴⁷ L'onore, così come viene descritto da Montesquieu, è in sostanza equivalente ai parametri tipologici con cui Locke aveva raffigurato, qualche decennio addietro, le dinamiche interpersonali che regolano il funzionamento della società civile. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, Locke aveva elencato i tre criteri del giusto e dell'ingiusto, affiancando all'intrinseca razionalità delle leggi divine e alla determinatezza storica delle leggi civili, la spontaneità impersonale delle leggi dell'opinione. Locke identifica le leggi dell'opinione con quelle stesse dinamiche interpersonali che Montesquieu, invece, racchiude nel concetto filosofico di onore. I due pensatori usano terminologie distinte per additare il coefficiente etico a cui necessariamente incorrono le combinazioni della convivenza sociale. Locke parla di leggi dell'opinione, Montesquieu di onore, ma comunque entrambi fanno riferimento alle spontanee regolazioni su cui si addensano i riflessi interpersonali di una società strutturata e civilmente evoluta: «Così, la misura di ciò che è ovunque chiamato e giudicato virtù e vizio è quest'approvazione o deplorazione, lode o biasimo, che per consenso segreto e tacito, si stabilisce nelle varie società, tribù e circolo di uomini nel mondo: per cui varie azioni vengono a trovare fra di essi credito o disdoro secondo i giudizi, le massime o le mode di quel luogo» (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Bari, Laterza, 1971, II, 28, p. 415).

politico, le lega mediante la sua azione stessa, ed ecco che ognuno si dirige verso il bene comune, credendo di dirigersi verso i propri interessi particolari»¹⁴⁸.

7. Il confronto con la Germania

Montesquieu fortifica le sue argomentazioni rintracciando le affinità strutturali che tendenzialmente intersecano i livelli tipologici della legge e proprio in merito alle somiglianze giuridiche che normalmente avvicinano le leggi civili e leggi politiche è importante accennare alle divergenze istituzionali a cui incorsero i territori occidentali e orientali dell'Impero carolingio¹⁴⁹. Montesquieu ne raffronta gli sviluppi innalzandoli a paradigma empirico con cui esemplificare gli incroci giuridici che possono coinvolgere le stratificazioni del diritto civile e i sovrastanti assetti della sovranità politica. In entrambi i regni, il diritto civile espanse concentricamente le sue consuetudini intaccando la conformazione del sistema politico, tuttavia nei territori teutonici questo stesso decorso differì la sua realizzazione accumulando un ritardo di circa tre secoli. Montesquieu analizza questo divario e ne imputa l'origine alla differente tempistica con cui l'ereditarietà feudale si diffuse nelle due parti dell'impero carolingio¹⁵⁰.

Nell'870, con la stipulazione del *Trattato di Mersen*, Carlo il Calvo e Ludovico il Germanico si appropriano di gran parte dei territori che il *Trattato di Verdun* aveva riservato al fratello maggiore Lotario I. Questo trattato sancì il definitivo scorporamento dell'Impero in due regni politicamente autonomi che presagirono al delinarsi culturale e amministrativo di Stati nazionali come la Francia e la Germania. Secondo Montesquieu, nelle giurisdizioni dei Franchi orientali le

¹⁴⁸ *SL*, III, 7, t. I, p. 92.

¹⁴⁹ Sulla storia dei Franchi Orientali: F.L. Ganshof, *The Carolingians and the Frankish Monarchy. Studies in Carolingian History*, London, Longman, 1971; L. Halphen, *Charlemagne and the Carolingian Empire*, Amsterdam, North-Holland, 1977; F. Heer, *Il Sacro Romano Impero*, Roma, Newton Compton, 1999; R. Poupardin, *Ludovico il Pio*, in *Storia del mondo medievale*, cit., vol. II, 1999, pp. 558-582; Id., *I regni carolingi*, ivi, pp. 583-635.

¹⁵⁰ «Presupposto tutto ciò, la semplice lettura della storia di Francia dimostra che la perpetuità dei feudi venne stabilita in Francia prima che in Germania» (*SL*, XXXI, 30, t. II, p. 438).

disposizioni approvate a Quierzy vennero recepite solo in parte e all'interno di specifiche eccezioni dirimenti. In questi territori, l'ereditarietà dei feudi venne fin da subito ostacolata dalla coeva sussistenza di restrizioni istituzionali saldamente impiantate sui dislivelli politici della gerarchia feudale. Il monarca e i feudatari tedeschi disponevano del diritto a designare i propri vassalli, tuttavia la discrezionalità della scelta era circoscritta ad un novero di candidati che contava solo i figli legittimi dell'ultimo maggiorenne che aveva usufruito di tale investitura¹⁵¹. I singoli vassalli potevano così avvalersi di una trasmissione dinastica parzialmente ereditaria e viceversa il dignitario di livello immediatamente superiore poteva interferirvi nominando il potenziale erede che reputasse più degno alla successione. La parziale intromissione di meccanismi elettivi, a tutti i livelli della gerarchia feudale, rallentò il compiuto attecchimento delle pratiche ereditarie e di riflesso procrastinò la capillare propagazione del diritto civile. L'istituto giuridico dell'ereditarietà «si introdusse più tardi in Germania che in Francia: ciò fece sì che l'Impero, considerato come un feudo, divenne elettivo»¹⁵², ossia perennemente sottoposto al responso dei feudatari più influenti. In Francia, le facoltà elettive dell'assemblea nazionale si esaurirono con la salita al trono di Ugo Capeto, ma nei territori orientali dell'Impero, i monarchi tedeschi furono rinserrati nella lunga permanenza del dominio feudale e tali modalità si protrassero anche nel successivo alternarsi di molteplici dinastie.

La persistenza del vassallaggio aveva trattenuto le successioni feudali in modalità ancora parzialmente elettive, ma al contempo la forza di questi legami aveva limitato il potere dei monarchi imbrigliandoli nelle interdipendenze della gerarchia feudale. Le successioni monarchiche e le successioni feudali si attestarono su

¹⁵¹ «Ho trovato, nei libri dei feudi, che all'inizio del regno dell'imperatore Corrado II, i feudi, nei paesi che da lui dipendevano, non passavano ai nipoti, ma soltanto a quello tra i figli dell'ultimo possessore che il signore aveva scelto: pertanto i feudi venivano concessi in base a una specie di elezione che il signore faceva tra i figli» (*SL*, XXXI, 29, t. II, p. 437).

¹⁵² «Ma in Francia, dopo il regno di Carlo il Calvo, avvennero tali mutamenti che Carlo il Semplice non fu in grado di disputare a una casa straniera i suoi incontestabili diritti all'impero, e infine, ai tempi di Ugo Capeto, la casa regnante, spogliata di tutti i suoi domini, non fu più neppure in grado di conservare la corona» (*SL*, XXXI, 30, t. II, pp. 438-439).

tipologie giuridiche sostanzialmente omologhe, ma tale corrispondenza venne annullata quando i feudatari tedeschi si emanciparono totalmente dalle dipendenze del vassallaggio procurandosi il diritto a poter trasmettere in via ereditaria i propri territori. Il lungo protrarsi di queste configurazioni sedimentò profondamente il protocollo elettivo a cui sottostavano i monarchi tedeschi e, contrariamente a quanto avvenne in Francia, nemmeno l'affermarsi dell'eredità feudale ne dismise i termini, ma anzi, li rinforzò ulteriormente fino a conseguire una ratifica formale nella *Bolla d'Oro* del 1396.

Montesquieu ricapitola velocemente le specifiche contingenze che irrigidirono così a lungo le strutture politiche e civili dei territori orientali. A dispetto di quanto avvenne in Francia, il lusso intaccò ridottamente le dipendenze della gerarchia vassallatica; inoltre, a dispetto di quanto avvenne presso i successori di Carlo il Calvo, i discendenti di Ludovico il Germanico si dimostrarono più risoluti nel tenere salda la rilevanza politica del monarca, e in questo furono avvantaggiati dalle contingenze storiche che esentarono i territori tedeschi dalle ripetute scorribande a cui i Normanni e i Saraceni sottoposero molte città della Francia¹⁵³. La modesta esposizione alle perturbazioni esterne, sottrasse i monarchi tedeschi dal perenne ricatto dell'emergenza. «I principi, che non videro ad ogni istante lo Stato prossimo a crollare, ebbero meno bisogno dei vassalli, ne dipesero cioè in misura minore»¹⁵⁴. I monarchi tedeschi poterono mostrarsi meno condiscendenti alle istanze autonomiste accampate dai feudatari più importanti, ed «è probabile che, se gli imperatori di Germania non fossero stati costretti a farsi incoronare in Roma, e a fare continue spedizioni in Italia, i feudi avrebbero conservato più a lungo la loro natura primitiva in quello Stato»¹⁵⁵.

La dissociazione dei Franchi in due regni distinti coincise con la separazione dei Carolingi in due rami dinastici che si preservarono disgiunti per tutta la loro durata, fatta eccezione per la sporadica e brevissima reggenza unitaria esercitata dall'imperatore Carlo III il Grosso fra l'884 e l'887. In Francia, il dominio dei Carolingi si

¹⁵³ «Aggiungo che il regno di Germania non fu devastato, e, per così dire, annientato, come lo fu quello in Francia, da quel genere particolare di guerra mosso a quest'ultimo da Normanni e dai Saraceni» (*SL*, XXXI, 30, t. II, p. 439).

¹⁵⁴ *SL*, XXXI, 30, t. II, p. 439.

¹⁵⁵ *SL*, XXXI, 30, t. II, p. 439.

protrasse più a lungo di quanto avvenne in Germania e questa specifica divergenza assume una rilevanza ancor più accentuata se posta in relazione al differente decorso delle leggi civili. La trasformazione dei feudi in proprietà private fu decisiva nella sconfitta dei Carolingi di Francia e nel successivo avvicendamento della dinastia capetingia, viceversa, quando i Carolingi di Germania furono espropriati del trono e delle insegne imperiali, i feudatari tedeschi erano ancora estranei ad una trasmissione ereditaria totalmente autonoma. «L'Impero era stato perduto dalla dinastia di Carlo Magno nei tempi in cui l'eredità dei feudi non veniva ammessa che come condiscendenza»¹⁵⁶, ovvero in forme ancora parziali poiché delimitate dalle sudditanze della gerarchia vassallatica. Quando i Carolingi del ramo tedesco furono estromessi dal trono imperiale, i feudi e la corona di Germania erano ancora elettivi, «al contrario, quando la corona di Francia uscì dalla dinastia di Carlo Magno, i feudi erano effettivamente ereditari in quel regno, e la corona, come un grande feudo, era del pari ereditaria»¹⁵⁷.

I discendenti di Ludovico il Germanico governarono i territori teutonici fino al 911, anno in cui, con la morte di Ludovico IV, la linea dinastica dei Carolingi orientali si esaurì. I feudatari tedeschi, riuniti nella Dieta nazionale assegnarono la corona tedesca a Corrado I, duca di Franconia¹⁵⁸, e nel 919 designarono a succedergli Enrico I l'Uccellatore, duca di Sassonia e capostipite della dinastia ottoniana. La Dieta dei feudatari coadiuvò ininterrottamente i monarchi ottoniani dando il proprio assenso all'avvicinarsi delle successioni dinastiche, ma nel 1024, dopo il decesso di Enrico II, ultimo erede diretto del casato ottoniano, il trono di Germania passò alla dinastia salica, il cui fondatore, Corrado II, viene indicato da Montesquieu come il principale artefice del decentramento giuridico a cui incorsero i feudi tedeschi.

Fin da subito, la reggenza di Corrado II venne afflitta dalla fronda secessionista imbastita dell'alta nobiltà italiana. Per indebolire il fronte avversario, Corrado II sganciò i feudatari minori dalle strette dipendenze personalistiche che avvantaggiavano i vassalli di grado più

¹⁵⁶ *SL*, XXXI, 32, t. II, p. 441.

¹⁵⁷ *SL*, XXXI, 32, t. II, p. 441.

¹⁵⁸ «L'Impero che, a tutto pregiudizio del regno di Carlo il Calvo, era stato concesso ai bastardi di quello di Ludovico il Germanico, passò a una dinastia straniera con l'elezione di Corrado, duca di Franconia, nell'anno 912» (*SL*, XXXI, 31, t. II, pp. 439-440).

elevato. Nel 1037, mediante la *Constitutio de feudis*, il sovrano tedesco rese partecipi anche i feudatari minori del diritto a poter trasmettere in via ereditaria i propri benefici territoriali. La *Constitutio de feudis* trainò la definitiva realizzazione di quelle direttive ereditarie approvate a Quierzy e rimaste perlopiù inapplicate nei territori tedeschi. «È così che la legge di Corrado subì a poco a poco degli allargamenti»¹⁵⁹ che favorirono l'autonomia dei singoli vassalli a discapito del consueto verticismo feudale. Le nuove implicazioni dell'ereditarietà diradarono ulteriormente i contrappesi elettivi radicati nella prassi feudale tedesca. Le linee della discendenza ereditaria vennero allargate ammettendovi le rivendicazioni di altri consanguinei che potessero subentrare all'eventuale assenza o defezione dei discendenti diretti¹⁶⁰. Le correzioni apportate da Corrado II condussero la Germania verso tipologie civili paragonabili a quelle francesi¹⁶¹. In pochi decenni l'elettività dei feudi si smarrì completamente e già nel secolo immediatamente successivo, sotto il regno di Federico I d'Hohenstaufen, i documenti giuridici si mostravano derubricati di ogni cenno ad una prassi almeno parzialmente elettiva¹⁶².

In sintesi, la storia dei Franchi si biforcò in due distinti filoni che differirono non solo nella completa disgiunzione di due sovranità totalmente autonome, ma soprattutto nella specifica divaricazione del modello feudale. Tanto i Franchi occidentali quanto i Franchi orientali accolsero le attestazioni giuridiche dell'ereditarietà feudale, tuttavia, le conseguenze relative al perfezionamento del diritto civile si prolungarono raggiungendo esiti politici molto diversi. Il ritardo con cui i feudatari tedeschi incrociarono la piena autonomia garantita dalla trasmissione ereditaria, si riverberò nella sostanziale integrità della

¹⁵⁹ *SL*, XXXI, 30, t. II, p. 438.

¹⁶⁰ «È detto, nei libri dei Feudi, che, quando l'imperatore Corrado partì per Roma, i fedeli che erano al suo servizio gli chiesero di fare una legge perché i feudi che passavano ai figli potessero passare anche ai nipoti, e che potesse succedere al feudo del padre colui al quale era morto il fratello senza eredi legittimi: la richiesta fu soddisfatta» (*SL*, XXXI, 30, t. II, p. 438).

¹⁶¹ «Quando l'imperatore Corrado II cominciò a regnare, nel 1024, la situazione era ancora in Germania quale era già in Francia sotto il regno di Carlo il Calvo, che morì nell'877» (*SL*, XXXI, 30, t. II, p. 438).

¹⁶² «Questo diritto di elezione, nella persona del signore, non sussisteva al tempo degli autori del libro dei Feudi, vale a dire sotto il regno dell'imperatore Federico I» (*SL*, XXXI, 29, t. II, p. 437).

gerarchia vassallatica, la cui permanenza, a sua volta, compromise irrimediabilmente l'eventuale passaggio ad una monarchia ereditaria. In Francia, l'affermarsi delle leggi civili e la conseguente riforma dell'ordine feudale favorirono l'ascesa politica dei Capetingi, ma in Germania le medesime condizioni, slanciate dalla *Constitutio de feudis*, agevolarono esclusivamente un'accentuata devoluzione politica. Presso i Franchi orientali, nessuna dinastia riuscì a sfruttare queste dinamiche a proprio vantaggio e così l'elettività del potere monarchico si cristallizzò in una stasi istituzionale compatibile con le larghissime prerogative di cui fruivano i feudatari più potenti.

Economia politica dello spettacolo nella *Lettre à d'Alembert*

di Jean-Patrice Courtois*
(Università di Paris 7 - Denis Diderot)

In his answer to d'Alembert's article on Geneva published in the Encyclopédie, Rousseau discusses the traditional platonic problem of mimesis and moral justification of dramatic performances in order to reject the project of establishing a theatre in the small Swiss republic. In this paper, the author shows how strictly this problem was connected to a political one according to Rousseau's way of thinking: in a democratic nation, citizens' good morals must be preserved from the corruptive power of theatre in so far as it implies the introduction of idleness, bad emulation, and a liking for ostentation. Finally, the author stresses the fundamental importance Rousseau attaches, on the contrary, to civic feasts for maintenance of public good morals.

Keywords: Rousseau, Lettre à d'Alembert, theatre, mimesis, civic feast.

Se la *Lettre à d'Alembert* può essere interpretata come una straordinaria prova di retorica organizzata attorno a una tesi centrale: «siccome il teatro non è riformabile, è fuori questione introdurlo a Ginevra», bisogna nondimeno ammettere che questa tesi ha la forza devastante che le viene solitamente riconosciuta proprio perché essa si pone al punto di congiunzione di tre questioni: la questione dei destinatari¹, la questione della poetica teatrale in senso lato² e la questione del politico attraverso

* Il presente articolo, apparso in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau» (t. XLVI, 2005), riprende e sviluppa una conferenza tenuta il 31 gennaio 2000 a Ginevra nel quadro del Séminaire Rousseau su invito di Alain Grosrichard. Che siano, qui, ringraziati per le loro osservazioni e consigli Bronislaw Baczko, Jacques Berchtold, Alain Grosrichard, Michel Porret, Yannick Séité e Jean Starobinski. La traduzione italiana è di Riccardo Campi.

¹ Cfr. J. Rousset, *Les destinataires superposés de la Lettre à d'Alembert*, in *Le Lecteur intime. De Balzac au journal*, Paris, Corti, 1986, pp. 113-123.

² Cfr. J. Goldzink, *Les Lumières et l'idée du comique*, Ens Fontenay/Saint-Cloud, Hors Collection, dicembre 1992, in particolare *Rousseau. Un balcon à Genève, ou le*

la questione della festa civica, ossia del corretto rapporto che è possibile instaurare tra lo spettacolo e i buoni costumi³. Queste tre questioni ritornano ovunque nel testo di Rousseau, benché con diversa intensità, e dunque non coincidono con i tre movimenti in cui, per comune consenso, si suole dividere la *Lettre*: «il teatro come rappresentazione di opere drammatiche, il teatro come istituzione [e] il teatro e Ginevra»⁴. Abbiamo, dunque, tre movimenti e tre questioni. Finora queste tre questioni sono state però pensate per lo più separatamente, insistendo più sull'una che sull'altra o sulle altre – oppure, come fa Jean Goldzink, collegandone solo due tra loro, il teatro e la politica, aggiungendo, per la verità, Bossuet e Diderot⁵. Mi pare, al contrario, che la folgorante efficacia della sorda e profonda retorica che struttura la *Lettre* dipende dal fatto che l'intima correlazione di queste tre questioni rende come invisibile l'articolazione che le collega, e fluidi i paradossi tra loro connessi (a voler leggere attentamente) del tipo di quello freudiano del «paiolo bucato»⁶. Rousseau vuole decidere la questione a partire dal teatro, siccome «tutto è ancora problematico a proposito dei veri effetti

rire sous contrat social, pp. 53-79, e *passim* per quanto riguarda il confronto con Diderot a proposito del teatro.

³ Più che la questione del «potere delle leggi sui costumi» che Florent Guénard assume come questione centrale della *Lettre* nel suo saggio *Rousseau et d'Alembert: le théâtre, les lois, les mœurs*, «Corpus», 38 (2000), *D'Alembert*, pp. 133-155, saggio che ha il grande merito di sviluppare la dimensione politica di questo argomento e di analizzare le posizioni di Rousseau e di D'Alembert attraverso le reciproche differenze riprendendo il problema della «civiltà» al punto in cui Victor Goldschmidt l'aveva lasciato in *Le problème de la civilisation chez Rousseau (et la réponse de d'Alembert au Discours sur les sciences et les arts)*, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise européenne de la conscience*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 269-316, saggio ripreso in *Écrits*, t. II, *Études de philosophie moderne*, 1984, pp. 81-128.

⁴ Jean Goldzink, *Les Lumières et l'idée du comique*, cit., p. 57, piuttosto che i titoli più vaghi di Florent Guénard, per la quale non costituisce il tema principale, e che parla di «assi argomentativi», ossia «la questione dello spettacolo, [...] il mestiere di attore, [...] la particolare situazione di Ginevra» (ivi, p. 138). Ma la questione dello spettacolo costituisce, da un capo all'altro, l'argomento della *Lettre*.

⁵ Rammentiamo che la tesi di Jean Goldzink sostiene che Rousseau eclissi tanto il proprio rivale, Bossuet, riprendendo l'argomentazione teologica cristiana tradizionale, quanto il proprio avversario, Diderot, col quale aveva litigato e che, primo e unico, aveva risposto alle tesi cristiane collegando «due discorsi profondamente divisi: il discorso morale sull'utilità del teatro [...] e il discorso della poetica», *Les Lumières et l'idée du comique*, cit., p. 55.

⁶ Per un orientamento e un'analisi di alcuni di questi paradossi, cfr. J. Goldzink, *Les Lumières et l'idée du comique*, cit.

del Teatro»⁷, per cui si scontra con le tesi di Diderot negli *Entretiens* del 1757-58. E la tesi centrale di Rousseau suona allora così: è soltanto quando si conoscono i *veri effetti* che si può decidere, è soltanto perché si sa che il teatro può riformare (gli spettatori, i costumi) che è possibile sapere se si può riformare il teatro. E Rousseau vuole decidere perché per lui non si tratta più, in questo caso, «di vane chiacchiere di Filosofia», ma «di una verità pratica importante per un intero popolo»⁸. Cogliere i «veri effetti del Teatro» in vista di una «verità pratica» destinata alla popolazione di Ginevra: le tre questioni del testo della *Lettre* si trovano dunque strette tra un accento teorico posto sulla natura del teatro (ricerca dei veri effetti) e un accento teorico e pratico posto sullo stato della popolazione di Ginevra (a che punto sono i suoi costumi). Ma dalla discordanza tra questi due accenti deve nascere una verità *pratica*. Qui risiede il vero oggetto della *Lettre*, la quale, in un linguaggio e in una prospettiva di pensiero derivati da Montesquieu, pone la questione del *rapporto* tra la natura del teatro e i costumi⁹. L'articolazione dell'accento teorico e dell'accento pratico presuppone, e questo sarà il punto di partenza della mia tesi, il dispiegarsi di tre *mimesis* collegate tra loro per pensare il teatro, o, se si vuole, presuppone che il teatro sia triplicemente mimetico¹⁰. Correlativamente, è a partire da questa triplice *mimesis* che è possibile descrivere il sistema di Rousseau nella *Lettre* dal punto di vista dell'articolazione interna delle tre questioni, articolazione che rivela allora come sia in gioco un'economia politica dello spettacolo.

⁷ *Lettre à D'Alembert*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque de la Pléiade"), t. V, *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, a cura di J. Rousset, 1995, p. 15, d'ora innanzi OC V. [Tutte le traduzioni sono di Riccardo Campi.] Il tema di Rousseau è proprio quello dei *veri effetti del Teatro*, espressione che si ritrova a proposito del *Misanthrope* il quale, del teatro, «ci permette di meglio giudicare i suoi veri effetti» (OC V, p. 33).

⁸ OC V, *Préface*, p. 6.

⁹ «Chiedersi se gli Spettacoli siano buoni o cattivi in se stessi significa porsi una domanda troppo vaga; significa esaminare un rapporto prima di averne fissato i termini» (OC V, p. 16).

¹⁰ Segnaliamo da subito che questa triplice *mimesis* non ha niente a che vedere con la triplice *mimesis* del racconto secondo Paul Ricœur in *Temps et récit*, vol. I, Paris, Seuil, 1983.

La triplice mimesis

Il teatro è dunque tre volte mimetico, ma tre volte in un senso diverso.

1) In primo luogo, il teatro si basa sulla *mimesis* aristotelica per cui il teatro sarebbe la rappresentazione di azioni e di caratteri, dove il carattere si sviluppa attorno a una passione dominante¹¹. Aristotele è presente al pensiero di tutti, le poetiche dei riformatori classici del teatro francese si fondano su di lui e Rousseau vi allude direttamente almeno un paio di volte¹². Si tratta di una *mimesis* in grado di abbracciare descrittivamente la “Scena francese” nel suo insieme, e più ancora: «la Scena, in generale, è un quadro delle passioni umane, il cui originale si trova in tutti i cuori»¹³. Rousseau vi insiste poco, ma essa è perfettamente presente nel funzionamento della *Lettre*. L’insormontabile difficoltà a rappresentare la virtù a teatro – la virtù non è una passione – e il progressivo costituirsi di un paradigma contraddittorio tipico di Rousseau – attore/oratore/cittadino¹⁴ – dimostrano l’efficacia di questa prima *mimesis*: si tratta, in effetti, di sapere di quale rappresentazione delle passioni sia capace o incapace ognuna di queste istanze. Propongo di chiamarla *mimesis dell’apparente*.

2) Ma Rousseau aggiunge anche una restrizione per quanto riguarda il campo delle passioni che si possono presentare al pubblico: «se il Pittore non si curasse di attenuare queste Passioni, gli Spettatori ne sarebbero in breve disgustati e non vorrebbero più vedersi sotto un aspetto che li renda spregevoli a loro stessi»¹⁵. È necessario poter «por-si al posto» per riprendere l’espressione impiegata un po’ più avanti da Rousseau, quando afferma che «non ci si potrebbe mettere al posto di

¹¹ Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Pesce, Milano, Rusconi, 1981, capp. 2 e 6.

¹² *OC V*, p. 19 e 25.

¹³ *OC V*, p. 17.

¹⁴ Cfr. *OC V*, p. 74. Non è possibile, qui, sviluppare questo punto, ma, a proposito di una certa «congiuntura teorica [...] degli anni 1660 e 1670, costituita dall’incontro tra la retorica e le tesi della filosofia cartesiana e della sovrapposizione tra le riflessioni sull’arte oratoria e sull’arte drammatica» si può leggere Cécilia Gallotti, *Le voile d’honnêteté et la contagion des passions. Sur la moralité du théâtre au XVII^{ème} siècle*, «Terrains», *Les émotions*, 22, marzo 1994, pp. 51-68, qui p. 59. Ci volle il cittadino di Ginevra, di una repubblica protestante, per modificare il precedente paradigma attore/oratore con l’aggiunta della dimensione politica rappresentata dal cittadino.

¹⁵ *OC V*, p. 17.

persone che non ci somigliano affatto»¹⁶. Questa seconda *mimesis* riguarda la natura delle passioni rappresentate, caratterizzandole in relazione allo spettatore. Nessuna caratterizzazione di questa o quella passione – d'altronde, «tutte le passioni sono sorelle» e «una sola basta a suscitare mille»¹⁷ – in quanto Rousseau lavora invertendo il principio dei moralisti (di La Rochefoucauld, per esempio) secondo cui tutte le passioni sarebbero riconducibili al solo amor proprio in un'analitica centripeta. Invertendo il principio dei moralisti ma senza rovesciarlo, Rousseau rivela un'organizzazione centrifuga attraverso il moltiplicarsi delle passioni. Si tratta di portare sulla scena solamente passioni che somigliano a noi, all'Autore stesso, il quale non sceglie «le passioni che vuol farci amare» ma è «costretto a scegliere quelle che amiamo» (*ibid.*). La *mimesis* aristotelica è surdeterminata da questo secondo aspetto, che propongo di chiamare *mimesis del somigliante*. Essa lo è in due modi: 1) dall'interesse prodotto sulla Scena, interesse legato al ritorno del medesimo nella passione e dunque del carattere stereotipato – pertanto «a Londra, un Dramma interessa suscitando l'odio per i Francesi»¹⁸; 2) attraverso il rafforzamento del «carattere nazionale», e delle «inclinazioni naturali» e la «nuova energia [data] a tutte le passioni»¹⁹. Questa legge ferrea che vuole che il pubblico non s'interessi a ciò che non gli somiglia²⁰, fa del somigliante la passione adatta a conformare il teatro all'opinione pubblica, poiché il teatro non detta legge al pubblico, ma deriva la propria legge da lui²¹. Il teatro è un circuito speculare che va dall'apparente al somigliante.

Questa doppia *mimesis* è il dispositivo stesso che permette di comprendere l'analisi del *Misanthrope* e la critica di Molière che, in ultima istanza, è in gioco. Si noterà che la “scena” francese è incorniciata dal *Misanthrope*, da un lato, e da *Bérénice*, dall'altro. Questa duplice

¹⁶ OC V, p. 18. Si veda naturalmente il bel saggio di Jean Starobinski *Se mettre à la place*, in *L'Œil vivant* (1961), Paris, Gallimard, TEL, 1999, pp. 93-128 [il saggio non è incluso nella silloge in italiano *L'occhio vivente*, Torino, Einaudi, 1975].

¹⁷ OC V, p. 20.

¹⁸ OC V, p. 20.

¹⁹ OC V, p. 19.

²⁰ Il cuore non «s'interessa a quelle [passioni] che gli sono estranee, né a quelle che non ama vedere negli altri, benché ne vada lui stesso soggetto» (OC V, p. 107).

²¹ «Le leggi, le cui costrizioni costituiscono un benché minimo fastidio, invece di un divertimento, non hanno alcun accesso a teatro. L'opinione pubblica non dipende da esse, poiché il teatro non detta legge al pubblico, bensì la riceve da esso» (OC V, p. 21).

scelta non è affatto casuale. Due opere, una commedia e una tragedia, che permettono letteralmente di “chiudere” la scena francese: si tratta di due “favole” molto difficili da riassumere, teatro di conversazione più che d'intrigo. Inoltre, queste due opere, trasformate in modelli sperimentali da Rousseau, si situano sulla scala del vizio e della virtù in due posizioni diverse, quella del più basso tasso di vizio rappresentato (*Bérénice*) e quello del più alto tasso di virtù rappresentato (*Le Misanthrope*). È il livello massimale che permette di osservare sperimentalmente se il teatro può diffondere la virtù. E ciò, tanto più che il *Misanthrope* è la commedia modello nel XVIII secolo, l'opera unanimemente ammirata e celebrata, il «capolavoro del comico alto», come diceva Voltaire²². Il modello sperimentale è un modello empirico perfetto: se è possibile contestare il *Misanthrope*, allora si contesta tutta la commedia e questo agli occhi di tutti (e di tutti i destinatari della *Lettre*), poiché è la più “virtuosa” delle commedie, tanto per quel che riguarda la quantità di virtù che essa rappresenta in Alceste quanto per la perfezione della commedia stessa.

Ripercorriamo le difficoltà. Molière mette in scena la virtù, un «autentico uomo per bene», e non un vero misantropo che odia gli uomini (contro-esempio, *La Vie est un songe*) e tuttavia Alceste è un «personaggio ridicolo»²³. Alceste «piace» e «interessa», perché non è un vero malvagio, ma gli spettatori «non vorrebbero, in verità, somigliare a lui», tanto la rettitudine «è sgradevole»²⁴. Tutto è detto: il carattere di Alceste non può costituire l'oggetto di una completa *mimesis* dell'apparente, perché la *mimesis* del somigliante esige il ridicolo, ossia lo scarto necessario tra l'apparente e lo spettatore, affinché questo vi faccia scivolare ciò che somiglia a lui. In questo senso, l'aneddoto secondo cui alla prima dell'opera gli spettatori applaudirono il sonetto di Oronte prima di sentire ciò che stava per dire Alceste, confermerebbe (forse senza che Rousseau ne fosse a conoscenza: ma c'è da dubitarne) il suo dispositivo per cui la *mimesis* del somigliante viene sempre e ne-

²² Voltaire, *Vie de Molière, avec de petits sommaires de ses pièces* (1739), cit. in J. Mallinson, *Vision comique, voix morale: la réception du Misanthrope au XVIII^{ème} siècle*, «Littératures classiques», 27 (1996), pp. 367-377, qui p. 367.

²³ OC V, p. 34.

²⁴ OC V, p. 35. Per una riabilitazione di Alceste ne *La Nouvelle Héloïse*, cfr. J. Burchtold, *La tentation du désert dans La Nouvelle Héloïse*, «Revue des Sciences Humaines», 258, aprile-giugno 2000, pp. 207-231, in particolare il paragrafo intitolato *Paris «désert du monde»: la réhabilitation d'Alceste*, pp. 214-219.

cessariamente a corrodere la *mimesis* dell'apparente²⁵. Per questo il teatro, non può comportare una conoscenza vera dei caratteri e dei costumi: esso, infatti, non può realizzare una vera *mimesis* dell'apparente in quanto tale. Pertanto Rousseau, che non dubita dell'onestà di Molière, mostra un Molière spinto all'errore, errore in certo qual modo necessario e leggibile nell'articolazione delle due *mimesis*. La regola ideale – si tratta infatti, in questo caso, dell'enunciazione di una regola: «Il carattere del Misanthropo non è a disposizione del Poeta; esso è determinato dalla natura della sua passione dominante»²⁶ – permette a Rousseau di risalire alla descrizione dell'errore necessario di Molière, il quale consiste nel mostrare Alceste che va in collera a causa di un «interesse troppo vivo», mentre dovrebbe farlo (in effetti, egli può andare in collera, è un uomo pure lui, nutre delle passioni, un malvagio può farlo arrabbiare) solo in generale, soltanto per un interesse generale per l'umanità. Così Molière non attribuisce questo carattere all'uomo, bensì all'«uomo di mondo», ossia introduce la *mimesis* del somigliante nel cuore della *mimesis* dell'apparente, così degrada il carattere, facendo «ridere la platea», secondo l'espressione di Rousseau²⁷. Lo spettatore «si regola» su Oronte, e non su Alceste, benché preferisca Alceste, e anche la morale si regola sul «falso bene» dei valori dell'uomo di mondo, per il quale il compromesso è la norma²⁸.

²⁵ Cit. in J. Mallinson, *Vision comique, voix morale*, cit., p. 376.

²⁶ *OC V*, p. 36.

²⁷ È forse ciò di cui si ricorderà l'abate de La Porte, quando prenderà le difese di Molière, sostenendo che ha composto «un carattere unico che non fosse la rappresentazione del vero, ma quella del verosimile» (*École de littérature tirée de nos meilleurs écrivains*, Paris, Bahuty fils, 1764, t. I, pp. 299-300, cit. in A. Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. 1680-1814*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 520); tanto più che egli collaborò a un'edizione delle *Œuvres diverses* di Rousseau per l'editore Duchesne, proprietario del manoscritto dell'*Imitation théâtrale*, edizione in cui apparve per la prima volta quella che Rousseau stesso definisce «digressione» rispetto alla *Lettre*; cfr. su ciò *OC V*, *Notice bibliographique*, pp. 1831-1832.

²⁸ Falso bene «in quanto, con il più grande sollievo degli spettatori, esso li persuade che, per essere persone perbene, sia sufficiente non essere uno scellerato completo» (*OC V*, p. 42). Logica del tutto diversa da quella di Montesquieu: «Perché una religione si affermi, è necessaria una morale pura. Gli uomini, furfanti in dettaglio, sono in generale persone molto oneste; amano la morale; e se non stessi trattando un argomento così serio, direi che ciò si nota particolarmente bene a teatro: si è sicuri di piacere al popolo con i sentimenti che la morale ammette, e di scandalizzarlo con quelli che essa condanna», *De l'esprit des lois*, XXV, 2, a cura di R. Derathé, Paris, Garnier, 1973, t. II, p. 154 (d'ora innanzi, abbreviato *EL*).

E continuando a cercare per vedere se proprio non sia possibile rappresentare la virtù, si noti come Rousseau si precluda tutte le scappatoie. La virtù è triplicemente irrepresentabile: 1) essa non è una passione; 2) essa non è rappresentabile in azione (qui, risiedono tutte le difficoltà di Diderot): in Molière, le «persone perbene sono soltanto persone che parlano; i suoi viziosi sono persone che agiscono»²⁹; 3) e, infine, c'è una differenza nell'attitudine alla rappresentazione tra la malvagità e la virtù, nel senso in cui l'atto di «volgere in ridicolo» è una forma di rappresentazione dell'altro – “burlarsi di” significa rappresentare l'altro, mentre la bontà non rappresenta, essa ama, e quindi, a teatro, prevalgono la malvagità o il vizio, che sono già per essenza rappresentazione. La debolezza della virtù a teatro risiede nell'innata efficacia teatrale della malvagità, mentre la vera virtù riduce, sopprime le mediazioni contrapponendo due valori, uno dei quali deve naturalmente scomparire sotto l'effetto della distinzione del bene e del male radicati nello spettatore³⁰.

Questa duplice *mimesis* permette di comprendere la conseguenza clamorosa e ben nota della *Lettre*, ossia che a teatro non è possibile produrre alcuna catarsi³¹. O meglio, ne esiste una, ma è la catarsi del malvagio, una catarsi paradossale, carnevalesca, se così si può dire. Il malvagio ama il teatro in cui si ammette che venga mostrata la virtù, perché ne ricava un doppio beneficio: dalla propria malvagità e dalla virtù altrui. Egli approfitta della rappresentazione della virtù altrui a teatro senza doverla praticare lui stesso. Il teatro gli presenta dunque

²⁹ *OC V*, p. 32.

³⁰ «L'amore del bello è un sentimento naturale al cuore umano tanto quanto l'amore di sé; non nasce in esso da un modo di disporre le scene» (*OC V*, p. 22).

³¹ Rousseau lo dice esplicitamente: «purgare le passioni eccitandole [...] faccio fatica a capire bene questa regola» (*OC V*, p. 19). Jean Starobinski commenta questo passo in *L'Œil vivant*, cit., p. 113. In Aristotele, la catarsi non è affatto legata alla purificazione morale delle passioni (cfr. Aristotele, *La Poétique*, a cura di J. Lallot e R. Dupont-Roc, Paris, Seuil, 1980, pp. 188-193) e furono i teologi a introdurre questa problematica che qui Rousseau riprende. È così che Pierre Nicole, per esempio, contrappone alla risposta di Aristotele una risposta morale che proviene da Agostino secondo la quale il piacere provato in presenza di spettacoli dolorosi è una «perversione morale», che Arnauld d'Andilly traduceva con «una strana malattia dello spirito (*miserabilis insania*)», cit. da Laurent Thirouin nella sua edizione del *Traité de la comédie*, Paris, Champion, 1998, pp. 58-60 (nota 37). Delle tre interpretazioni della catarsi – medica secondo Ippocrate, morale-psicologica nel XVII secolo, ed estetica, secondo il possibile asse Aristotele, Goethe e Nietzsche, che qui non è possibile sviluppare – è quella estetica che sembra essere la più illuminante.

sulla scena esattamente la “scena” reale delle sue imprese di malvagio che osserva la virtù di cui approfitta e «da cui si astiene»³². Se si proietta questo paradigma sulla scena stessa, si ha l’attrice la quale, rientrando nei camerini, «abbandona [...] la morale del teatro come pure la propria dignità» e dimentica «le lezioni di virtù sulla Scena»³³ diventando così spettatrice del proprio ruolo. Il malvagio roussoviano non è la «grande anima» cartesiana che deve considerare la vita «come noi facciamo con le commedie»³⁴. Ciò dava luogo a una catarsi del tutto peculiare a Descartes, il quale mirava a far vedere le cose come a teatro per liberarsi «della credenza in un ordine naturale che pesa su di noi», commenta Pascal Dumont, che conclude: «Non si tratta più, come in Aristotele, di purificarci delle passioni per vivere serenamente le situazioni reali, bensì piuttosto di purificarci del reale per vivere più serenamente le nostre passioni. In questa purificazione di nuovo genere, lo spettacolo del mondo è come una scena di cui saremmo gli osservatori stranieri venuti a provare sensazioni forti»³⁵. In Descartes, si tratta proprio di regolare le proprie passioni vivendole a livello dell’osservazione dei loro effetti (il reale ricondotto a una scena). In Rousseau, invece, per il malvagio, si tratta di godere delle proprie passioni contemplando sulla scena il medesimo in relazione alla stessa malvagità: ossia del malvagio dispensato della virtù che gode nel vedere che otterrà i benefici di tutti quelli che la praticano (la scena ricondotta al reale).

Ma tutto si complica ulteriormente, se si considera che la catarsi del malvagio è quella di ogni spettatore, né più né meno, e al di qua di ogni distinzione tra buoni e cattivi. Rousseau lo dice chiaramente: «Il cuore dell’uomo è sempre retto per tutto ciò che non lo riguarda personalmente. Nelle liti in cui siamo semplicemente Spettatori, prendiamo immediatamente le parti della giustizia, e non c’è atto malvagio che non ci procuri una viva indignazione, fintanto che a noi non viene alcun profitto»³⁶. Il malvagio è uno Spettatore ordinario, se è soltanto uno

³² OC V, p. 23.

³³ OC V, p. 83.

³⁴ Descartes, lettera a Elisabetta, 18 maggio 1645, cit. in P. Dumont, *Descartes et l’esthétique. L’art d’émerveiller*, Paris, Puf, 1997, p. 152. Qui contesto solo la lettura data della catarsi aristotelica come purificatrice delle passioni, cosa che nulla nel testo può lasciar pensare. Che tale sia la lettura che i teorici classici davano di Aristotele è un’altra faccenda.

³⁵ P. Dumont, *op. cit.*, p. 152; si veda l’intera analisi, pp. 152-153.

³⁶ OC V, p. 22.

Spettatore ordinario. E per comprendere quello che collega lo Spettatore ordinario, ossia quello che approva la giustizia fintanto che il suo interesse non è messo in gioco, bisogna rileggere la famosa Nota XV del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, che distingue l'«Amor di sé» dall'«Amor proprio». Rousseau scrive: «nel vero stato di natura, l'Amor proprio non esiste, perché, siccome ogni uomo in particolare considera se stesso come l'unico Spettatore che l'osservi, come l'unico essere nell'universo che nutra interesse per lui [...], non è possibile che un sentimento che ha origine dei confronti [...] possa nascere nel suo animo»³⁷. Nello stato di natura, l'amor di sé è quello che chiamerei una *riflessione senza inflessione*, ma anche una «auto-affezione immaginariamente primaria», come suggerisce Gisèle Berkman³⁸. Lo Spettatore ordinario, pieno di amor proprio, produce un succedaneo di questa primaria auto-affezione, un amore di sé fittizio tramite lo spettacolo della giustizia ch'egli *riflette* in sé senza deformazioni, a condizione che il suo interesse non entri in gioco. Il malvagio fa ancor di più, per così dire. Comportandosi come tutti gli altri (catarsi teatrale), chi non è affatto come tutti gli altri produce un'imitazione del bene che gli procura i benefici dell'illusione del bene. Costui, allora, in questo spettacolo della virtù trova il modo di «dare più importanza a sé di chiunque altro», secondo le parole della Nota XV, beneficiando delle lezioni di virtù che non mette in pratica. Il paradosso del «paiolo» della catarsi si può allora formulare: non c'è catarsi, e se c'è, allora, lungi dall'indurre lo spettatore a correggere i propri costumi e ad amare la virtù, essa permette, al contrario, al malvagio di non correggere i propri e a far finta agli occhi degli altri di amare la virtù.

Si può rovesciare l'esperimento ripensando all'episodio di Manilio tratto da Plutarco: ancora una volta, il metodo consiste nel porsi alle due estremità del problema per impedire ogni scappatoia. Questa volta lo spettacolo è quello di un casto bacio al Senato tra sposi sotto gli occhi della loro figlia, il quale potrebbe giustificare lo spettacolo delle «passioni legittime» a teatro. «Passioni legittime» è l'espressione

³⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Nota XV, OC III, p. 219.

³⁸ G. Berkman, *D'Émile aux Solitaires: la mise en roman des passions ou le cercle brisé*, in *De Rabelais à Sade. L'Analyse des passions dans le roman de l'âge classique*, a cura di C. Duflo e L. Ruiz, Saint-Étienne, Presses de l'Université de Saint-Étienne, 2004, pp. 71-81, qui p. 72. Si veda altresì l'analisi di questa nota XV fatta da Philippe Lacoue-Labarthe in *Poétique de l'histoire*, Paris, Galilée, 2002, e la discussione che con lui intavola Gisèle Berkman, p. 72 (nota 6).

di Nicole nel suo *Traité de la Comédie*³⁹, e la conclusione di Rousseau è la stessa di Nicole: benché legittime, le passioni devono essere bandite dalla rappresentazione. Tuttavia, il bacio è casto, il corpo vi partecipa e ci si trovava in Senato: nondimeno il bacio puro della madre avrebbe potuto produrre l'impurità nella figlia, nondimeno il corpo vi partecipa e ci si trovava non tanto in Senato, da cui Manilio venne cacciato per questo, quanto piuttosto in presenza dello spettacolo di «vive immagini», per quanto fossero quelle di una «innocente tenerezza»⁴⁰. Il fatto è che l'immagine s'imprime nella memoria e la «circostanze svaniscono dalla memoria» (*ibid.*), e finisce per «far amare» la passione dell'amore, per riprendere la parole di Nicole, e ciò indipendentemente dall'immagine primitiva, per parlare il linguaggio della memoria di Rousseau. Ma forse l'episodio di Manilio va ancora oltre. Esso mostra altresì come non riguardi solo i costumi o lo stato dei costumi: non c'è nulla di riprovevole in sé, nulla di disdicevole nei costumi di questi *Uomini illustri*. E secondo l'antropologia di Rousseau l'intelletto deve molto alle passioni – «È grazie alla loro attività che la nostra ragione si perfeziona; noi cerchiamo di conoscere solo perché desideriamo godere»⁴¹. Questo rende illusoria l'idea stessa di sopprimerle. È dunque l'immagine, la sostanza stessa della *mimesis* che, per Rousseau, è portatrice di negatività. Nel linguaggio della duplice *mimesis*, questo è visibile benché si possa aver l'impressione che nel bacio di Manilio ci sia soltanto la pura e semplice *mimesis* dell'apparente, in quanto esso è davvero casto e Rousseau stesso non ne dubita. La *mimesis* del somigliante, tuttavia, è presente, nel cuore della prima, in un certo senso come virtualità, quando la figlia di Manilio riattiva successivamente questo bacio senza le circostanze dell'immagine primitiva. Fine provvisoria del «paiolo»: anche quando la *mimesis* del somigliante non è presente, essa lo è potenzialmente nella memoria che ha ricevuto l'impressione dall'immagine⁴².

³⁹ P. Nicole, *Traité de la Comédie*, ed. cit., p. 40.

⁴⁰ *OC V*, p. 48.

⁴¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC III*, p. 143.

⁴² Si veda l'importanza della nozione d'*impressione* che in Nicole «compare 19 volte nel *Traité*», secondo Laurent Thirouin, in P. Nicole, *op. cit.*, p. 36 (nota 9). A proposito delle «passioni legittime», Rousseau si chiede: «ne consegue che le impressioni sono per questo più deboli, che i loro effetti sono meno pericolosi?» (*OC V*, p. 48). Quanto alle difficoltà di Nicole con quella che chiamo *mimesis del somigliante*, cfr. *ibid.*, p. 68 (nota 48). Anche Tertulliano nel suo *De Spectaculis*, osserva a proposito di coloro che assistono allo spettacolo: «Non basta non commettere errori: bisogna pure

3) Rousseau non si limita a ciò e una terza *mimesis* impedisce un'eventuale funzione correttiva, o piuttosto un'eventuale innocuità pratica del teatro. All'inizio dell'"utopia" dei Montagnon, ma dopo aver mostrato gli effetti distruttivi di un'eventuale introduzione del teatro tra le montagne isolate di Neuchâtel, si trova, sintetizzata in un'unica formula, la pluralità negativa degli effetti del teatro: «in che modo una popolazione agiata, ma che deve il proprio benessere alla propria industriosità, si rovina non appena vuole brillare»⁴³. L'effetto terminale del teatro, per così dire, è questo. *Mimesis* platonica, *mimesis delle false apparenze*, come la si potrebbe chiamare. Una *mimesis* della copia. È nota l'importanza attribuita alla lettura di Platone da Rousseau, il cui testo *De l'imitation théâtrale*, presentato da Rousseau stesso come «una specie di estratto di diversi passi in cui Platone tratta dell'imitazione teatrale», ha nondimeno la rilevanza di un lavoro rigoroso compiuto "in vista" della *Lettre à d'Alembert*⁴⁴. Il teatro è altresì il potere dell'immagine. E il terzo grado, la copia della copia, è proprio quello dell'efficacia corruttrice secondo la proporzione massimale: «Il vizio non s'insinua ferendo l'onestà, ma assumendone l'immagine»⁴⁵. Modello platonico, già abbozzato nella rappresentazione della *mimesis* aristotelica, in cui il modello delle passioni che attivano i caratteri ha nei cuori il proprio *originale*, ma doppiamente spostato.

Una prima volta, nel senso che l'*originale* delle passioni nei cuori è un originale diverso dall'*eidos* platonico in quanto esso, invece, è accessibile alla storia e alle modificazioni della diversità – «così quand'anche fosse vero che gli spettacoli non sono cattivi in se stessi,

non frequentare coloro che continuano a commetterne», *Les Spectacles*, XV, 8, a cura di M. Turcan, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 231. È interessante notare che una traduzione ottocentesca, di M. de Genoude, introduce, allontanandosi dalla lettera del testo, la questione della somiglianza che in parte esso comporta: «si condanna se stessi sedendosi tra coloro di cui ci si dichiara nemici non volendo somigliare loro. Quanto a noi, non ci basta non fare nulla di simile: bisogna evitare la somiglianza con coloro che lo fanno», *Contre les spectacles*, XV, 8, in *Œuvres de Tertullien*, Paris, Louis Vivès, 1852², t. II, p. 408. La diversa traduzione rivela forse la lettura di Rousseau da parte del traduttore?

⁴³ OC V, p. 59.

⁴⁴ *De l'imitation théâtrale*, *Avertissement*, in OC V, p. 1195. Vi si trovano esposti i tre gradi dell'immagine relativamente all'«idea originaria» (cfr. p. 1197).

⁴⁵ OC V, p. 113, dove si può osservare lo spostamento di quello che Laurent Thirouin chiama «il paradosso di Sénault», secondo cui «quanto più una persona si comporta moralmente, tanto più la sua approvazione del teatro è pernicioso», P. Nicole, *Traité de la comédie*, ed. cit., p. 52 (nota 31).

bisognerebbe comunque indagare se non lo diventerebbero per il popolo cui sono destinati» (*ibid.*). Una seconda volta, nel senso che questo terzo livello di efficacia della *mimesis* comporta che il teatro prende il posto del lavoro, lo sostituisce, mentre il divertimento prende il posto dell'attività produttiva⁴⁶. Rousseau non s'inscrive nella problematica cristiana, per la quale la domanda è se il divertimento sia legittimo o meno, autorizzato dal riposo del corpo e dello spirito, e se quello del teatro sia «innocente» (come Pierre Nicole, per esempio), ma in relazione al lavoro⁴⁷. Più precisamente, Rousseau mostra che qualcosa del teatro, dello spettacolo offerto a teatro, prende il posto del vincolo sociale tra i Montagnon. La riproduzione del vincolo sociale tra Montagnon è il lavoro stesso e, più ancora, esso risiede nel fatto che gli uni e gli altri *si vedono* lavorare – il lavoro come unico spettacolo. Pertanto il problema non può essere soltanto quello di controllare la moralità dei costumi degli attori, come voleva d'Alembert, il quale pensava così di riconciliare Repubblica e Arti, rudezza di costumi e finezza di gusto, «spettacoli e costumi! – rincarava Rousseau rispetto a d'Alembert, aggiungendo – questo sarebbe uno Spettacolo da vedere, tanto più che sarebbe la prima volta»⁴⁸. La tesi centrale di Rousseau può pertanto essere reinterpretata così: siccome la riproduzione del vincolo sociale particolare dell'autonomia dei Montagnon è il lavoro stesso in quanto soddisfacimento dei bisogni e in quanto spettacolo connesso al lavoro stesso o alle conversazioni, allora l'introduzione del teatro comporta necessariamente la distruzione del legame sociale.

Questa triplice articolazione mimetica permette di comprendere il progetto di Rousseau nella *Lettre à d'Alembert*: pensare lo spettacolo nel cuore stesso dello spettacolo e assicurare il legame tra lo spettacolo costituito dal teatro e quell'altro tipo di spettacolo che sono i costumi, ovvero il legame sociale. È ciò che Saint-Preux scopre, per così dire, *a rovescio*, o piuttosto *al diritto*, ossia dalle montagne verso Parigi, nella

⁴⁶ Cfr. pp. 57-58.

⁴⁷ Sulla diversità delle posizioni di Nicole e san Tommaso circa la legittimità del divertimento, cfr. P. Nicole, *Traité de la comédie*, ed. cit., p. 86 (nota 74).

⁴⁸ *OC V*, p. 60; per quanto riguarda il rapporto con d'Alembert, cfr. F. Guénard, *Rousseau et d'Alembert*, cit., pp. 136-137, che, nel complesso, propone, a mio parere, una lettura troppo "d'alembertiana" di Rousseau facendo della questione della moralità degli attori la questione principale. Essa, in effetti, lo è in d'Alembert.

famosa «lettera sugli spettacoli»⁴⁹. Non è giocare con le parole parlare di “spettacolo” in entrambi i casi e, d'altronde, Rousseau lo scrive con S maiuscola sia quando usa il termine in senso generale (ciò che si offre alla vista, costumi o montagna abitata) che quando lo usa riferendolo al teatro⁵⁰. Il contributo di Rousseau al grande slittamento verso lo *spettacolare*, verso l'*opsis* tanto trascurata da Aristotele, nell'interesse rivolto al teatro nel XVIII secolo, assume, qui, una risonanza del tutto particolare in quanto riprende una parte del lessico di Montesquieu impiegandolo per un'analisi della funzione della *mimesis* nello spettacolo dei costumi e nei legami sociali. Ma se Rousseau può condurre un'analisi della funzione politica del teatro, dalla pratica interna della *mimesis* della scena francese fino alla riproduzione del vincolo sociale, il motivo è che questa triplice articolazione mimetica pare essere un effetto della sua antropologia nelle due sequenze principali che sono amor di sé/amor proprio e bisogni/passioni/intelletto. La forza del punto di vista di Rousseau consiste nel rendere plastiche la propria antropologia e la propria analitica specifica della *mimesis* in questa “comunicazione” (nel senso settecentesco) tra lo spettacolo mimetico del teatro (con vari livelli di *mimesis*: testo, scena, platea) e lo spettacolo dei costumi – «i modi di vivere che si vedranno rappresentati in esso e che ci s'affretterà a imitare», dice Rousseau a proposito del teatro se esso venisse introdotto a Ginevra⁵¹. I teologi del XVIII secolo, e in ogni caso Nicole, avevano colto l'aspetto globale della manifestazione teatrale – si rammenti che già Agostino, nelle *Confessioni*, criticava la *curiositas* quando questa consiste nel gusto per i «piccoli spettacoli», chiacchiere e micro-spettacoli casuali nei quali trionfano, al contempo, il caso e la chiacchiera⁵² –, ma la riducevano a un'incompatibilità con la devozione e la vita del vero cristiano. Il pensiero della *Lettre* eredita questo pensiero della globalità per il teatro, ma lo coniuga con l'antropologia del

⁴⁹ Cfr. *La Nouvelle Héloïse*, II, lettera 17, in *OC* II, pp. 245 ss. Benché la triplice *mimesis* non corrisponda ai tre gradi della copia platonica, si potrà valutare l'influenza platonica nel sistema di Rousseau dalla seguente osservazione di Saint-Preux sul «popolo imitatore» (p. 250): «Ora si copiano a teatro le conversazioni di un centinaio di case parigine» (p. 252).

⁵⁰ Per esempio, alle pp. 59 e 60.

⁵¹ *OC* V, p. 101.

⁵² Cfr. M. Tasinato, *La curiosità. Apuleio e Agostino*, Milano-Trento, Luni, 2000, pp. 28-29.

secondo *Discours*, come la *mimesis* concerne tanto l'attore quanto l'oratore, e perfino il cittadino e il dispositivo repubblicano ginevrino.

Donde la relazione teatro/spettacolo/costumi che deve essere riferita alla diversità dei popoli e dei costumi: 1) il teatro è lo spettacolo della Scena; 2) i costumi sono lo spettacolo di «tutti i tipi di vincoli che possono unire gl'individui»⁵³. Il teatro e i costumi “comunicano” grazie allo spettacolo e le due forme di spettacolo “comunicano” grazie alla *mimesis* rivolta al somigliante (l'imitazione attraverso l'opinione che regna sui costumi come su ciò che si può vedere sulla scena). La risposta di Rousseau è dunque chiara: 1) quando i due spettacoli già si somigliano, possono coesistere e comunicarsi la propria somiglianza (presenza del teatro accettabile o “indifferente”); 2) quando le due forme di spettacolo non si somigliano, bisogna evitare che possano farlo (niente teatro a Ginevra). Lo spettacolo dei costumi, in quanto implica il vincolo sociale, non può essere sottoposto a ciò che, in un altro tipo di spettacoli, ne farebbe vietare la riproduzione.

Il clinamen del teatro

L'introduzione del teatro presso i Montagnon non vuole essere un'applicazione di ciò che è stato appena detto sull'analitica della *mimesis*. Ciò che ha luogo, anzi, è l'inverso e, sul piano del metodo, l'esempio dei Montagnon si rivela a sua volta come un paradigma che può prestarsi a delle “applicazioni”⁵⁴. Esso ha dunque una funzione completamente diversa, esso non “ripete” nulla, ma, al contrario, ritorna alle originarie condizioni dell'introduzione del teatro nel paese. Non condizioni definite da «ragionamenti ipotetici e condizionali» e che esigono di «escludere tutti i fatti», come nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*⁵⁵, bensì condizioni empiriche degli effetti dell'introduzione di un teatro descritti perfettamente dai cinque «pregiudizi» economici (svogliatezza nel lavoro, aumento delle spese, diminuzione del com-

⁵³ *OC V*, p. 99.

⁵⁴ «Cambiate alcune circostanze, e ritroverete altrove altri *Montagnon*; e *mutatis mutandis*, l'esempio ha la propria applicazione» (*OC V*, p. 59). Sull'“episodio dei Montagnons, cfr. pp. 55-59. Jean Rousset osserva in nota che ovviamente la prima applicazione è Ginevra.

⁵⁵ *OC III*, pp. 134-135.

mercio, imposizione di tasse e introduzione del lusso⁵⁶). Le analisi del tipo di spettacolo delle passioni contenuto nelle presentazioni della Scena restano a maggior ragione valide, ma, qui, l'esempio dei Montagnon "regredisce" nell'analisi alle condizioni materiali del teatro: luogo, manutenzione delle vie d'accesso, compagnia di attori, produzione di beni, spese. Rousseau prende dunque, nel quadro di un ragionamento virtuale e non ipotetico, il termine "introduzione" con le sue conseguenze più strettamente economiche, in senso proprio.

Ma di quale "economia" si tratta? Dell'economia della produzione dei beni, delle spese e delle imposte, ovviamente, ma non solo. Rousseau la collega con estrema precisione all'economia dei costumi. Fin dal confronto capitale/piccola città, l'antropologia economia entra in gioco. Nelle piccole città c'è meno attività «perché le passioni sono meno forti e i bisogni meno pressanti», e le invenzioni utili, la pazienza, l'«industriosità inventiva» più presenti?⁵⁷ È riconoscibile il modello autarchico del circolo chiuso di produzione e soddisfazione dei bisogni che viene contrapposto alla moderna divisione del lavoro rifiutata da Rousseau⁵⁸. È un'autarchia economica basata sull'artigianato come produzione e su conoscenze intellettuali condivise, e un'autarchia dei costumi basata sull'artigianato come invenzione (le pratiche musicali, uno dei «loro divertimenti più frequenti»⁵⁹). Uguaglianza nel bisogno e assenza di eccessivo bisogno dell'altro, o piuttosto bisogno dell'altro esattamente definito dalla necessità autarchica limitata alla famiglia.

È dunque un certo stato dei costumi e delle passioni che, qui, costituisce la controparte dell'autarchia economica. Ma che cosa significa autarchia dei costumi? In che modo, nell'ordine dei costumi, la scarsa quantità dei bisogni determina una simile stabilità dell'ordine passionale connesso a questo basso regime delle passioni? Bisognerà riprendere la Nota XV del *Discours* per leggere antropologicamente questo regime dei costumi. Riprendiamo dal principio. Conformemente al rifiuto della divisione del lavoro, l'autarchia significa che *ognuno* può fare tutto, e non che tutti riescano a soddisfare i bisogni di tutti grazie allo scambio. Non ci sono falegnami, fabbri o tornitori nel paese,

⁵⁶ OC V, pp. 57-58.

⁵⁷ OC V, p. 55.

⁵⁸ Sul rifiuto della divisione del lavoro, cfr. *La Nouvelle Héloïse*, V, II, l'*Émile*, III, in OC IV, p. 460 e il *Projet de constitution pour la Corse* (1765), cui rimanda Jean Rousset, in OC V, p. 1342 (nota 4).

⁵⁹ OC V, p. 57.

dice Rousseau, perché «tutti lo sono per se stessi, nessuno lo è per gli altri»⁶⁰. Ciascuno è, per se stesso, il proprio punto di riferimento, e dunque lo sviluppo dell'amor proprio, che «spinge ogni individuo a dare più importanza a sé che a chiunque altro» e poggia sull'immenso e nefasto lavoro dei «confronti» con gli altri, è in certo qual modo congelato⁶¹. Congelato il lavoro di confronto tra sé e gli altri, si capisce allora l'affermazione di Rousseau secondo cui «là si è meno imitatori»⁶², detto altrimenti, là si prova meno la passione del somigliante. L'equilibrio "economico" tra bisogno, passioni e intelletto è non solo realizzato, ma, inoltre, esso pare comportare il movimento della propria riproduzione, se non vi si aggiunge niente – almeno nella ricostruzione incompleta, strategicamente riconosciuta come tale da Rousseau⁶³ – poiché s'impara per «tradizione» o si credeva di «averla sempre saputa [la musica]»⁶⁴. L'autarchia si definisce a sua volta in base al regime dei costumi basato sull'amor di sé, la passione legittima per eccellenza (e nella nota XV Rousseau definisce proprio l'amor di sé e l'amor proprio come «passioni»): l'autarchia è allora l'insieme delle condizioni economiche e morali per la conservazione automatica e perpetua dell'amor di sé, mentre per il resto tutte le condizioni si equivalgono. O, se si vuole: l'autarchia è *somiglianza senza imitazione*, somiglianza purificata da ogni imitazione; per questo l'amor proprio viene tenuto a distanza. Ci si

⁶⁰ OC V, p. 56.

⁶¹ Nota XV del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in OC III, p. 219. Non c'è nemmeno nessun commercio, dice inoltre il *Discours* e dunque nessuna vanità, considerazione o disprezzo: cfr. p. 157.

⁶² OC V, p. 55.

⁶³ «Sfortunatamente ero giovane; la mia curiosità era soltanto quella di un fanciullo, e pensavo più a divertirmi che a istruirmi. Dopo trent'anni, le poche osservazioni che ho compiuto si sono cancellate dalla mia memoria» (OC V, p. 57). Ammettendo di avere una memoria incompleta, ma già piena d'informazioni, Rousseau lascia intravedere molto più se questa doveva essere più completa. Ammettere meno per lasciare intuire di più e rafforzare così la qualità paradigmatica dell'esempio.

⁶⁴ «Autarchia culturale», commenta Jean Rousset, p. 1342 (nota 2), ma non nel senso in cui si «impara da soli», com'egli dice – la tradizione o la memoria collettiva non possono essere paragonate a un apprendimento solitario, ma a un apprendimento in cui il movimento della riproduzione si alimenta da solo, senza intervento esterno, né istituzioni. Proprio in ciò consiste l'ordine dei costumi, nel senso in cui Montesquieu diceva: «Le leggi vengono stabilite, i costumi vengono ispirati; questi dipendono piuttosto dallo spirito generale, quelle da un'istituzione particolare» (EL, XIX, 12, t. I, p. 334). La *Lettre* rielabora il concetto di «spirito generale» (tema del libro XIX), benché il termine non compaia.

trova, qui, a uno stadio intermedio (ma reale) tra lo stadio fittizio dello stato di natura, in cui «ogni uomo vedendo i propri simili quasi soltanto come potrebbe vedere degli Animali di un'altra specie»⁶⁵ non è spinto verso passioni distruttive e lo stato di società. In questo stato di società può ancora inserirsi, pur ritenendosene estraneo, «l'uomo perbene che detesta i costumi del proprio Secolo e la malvagità dei propri contemporanei» e che «ama i propri simili», perché costui, l'Alceste-Rousseau della *Lettre*, può ancora considerarli come tali⁶⁶.

L'introduzione del teatro coinciderebbe, dunque, con quella dell'amor proprio, dell'ozio, del danaro, del commercio, del lusso femminile attraverso quella che Rousseau chiama «un'emulazione della *parure*»⁶⁷, in breve tutto ciò che è incompatibile con la tradizione che J.G.A. Pocock ha contrapposto al liberalismo, e che ha chiamato, sulla scorta di altri, «l'umanesimo civico»⁶⁸. In definitiva, ciò significa «trasformare i cittadini in begli spiriti, [...] le fanciulle in amorose da Commedia» e «volgere tutta la morale in metafisica»⁶⁹. Detto altrimenti, in cosa consiste questo lavoro dell'amor proprio, se non nel trasformare ciascuno in spettatore degli altri. I begli spiriti, le amorose da Commedia sono ruoli che si apprendono contemplando se stessi e contemplando la scena teatrale per contagio mimetico. La trasformazione spettacolare dei costumi dipende dal fatto che lo spettacolo scende dalla scena per ricomparire nei legami sociali stessi. Nel suo sunto di Platone, *De l'imitation théâtrale*, Rousseau contrapponeva la «verità delle cose» all'apparenza che «ci offre l'insieme simultaneamente, e dando l'illusione di una più grande capacità della mente, lusinga l'intelletto seducendo l'amor proprio»⁷⁰. Ma come può il teatro modificare lo spettacolo autarchico? Il fatto è che la vita autarchica è quella di uno spazio in cui l'eguaglianza delle fortune si sposa all'eguaglianza delle distanze

⁶⁵ OC III, p. 219.

⁶⁶ OC V, p. 34.

⁶⁷ OC V, p. 58.

⁶⁸ Cfr. *The Machiavellian Moment. Florentine Political thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Si troverà un'eccellente introduzione a questo dibattito in Montesquieu, molto presente nella *Lettre*, in C. Spector, *L'Esprit des lois de Montesquieu. Entre libéralisme et humanisme civique*, «Revue Montesquieu», 2 (1998), pp. 139-161, e nel suo libro *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, Puf, 2004. Cfr. altresì J.-F. Spitz, *La Liberté politique*, Paris, Puf, 1997.

⁶⁹ OC V, p. 59.

⁷⁰ OC V, p. 1199.

tra le case rendendo possibile il «raccolimento della solitudine e i dilette della Società»⁷¹. Spazio reale delle montagne intorno a Neuchâtel, dove ogni abitazione «costituisce il centro delle terre che ne dipendono»⁷². La «solitudine» e la «società» sono in certo qual nodo equidistanti da entrambi i poli sociali. Lo spettacolo dell'altro resta quello della propria famiglia costituita da membri abbastanza numerosi per non annoiarsi e per comporre una polifonia e abbastanza simili da non doversi imitare. Benché "utopica", è la prima risposta di Rousseau rispetto a d'Alembert a proposito del problema della "civiltà" (la seconda risposta sarà Ginevra), in quanto egli propone chiaramente un *piccolo paradigma* della riconciliazione tra Repubblica e Arti, spettacolo e costumi, piccolo paradigma ma praticabile: pertanto il ricordo ostinato di quegli «uomini bizzarri» in cui si poteva scorgere «una sorprendente commistione di finezza e semplicità ritenute quasi incompatibili»⁷³. Risposta che non separa l'economia di produzione e l'"economia" di divertimento l'una dall'altra: «i loro lavori cessano di essere i loro divertimenti»⁷⁴. La dimensione se non immaginaria dell'esempio dei Montagnon almeno paradigmatica di un passato cui Rousseau stesso non crede più veramente, non indebolisce la dimostrazione che agisce secondo il medesimo metodo del criterio massimale. Detto altrimenti, il paradigma Montagnon significa che anche nella società meglio equipaggiata per resistere, immaginaria o meno, gli effetti del teatro sono irresistibili, in quanto comunicano con il regime dei costumi. Il minimo *climax* di uno «Spettacolo fisso e poco costoso», concepito come un'«onesta ricreazione», turba da cima a fondo il regime dei costumi⁷⁵. E questo indipendentemente perfino dal contenuto delle opere messe in scena: la scena disciplina gli sguardi e le azioni degli spettatori qualunque sia la drammaturgia in gioco, sia che si tratti della drammaturgia "uomo perbene" di Molière o della drammaturgia seria e "drammatica" di Diderot. Inoltre, altro "paiolo" di Rousseau, gli effetti degli contenuti

⁷¹ OC V, p. 55.

⁷² OC V, p. 55. Si rammenti che Montesquieu associa libertà e paese di montagna per ragioni legate alla natura del «terreno»: «La libertà, ossia il governo di cui si dispone, è l'unico bene che meriti di essere difeso. Essa regna dunque nei paesi montani e ardui più che in quelli che la natura sembrava aver maggiormente favorito» (EL XVIII, 2, t. I, p. 303).

⁷³ OC V, p. 57.

⁷⁴ OC V, p. 57.

⁷⁵ OC V, p. 57.

drammaturgici della Scena, necessariamente francese, a Ginevra si accumulerebbero, se ce ne fosse ancora bisogno.

Siccome il lavoro di Rousseau consiste nel parlare di teatro in termini di costumi e, inversamente, dei costumi in termini di spettacolo, egli si sente in dovere d'indicare gli operatori grazie a cui i due ordini comunicano: 1) per il teatro, la *mimesis*, triplicemente; 2) per i costumi, l'amor proprio, che comporta imitazione e confronto. Siccome modifica i costumi, l'amor proprio rivela nel processo due fattori fondamentali che rendono le sue operazioni al contempo possibili e visibili: il tempo, o più esattamente un'economia della temporalità, e la differenza dei sessi.

Cominciamo dal meno visibile dei questi fattori che rendono possibile l'effetto domino che culmina con il cambiamento radicale dei costumi. È una temporalità sconvolta quella che il teatro introduce: il tempo per lo spettacolo è lavoro in meno – «ogni giorno è tempo reale perduto per coloro che assisteranno allo Spettacolo» e il lavoro che segue riempie la mente «con ciò che si è appena visto»⁷⁶. Nella *Lettre à d'Alembert*, c'è un Rousseau molto attento all'«uso del tempo», ammesso che ci si debba attendere questa attenzione piuttosto nell'*Émile* o nella *La Nouvelle Héloïse*. Rousseau dichiara, sia per mostrare la relativa moderazione delle ricchezze a Ginevra che della ricchezza di Ginevra: «Le braccia, l'uso del tempo, la vigilanza, l'austera parsimonia; ecco i tesori di Ginevra; ecco da cosa ci attendiamo un divertimento per persone oziose, il quale, privandoci contemporaneamente del tempo e del denaro, raddoppierà realmente la nostra perdita»⁷⁷. Questo significa circoscrivere un'economia generale e Rousseau pare descrivere, qui, per Ginevra la convergenza tra i «rapporti naturali», convergenza che, secondo il *Contrat social*, offriva la garanzia per uno Stato stabile: «La costituzione di uno Stato è veramente solida e duratura quando le convenienze vengono talmente rispettate che i rapporti naturali e le leggi insistono sempre di comune accordo sugli stessi punti»⁷⁸. Un'economia generale del tempo si configura tra i Montagnon e Ginevra: tempo economico (produzione di beni), tempo morale (regime dei costumi) e tempo psicologico (liquidazione della noia senza costi aggiuntivi in virtù della sovrapposizione di lavoro e divertimento).

⁷⁶ OC V, p. 57.

⁷⁷ OC V, p. 85. Ma Rousseau aveva già dato un'indicazione proprio all'inizio della *Lettre*: «Il buon uso del tempo rende il tempo ancora più prezioso» (OC V, p. 15).

⁷⁸ OC III, II, 9, p. 393.

Da ciò deriva la straordinaria formula dell'uso del tempo come *tesoro*, che va oltre l'uso polemico contro il termine *ricchezze*. Si dilapida un tesoro, si producono ricchezze. Duplice perdita – sottolinea Rousseau – in un'economia generale degli uomini, delle cose e della produzione che presuppone necessariamente una regolazione perfetta dell'uso del tempo. Per i costumi repubblicani, il tempo è sempre tempo sociale, e da ciò deriva il suo valore in termini di economia politica e, dunque, di regime di costumi. Il tempo è sempre un tempo sociale, compreso il tempo privato. Il tempo pubblico è sociale, ma anche il tempo privato lo è, e questo in un'economia tale per cui l'aspetto sociale del tempo pubblico e quello sociale del tempo privato possono misurarsi con lo stesso metro. L'organizzazione degli incontri tra giovani, che Rousseau vuole istituzionalizzare a Ginevra in «Balli solenni e periodici», lo dimostra con particolare chiarezza⁷⁹. In effetti, il tempo privato dipende dalla periodicità del tempo pubblico degli incontri: «la gioventù, avendo appuntamenti sicuri e onesti, sarebbe meno tentata di cercarne altri più pericolosi. Ogni Sesso si dedicherebbe più pazientemente, *negli intervalli*, alle occupazioni e ai piaceri che gli sono propri, e si consolerebbe più facilmente di essere privato della continua frequentazione dell'altro sesso» (*ibid.*, corsivo nostro). La regolare periodicità fa sì che il tempo privato pieno (presenza dell'altro) e il tempo privato vuoto (assenza dell'altro), invece di confliggere, comunichino grazie alla regolazione sociale. L'intreccio del tempo nel suo uso e dei costumi nella loro costanza è in contrasto con il teatro. Quando i piaceri procedono in ordine cronologico dal più semplice al più artificioso è impossibile tornare indietro e lo Spettacolo, dice Rousseau, ci avrà «disgustati per sempre» dei nostri «innocenti piaceri»⁸⁰. Quando l'ozio prevale, appaiono «i vuoti del tempo che non sapremo più colmare» e che ci rendono «un peso per noi medesimi» (*ibid.*). Il tempo repubblicano e il suo regime di costumi si basano fondamentalmente sul tempo vuoto, sugli «intervalli», come dice Rousseau a proposito dei giovani, come se il tempo repubblicano alleviasse il peso di se stessi, a condizione d'imbrigliare l'ozio che produce tempo vuoto e intervalli e il rapporto con se stessi diventando preda dell'amor proprio. Dietro questa analisi dell'economia generale del tempo *attraverso* il teatro, si può

⁷⁹ OC V, p. 119.

⁸⁰ OC V, p. 114.

dunque ritrovare una tesi forte di Rousseau, ovvero che ogni economia politica è un'economia generale che implica una politica del tempo.

La differenza dei sessi è una questione ricorrente nella *Lettre* perché la differenza dei sessi contribuisce a istituire i costumi. Si prenda il problema dei «circoli» ginevrini, su cui Rousseau insiste tanto – «Siccome l'orario d'inizio degli spettacoli è quello dei circoli, finirà per dissolverli»⁸¹ – che è anche il problema della differenza dei sessi. I «circoli maschili hanno anch'essi i loro inconvenienti», ammette Rousseau, ma essi non sono «cattivi in sé», ma lo è unicamente il loro «abuso» e questo costituisce una «differenza sostanziale tra circoli e Spettacoli»⁸². Gli abusi dei circoli («si gioca, si beve, ci si ubriaca», dice ancora Rousseau) presentano il «vantaggio» che riguardano soltanto un sesso. Sono abusi correggibili senza grandi difficoltà. Lo spettacolo, invece, implica la differenza dei sessi. Nella tradizione di Pierre Nicole, l'ozio è attribuito alle donne che, «vedendo [nei romanzi e a teatro] il culto che viene reso a quelle del loro sesso», trasformano l'imitazione delle eroine in un contagio che coinvolge l'imitazione degli uomini⁸³. Nell'attrice la modestia è impossibile, per natura impossibile – d'Alembert insisteva sulla possibilità di trovare e costituire una compagnia di attori «onesti» – e la modestia della donna è necessaria. Tra le due, solo l'attrice può influenzare la donna, anche se non è una donna di mondo, poiché l'ozio nasce dall'introduzione del teatro⁸⁴. Non ci s'inganni: la modestia della donna non è certamente necessaria per farne una cittadina, ma per assicurare, attraverso la regolazione delle relazioni tra i sessi, la buona suddivisione sociale del tempo privato relativamente al tempo pubblico. La buona suddivisione dipende da una quantità inalienabile di tempo pubblico che il tempo privato può solo rispettare, laddove questo, sotto l'impulso del desiderio, tenderebbe a non rispettarlo e a guastare i costumi. L'economia generale del tempo e la differenza dei sessi sono quindi strettamente collegati. Rousseau in-

⁸¹ *OC V*, p. 101.

⁸² *OC V*, p. 98.

⁸³ *Traité de la comédie*, ed. cit., p. 84. Laurent Thirouin rammenta che sia le *Maximes et réflexions sur la comédie* (1694) di Bossuet sia la *Lettre à d'Alembert* «hanno subito l'influenza di un trattato come quello di Nicolle» (p. 9). Sull'ozio delle donne e «in particolare delle donne di mondo», cfr. p. 80. Ma, ancora una volta, Rousseau sta pensando a una cosa diversa.

⁸⁴ Rammentiamo che il primo «pregiudizio» rilevato da Rousseau è la «svogliatezza nel lavoro» (*OC V*, p. 57).

dica, qui, in filigrana, qualcosa come una buona suddivisione del tempo della differenza sessuale.

Lo spettacolo della festa

In primo luogo, ripetiamo a qual punto, per Rousseau, il piacere sia insostituibile nei due sessi. Il più debole non vi si può abbandonare che senza rimedio: non si ritorna al piacere della festa pubblica e dei costumi che l'animano. Dopo il piacere della Commedia che disgusta di tutti gli altri piaceri e ci rende un peso per noi stessi, nel vuoto, non v'è alcuna possibilità di rimedio, perché, in quanto *piacere*, esso cerca la propria ripetizione divaricando al massimo la natura del lavoro e quella del divertimento, talché tra le due regna un "cattivo" intervallo. Rousseau, qui, ancora una volta, traspone la lezione di Montesquieu, la sua cronologica. Per il regime della democrazia, Montesquieu sostiene che «per quanto riguarda i costumi [si conservino] quelli antichi» e che «si sprofonda nel male seguendo una china impercettibile e solo con uno sforzo si risale al bene»⁸⁵. Rousseau, per quanto riguarda Ginevra, radicalizza addirittura la posizione di Montesquieu indicando chiaramente che non c'è neppure alcuno *sforzo* che valga.

Se non c'è alcun rimedio possibile, esiste tuttavia uno spettacolo compatibile con la repubblica: «Cosa! In una Repubblica non c'è bisogno di nessuno Spettacolo? Al contrario, ce ne vogliono molti! È nelle Repubbliche che essi sono nati; è in esse che li si vede risplendere con un'autentica aria di festa»⁸⁶. Detto altrimenti, esiste uno spettacolo che riunisce la festa, i costumi, un'economia generale del tempo e della differenza dei sessi in uno spettacolo possibile, ossia in grado di non modificare l'economia di regolazione tra amor di sé e amor proprio, e dunque una costituzione repubblicana. Per Rousseau, la manifestazione

⁸⁵ Montesquieu, *EL*, V, 7, t. I, p. 56.

⁸⁶ *OC* V, p. 114. Nel quadro della riflessione che, negli anni 1760-1770, si sviluppò attorno alla questione della «rigenerazione dell'arte moderna attraverso l'Antico», che cercava di capire se sarebbe stato possibile ritrovare la vitalità e l'energia degli Antichi, si noti la posizione di J.G. Sulzer, autore nel 1772 di una *Teoria delle belle arti*, che avrebbe voluto trasportare l'«energia» e la «destinazione originaria» delle feste pubbliche dell'Antichità nelle monarchie contemporanee e sotto la protezione di un dispotismo illuminato che concedeva la libertà, e questo senza prendere a prestito dalla Grecia o dall'Italia il loro clima, i loro costumi o la loro costituzione, cfr. A. Becq, *op. cit.*, pp. 570-571. Posizione illusoria tanto per Montesquieu quanto per Rousseau.

suprema è la «festa civica» di Ginevra, manifestazione spettacolare che abolisce lo spettacolo. Festa collettiva di cui Jean Starobinski sottolineava l'identità strutturale con la volontà generale del *Contrat social* e che Jacques Derrida leggeva nel «desiderio di far scomparire la *rappresentazione*, con tutti i significati connessi a questa parola: la dilazione e la delega, la ripetizione di un presente nel suo segno o nel suo concetto, la proposta o l'opposizione di uno spettacolo, di un oggetto da vedere»⁸⁷. Qui, vorremmo proporre una diversa lettura.

Non è lo spettacolo, «l'oggetto da vedere», che costituisce in sé il problema. La funzione «spettatore» dell'uomo allo stato di natura rivela nella passione auto-riflettente, ovvero auto-sufficiente, dell'amor proprio che è possibile una posizione spettatore. Come quella d'altronde dell'«animale Spettatore» la cui pietà è tanto più «energica» in quanto esso s'identifica «più intimamente con l'animale sofferente»⁸⁸. E l'uomo selvaggio s'identifica più dell'uomo civilizzato. Con la ragione fanno la loro comparsa l'amor proprio e la distanza, il confronto, la rappresentazione come diceva Jacques Derrida. Ma la festa civica di Ginevra concerne l'uomo civilizzato e non più l'uomo selvaggio o allo stato di natura, secondo la genesi ineluttabile e la cronologica concomitante dell'uomo civilizzato e della società. In altri termini, non è lo «spettacolo» che è all'origine di questa genesi e, dunque, non è lo spettacolo in sé che è cattivo: è il livello di amor di sé nelle condizioni iniziali dello stato di natura (fittizie) che garantisce l'innocenza dell'«animale Spettatore» ed è lo sviluppo necessario della sequenza bisogni/passioni/intelletto o ragione che sviluppa l'amor proprio e modifica in qualche modo la natura dello «spettacolo». Con il modello della festa civica, Rousseau – ch'egli non creda alla possibilità che essa si conservi non è questione che, qui, interessi – penserebbe dunque a uno stato dello spettacolo intermedio tra quello, superato, dello stato di natura (sempre dal punto di vista di uno solo che vale per tutti) e quello della grandi città e della corruzione dell'opinione. Questo stato intermedio è davvero un modello reale, che accetta la propria capacità d'imperfezione: «Ancora una volta, non cerchiamo la chimera della perfezione, ma il meglio possibile per la natura dell'uomo e la costituzione della Società»⁸⁹. Si tratta sempre di un grado relativo, di conve-

⁸⁷ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 (1967¹), p. 432.

⁸⁸ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *OC III*, p. 155.

⁸⁹ *OC V*, p. 101.

nienza tra una «natura dell'uomo» che non è quella dello stato di natura, ma che è natura storica determinabile da un particolare regime d'amor proprio, regime più o meno alto, ovvero sviluppato – così Rousseau può evocare un «certo Popolo» al quale direbbe «risalite indietro, se è possibile, fino a non essere più corrotti» (*ibid.*) —, tra una natura dell'uomo, dunque, e un costituzione sociale.

Ma com'è possibile che si dia un «buon» spettacolo che regola bene l'economia generale di cui si è parlato? E questo, nel quadro di un sociale urbano e in mezzo a ricchezze certe anche se relative? Il carattere pubblico, a cielo aperto, davanti a tutti, in contrapposizione all'«antro oscuro» della sala teatrale, non basta a pensare la coerenza dei questi «innocenti spettacoli»⁹⁰. Una prima indicazione riguarda l'oggetto di questi spettacoli: «Che cosa verrà mostrato? Nulla, se si vuole»⁹¹. L'oggetto da vedere non è un oggetto e, in ogni caso, non è un oggetto particolare: un palo, qualche fiore e il popolo riunito intorno, nient'altro. Se non si mostra nulla, è dunque la reduplicazione stessa del vincolo sociale che costituisce l'oggetto dello spettacolo. È quanto afferma Rousseau: «date in Spettacolo gli Spettatori; rendeteli attori essi stessi; fate che ciascuno si veda negli altri, affinché tutti siano più uniti» (*ibid.*). Ma se ognuno si vede e si ama negli altri, il motivo è che ci si trova già un gradino oltre lo stato di natura. Si è vicini a esso in virtù di una regolazione bassa dell'amor proprio che sembra inattivo (ma non assente o svanito, come dimostra il fatto che Rousseau teme il cambiamento a Ginevra), ma comunque in una configurazione completamente diversa. Innanzitutto, l'identificazione dell'uomo selvaggio con gli altri si compie attraverso la sofferenza e non attraverso l'amore. Inoltre, proprio quest'amore del simile e attraverso il simile manca assolutamente all'uomo selvaggio, il quale è piuttosto privo di odio o di desiderio di vendetta che spinto dall'amore e, soprattutto, non da quel tipo di amore per cui «ci si ama negli altri» poiché egli non vede «i propri simili quasi soltanto come potrebbe vedere degli Animali di un'altra specie»⁹². Rousseau analizza una configurazione sociale il cui carattere “utopico” non deve far dimenticare che essa è molto distante dallo stato di natura.

⁹⁰ OC V, pp. 114-115.

⁹¹ OC V, p. 115.

⁹² Nota XV del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in OC III, p. 219.

Di quale reduplicazione si tratta allora? Di quale vincolo d'amore parla Rousseau? E come può esistere e conservarsi se non nel tempo della festa? Ciascuno, come si è visto, è spettatore e attore. Secondo Rousseau il vincolo sociale nasce non appena ci si osserva, non appena ci si trova sotto lo sguardo altrui (e, in realtà, di se stessi). La festa consiste, dunque, nel rendere visibile la dimensione già intrinsecamente spettacolare del vincolo sociale e nel rendere visibile agli occhi di tutti tale vincolo⁹³. La qualità della reduplicazione è garantita dalla semplicità, dal fatto di non essere organizzata e talvolta addirittura dall'intervento dell'imprevisto nella festa. Quanto alla semplicità, appartiene allo stesso ordine del rapporto tra armonia e melodia, dove la prima non può garantire «la semplicità dei rapporti» rispetto alla melodia e affonda nell'«arbitrario fin nell'imitazione»⁹⁴. La figurazione del vincolo sociale nella festa di Saint-Gervais, alla fine della *Lettre*, evita assolutamente il termine «armonia»: si parla di «accordo», di «una lunga processione che serpeggia seguendo la cadenza e senza confusione con mille giri e rigiri» e di nient'altro⁹⁵. L'armonia appartiene al paradigma dell'organizzato, di un calcolo degli intervalli, mentre la festa a Saint-Gervais è irruzione, «espressione» del vincolo sociale e, infine,

⁹³ Rousseau dice a proposito del Ginevrino che «è irriconoscibile»: «È vivace, allegro, affettuoso; il suo cuore è allora nei occhi, come è sempre sulle sue labbra» (*OC V*, p. 116).

⁹⁴ *De l'imitation théâtrale*, nel testo e nella nota di Rousseau, in *OC V*, p. 1198. Quanto al rapporto armonia/melodia, cfr. l'*Essai sur l'origine des langues*, cap. XIV, in *OC V*, pp. 415-417. Catherine Kintzler ha colto bene questo rapporto tra la festa e la melodia: «La festa popolare, attenuando il ruolo della finzione, presenta le stesse virtù della melodia: è la messinscena di una voce interiore e autentica» (*Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*, Minerve, 1991, p. 484; e vedi tutto il capitolo su *Rousseau et ses doubles*, pp. 481-514). Si può contestare, invece, l'idea di virtù «semplificatrici». Non è un problema di semplificazione, bensì di semplicità, poiché è propriamente un problema d'«imitazione»: «Dunque cos'è che fa della pittura un'arte imitativa? Il disegno. Che cos'è che fa che anche la musica lo sia? La melodia», *Essai sur l'origine des langues*, cap. XIII, in *OC V*, p. 414. L'armonia, invece, sfigura l'imitazione, come spiega diffusamente la nota citata in precedenza, e quando essa trova dei sostituti, perde la propria energia, l'espressività e l'accento (cfr. *Essai sur l'origine des langues*, cap. XIV, p. 416).

⁹⁵ *OC V*, p. 123 (nota). La serata danzante, attorno a Claire e Julie, è una festa che, una volta terminata, viene così commentata: «Insensibilmente la calma rinasce, e con essa l'ordine» (*La Nouvelle Héloïse*, V, 6, in *OC II*, p. 601). È dunque in termini di disordine che può pertanto essere pensata una festa, in questo caso molto diversa, per la verità.

melodia. Le sfide di abilità, i giochi militari trasformati in giochi civili in altri casi assicurare la qualità della reduplicazione necessaria.

Questo legame d'amor di sé negli altri è dunque privo di ogni amor proprio, che esso sa tenere alla larga. È l'amore di essere insieme, forse perfino l'amore di essere insieme e di esserlo essendo simili. Il piacere stesso è tenuto alla larga nel senso che si tratta del piacere di comunicare il piacere e non ricerca del piacere di fare confronti dell'amor proprio. E, tuttavia, il teatro è piacere, e anzi è consustanziale a esso, come sapeva Aristotele quando nella *Poetica* osservava che il piacere del fanciullo predilige l'imitazione, e come ripeteranno i teologi, Tertulliano in testa. Ciò che rende possibile il controllo dell'imitazione e del desiderio che essa comporta è il desiderio del somigliante, di quel se stesso nell'altro che confonde l'amore di sé e l'amore dell'altro, bloccando così l'attivazione dell'amor proprio. Non si dà altro desiderio che quello che mira al piacere comune di convocare il piacere e, per soprammercato, il *medesimo* piacere, poiché questo amore di sé nell'altro esiste solo nella totale reciprocità. Non si recita, non si imita, non si rappresenta nel senso della *mimesis*; si partecipa a uno spettacolo che è, in se stesso, il controllo della *mimesis*. Si vorrebbe leggere, in ciò, sottotraccia, una tesi molto forte di Rousseau sulla *mimesis* stessa, riprendendo il modo in cui Jan Patočka distingue l'epico e il drammatico: in Rousseau la *mimesis* è fondamentalmente e irriducibilmente epica, e non può essere altrimenti⁹⁶. Nella festa civica, dunque, lo spettacolo è diverso perché gli uomini fanno qualcosa, e questo è tutto; *fanno*, e non raccontano nulla⁹⁷.

⁹⁶ «Se consideriamo il dramma come uno *spettacolo*, come la presentazione di qualcosa che ha già avuto luogo e che mettiamo semplicemente in scena in una forma vivente per assistervi come spettatori, noi lo vedremo sempre già dal punto di vista dell'epico, nella prospettiva della rappresentazione [...]» – mentre, viceversa, nel «principio drammatico», l'azione «deve essere *compiuta direttamente*»: J. Patočka, *L'épique et le dramatique, l'épos et le drame*, in *L'écrivain, son «objet*», Paris, Presses Pocket, 1992 (POL, 1990), pp. 60-77, pp. 63-64, testo pubblicato precedentemente nella «Revue de métaphysique et de morale», 70 (1985), 2, pp. 172-182 (e apparso originariamente in ceco nel 1966)

⁹⁷ In questo senso, Jan Patočka, scorgendo nell'«azione sacra» l'origine del principio drammatico (*L'épique et le dramatique*, cit., p. 63), e Jacques Derrida, facendo del «popolo riunito» in Rousseau nel *Contrat social* la «fonte di legittimità e origine sacra» (*De la grammatologie*, cit., p. 418), indicano parallelamente e in maniera diversa il nesso tra la questione del drammatico puro e quella del sacro.

Il controllo della libido implicato dal controllo della *mimesis* consiste quindi nel neutralizzare quella differenza di potenziale tra i piaceri, capace di scatenare la dinamica dell'amor proprio. Il medesimo piacere, insiste Rousseau⁹⁸. Ma si faccia attenzione a ciò che ne risulta. L'omogeneità dei costumi che rende libero il popolo deve, inoltre, diventare il bene comune di tutti in virtù di una coincidenza perfetta (o almeno la più perfetta possibile) del bene pubblico e del bene comune⁹⁹. La festa si ridefinisce come segue: il momento del disporre in comune di ciò che è pubblico. Da qui deriva la trasformazione della danza in ballo preparatorio in vista del matrimonio, ossia l'educazione della libido invece della differenza dei sessi. Jacques Derrida vi scorgeva la necessaria assenza del gioco, ma dietro il *gioco*, in opposizione ai giochi, compare la questione del desiderio che gioca¹⁰⁰. Sotto li occhi di tutti, lo spettacolo del desiderio è controllato dalla modestia obbligatoria, dalla reciproca sorveglianza¹⁰¹. Come il teatro, «antro oscuro», si contrappone alla festa a cielo aperto, così la festa sotto gli occhi di tutti si contrappone ad altri antri oscuri, poiché «mai innocenza e piacere abitarono a lungo insieme» e sono queste feste del piacere comune che devono essere «pubblicamente autorizzate»¹⁰². Il vincolo sociale viene dialettizzato, poiché porre in comune ciò che è pubblico (ossia publi-

⁹⁸ «L'amore della democrazia è altresì l'amore della frugalità. In esso, ognuno deve avere la stessa felicità e gli stessi vantaggi, vi deve gustare gli stessi piaceri e formare le stesse speranze; cosa che ci si può attendere soltanto dalla generale frugalità» (Montesquieu, *EL*, V, 3, t. I, p. 49). E l'assenza di maschere nella festa roussoviana partecipa di questo controllo del legame libido/mimesi in quanto la maschera è già rappresentazione come ha giustamente osservato J. Derrida in *De la grammatologie*, cit., p. 433.

⁹⁹ «Volete liberare i piaceri dalle loro pene? Privatelì dell'esclusività; più li renderete comuni agli uomini, più li gusterete sempre puri» (*Émile*, IV, OC IV, p. 689).

¹⁰⁰ «In ogni caso, il gioco a questo punto è assente dalla festa mentre la danza vi è ammessa come iniziazione al matrimonio e compresa alla chiusura del ballo» (J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 433). Si pensi anche al fastidio e talvolta allo scandalo cui darà luogo, a partire dagli anni Sessanta del Settecento, l'introduzione di quello che non viene ancora chiamato *valzer*, danza di coppia contrapposta alla danza coreografata e organizzata di gruppo. Goethe per primo lo citerà nel proprio *Hochzeitlied* del 1772: cfr. R. Hess, *La Valse. Un romantisme révolutionnaire*, Paris, Métailié, 2003, pp. 30-31 e p. 175 (nota 38).

¹⁰¹ «Le leggi di Minosse, di Licurgo e di Platone presuppongono un controllo particolare di tutti i cittadini gli uni sugli altri» (Montesquieu, *EL*, IV, 7, t. I, p. 44).

¹⁰² OC V, p. 117.

camente accettabile) significa altresì rendere pubblico ciò che è comune.

In questo senso, la sorveglianza pubblica è là per mostrare quale *comune* debba a sua volta costituire il cuore del privato e rientrare in esso come si rientra a casa propria. A sua volta e al suo ritorno, bisognerebbe dire poiché si tratta di conservare il comune nel pubblico rendendolo semplicemente desiderabile di nuovo per occupare i famosi «intervalli» del privato. Significa, naturalmente, compiere una «diversione», dice Rousseau: ed ecco che le *parures* vietate ridiventano lecite, in quanto questa volta l'oggetto è «innocente e lodevole»¹⁰³. Il nocciolo della questione consiste nel lavorare alla conservazione di questo comune di cui si dice – in termini tratti da Montesquieu e che suonano come un avvertimento politico a Ginevra – che conserva «meglio il corpo del Popolo nello spirito della propria costituzione»¹⁰⁴. Ma se, quando viene reso pubblico, il comune costituisce il cuore del privato, il carattere pubblico lascia trasparire qualcosa di questo privato del desiderio onesto. Pertanto, se questi «balli [...] organizzati assomigliano meno a uno Spettacolo pubblico che alla riunione di una grande famiglia» (*ibid.*), allo stesso modo questi balli con funzione famigliare hanno il merito «di avvicinare le famiglie divise e portare la pace»¹⁰⁵. Le dimensioni relativamente ridotte della repubblica ginevrina, in effetti, avvicinano naturalmente il livello della famiglia e quello dello Stato, che l'«economia politica» nell'*Encyclopédie* separa, ma non impedisce che ciò di cui si tratta dipenda da un'economia politica dello spettacolo¹⁰⁶.

È per questo che una parte importante del testo della *Lettre* sviluppa il paragone con Sparta. Non soltanto perché è il modello della repubblica antica (che Montesquieu chiama d'altronde democrazia), ma perché la città antica fa emergere anche altro, ovvero che il modello di

¹⁰³ *OC V*, p. 119.

¹⁰⁴ *OC V*, pp. 119-120.

¹⁰⁵ *OC V*, p. 119. Rousseau pensa addirittura a questi Balli come a una forma di mescolanza sociale utile alla conservazione della repubblica: «Questi matrimoni, meno circoscritti dalle stesse condizioni, potrebbero prevenire i partiti, temperare l'eccessiva disuguaglianza» (*ibid.*).

¹⁰⁶ All'inizio della voce *Économie politique*, Rousseau dichiara che solitamente il termine non significa altro che «il savio e legittimo governo della casa, per il bene comune di tutta la famiglia», ma che «il significato di questo termine è stato in seguito esteso al governo di quella grande famiglia che è lo Stato» (*OC III*, p. 241).

controllo della libido si ritrova già nelle feste spartane¹⁰⁷. In effetti, esse presentano «un affascinante patriottismo segreto che le rendeva interessanti»¹⁰⁸ – e si rammenterà che nel francese classico il verbo *intéresser* comporta il significato di stimolare l'emozione. Ciò significa che la città antica presenta un erotismo del patriottismo. Il potere della libido viene trasferito sulla patria come desiderio della patria e lo spettacolo stesso della libido non è altro che lo spettacolo stesso della patria. Ginevra si trova un gradino al di sotto, ma il paragone tra le due città mostra che c'è materia per un confronto e, dunque, esiste un oggetto per tale paragone. L'oggetto comune è quell'«intenerimento» della libido che la festa rivela, intenerimento che definisce la qualità e il grado di visibilità della libido. È fondamentale che la nota in cui Rousseau descrive la festa di Saint-Gervais della sua infanzia venga puntualmente richiamata dalla frase sull'«affascinante segreto» delle feste spartane. Dalla festa improvvisata di Saint-Gervais «risultò [...] un intenerimento generale» tra tutti e di tutti nei confronti di tutti. E il *grado d'intenerimento* della libido che determina il suo carattere di visibilità pubblica¹⁰⁹. Lo stato dei costumi dipende dallo stato di visibilità della libido che può mostrarsi soltanto se intenerita. Da ciò dipendono gli abbracci di Saint-Gervais, tra padri e figli, tra tutte le generazioni, tutti i sessi, in un desiderio al contempo casto e incestuoso, ma in un certo senso neutralizzato dalla festa comune. La festa pubblica è il cursore delle repubbliche e l'operatore di conservazione dei costumi e contemporaneamente il loro strumento di misura. È per questo che c'è una differenza tra Sparta e Ginevra¹¹⁰: le fanciulle possono mostrarsi nude, perché in questo supporto pubblico della libido sublimata si trova il potere repubblicano del politico. Perciò, nel quadro di questa economia politica dello spettacolo, i costumi si possono a loro volta ridefinire come la quantità e il tipo di libido che è possibile mettere in comune visibilmente – e, bisogna aggiungere per la coerenza dei costumi repub-

¹⁰⁷ «Presentavo le feste spartane come modello di quelle che auspicherei tra noi. Non è soltanto a causa del loro oggetto, ma anche per la loro semplicità che le trovo raccomandabili» (OC V, p. 123). Cfr. anche *Émile*, V, in OC IV, pp. 704-705.

¹⁰⁸ OC V, p. 123.

¹⁰⁹ La si confronti con la cattiva tenerezza degli Spettacoli che ci lasciano in balia «della nostra tenerezza per oggetti che ci sono estranei» (*De l'imitation théâtrale*, in OC V, p. 1209).

¹¹⁰ «[...] so fin troppo bene quanto siano distanti dagli Spartani» (OC V, p. 122).

blicani, senza corrompere il desiderio del medesimo e del somigliante che resta all'origine di questo comune.

*

Torniamo, per concludere, alle tre questioni e al dispositivo che le tiene insieme. Lo slittamento della problematica dal teatro ai costumi e, dunque, al politico visto sotto l'angolo della costituzione conferisce alla *Lettre* la struttura generale di un chiasmo: si ha un certo teatro (Scena francese), si hanno certi costumi – se si hanno certi costumi (Ginevra), allora bisogna avere un certo teatro. Lo slittamento di questioni comporta, a sua volta, l'incastro dei molteplici interlocutori (i due d'Alembert, i due Voltaire¹¹¹, Diderot, i *philosophes*, il patriziato ginevrino, il popolo ginevrino¹¹²) in un'unica interlocuzione creata dall'eloquenza di Rousseau (argomentazione, “paiolo”, gioco sui pronomi al contempo *io* e *noi*, e lo stesso sdoppiamento del *noi* tra coloro che la pensano come Rousseau e il *noi* globale che sarebbe il *noi* di tutti¹¹³). Inversamente, l'eloquenza di Rousseau, che può scendere fino al livello di dettagli notevoli che sono altrettanti accenti critici (la “rima” comica di *parterre* con *galère* nella critica di Molière), è l'incastro invisibile delle bambole russe dell'interlocuzione in cui si vedono il popolo ginevrino e l'opinione pubblica ginevrina sovrapporsi nel momento in cui vengono dedotti dalla risposta a d'Alembert. Nel corso della *Lettre* il popolo ginevrino si scolpisce in altorilievo, poi i vuoti si riempiono a partire dalla celebre frase: «benché mi rivolga a lei [d'Alembert], io scrivo per il popolo, e certo esso vi compare»¹¹⁴.

Rimane una questione. Rousseau sa bene che la lotta è perduta, o sta per esserlo, e non soltanto a causa del teatro di Ferney. La scrittura della *Lettre* è allora una scrittura del *come se*, del fare come se fosse possibile impedire l'arrivo del teatro a Ginevra? Non proprio, ma bisogna riprendere la nota di Rousseau sulla festa a Saint-Gervais¹¹⁵. Già si

¹¹¹ Cfr. J. Rousset, *Les destinataires superposés de la Lettre à d'Alembert*, in *Le Lecteur intime. De Balzac au journal*, cit., dove viene evidenziato questo “sdoppiamento” degli interlocutori di Rousseau.

¹¹² Cfr. J. Rousset, *Introduction alla Lettre à d'Alembert*, in *OC V*, pp. XL-XLIII.

¹¹³ Cfr. i «succitati Ginevrini» (*OC V*, p. 53).

¹¹⁴ *OC V*, pp. 91-92.

¹¹⁵ Sulla nota di Rousseau, cfr. l'articolo fondamentale di Y. Séité, *Les pratiques rousseauistes de la note*, in *Les Notes de Voltaire. Une écriture polyphonique*, a cura

è detto che essa si riferisce al passo in cui si parla della festa a Sparta. Questa nota s'inscrive tra un'osservazione che Rousseau fa un po' prima, nella quale egli riconosce di non poter proporre le istituzioni spartane ai ginevrini, bensì soltanto «quelle di cui questi *non sono ancora incapaci*»¹¹⁶, e l'iscrizione della nota, fin dalla sua prima frase, nel quadro di un ricordo d'infanzia: «Mi ricordo di essere rimasto colpito da bambino da uno spettacolo [...]». L'intera nota, dunque, s'inscrive tra un *io mi ricordo* e un *non ancora*, per cui Rousseau inserisce il punto esatto del richiamo in nota tra il ricordo di un passato che non sa se sia scomparso e la profezia di un futuro di cui sa che non sarà più come il passato. Detto altrimenti, con questa nota, Rousseau iscrive l'intera *Lettre* in uno iato del presente in cui risuona la sua voce e in cui si gioca la capacità ginevrina di resistere. Questo iato si rivela attraverso molti indizi. L'indizio temporale, che consiste nel lasciar dire al «momento ginevrino» attuale ciò di cui esso è realmente capace, nel momento stesso in cui Rousseau cancella ancor più se stesso nel bel mezzo dell'amplificazione del proprio *io* tramite il ricordo. In questo iato penetra il probabile storico (ovvero che Ginevra non conoscerà più feste come quella di Saint-Gervais), cosa che Rousseau non vuole e non può dire ai propri destinatari al momento della *Lettre*¹¹⁷. Lo testimonia anche l'indizio dei pronomi, poiché questa nota passa dell'*io* al *si*, pronome che fino ad allora era servito piuttosto a designare i nemici, iato nel quale scompare il *noi* che includeva Rousseau nel popolo di Ginevra. Infine, l'indizio di questa festa di Saint-Gervais in quanto questa non è una festa istituita, mentre Rousseau sta parlando della natura delle istituzioni che bisognerebbe appunto *istituire*. Significa forse dire che Rousseau, in questa iscrizione che si lascia cogliere solo entro uno iato, lascia vuota la sospensione temporale per incaricare Ginevra di riempirla con un eventuale momento ginevrino?

Questo, però, presuppone anche una certa posizione d'enunciazione, o piuttosto d'interlocuzione, da parte dell'"autore" del-

di N. Cronk e C. Mervaud, SVEC, 2003, pp. 48-73. Sulla *Lettre à d'Alembert*, cfr. J. Dürrenmatt, *De l'art de battre les buissons ou la note comme espace du détour dans la Lettre à d'Alembert*, «La Licorne», *Le Détour*, a cura di L. Louvel, 54 (2000), pp. 179-189, dove però non si parla di quest'ultima nota.

¹¹⁶ *OC V*, p. 122, sott. ns.

¹¹⁷ Com'è noto, lo iato si richiuderà nella lettera del 28 gennaio 1760 a Moultoy, nella quale egli ammette di essersi «sbagliato» nella propria analisi contenuta nella risposta a d'Alembert, cit. in J. Rousset, *art. cit.*, p. 122.

la *Lettre*. Il dispositivo teatrale, innanzitutto: la voce *Genève* dell'*Encyclopédie*, Rousseau a Montmorency, un inverno rigido, le circostanze della rottura con Diderot, in breve la scena della redazione della *Lettre* e del suo argomento che si possono leggere nelle *Confessions*¹¹⁸. Ma questo dispositivo teatrale è anche un dispositivo d'interlocuzione che garantisce una buona posizione per la voce di Rousseau. Egli si trova a buona distanza da Parigi e da Ginevra, nel suo deserto e torrione di Montmorency, equidistante – si potrebbe dire – in questa triangolazione degli spazi. Si trova lontano anche dall'ira e dalla vendetta, in quanto la «solitudine acquieta l'anima e placa le passioni che il disordine del mondo fa sorgere» e, lontani «dai vizi che ci irritano, si parla con meno indignazione»¹¹⁹, la quale, anzi, nelle *Confessions*, diventerà «dolcezza d'animo»¹²⁰. La triangolazione di questo teatro dell'interlocuzione contribuisce a determinare il tipo di voce che Rousseau vuole assumere come punto di partenza della *Lettre*, ossia la voce della patria: «Scrivevo per la mia patria»¹²¹, egli dice all'inizio della *Lettre*, cui corrisponde alla fine della penultima nota: «L'amore del bene pubblico è la sola passione che m'indusse a parlare al pubblico: so, in tal caso, dimenticare me stesso»¹²². La voce della digressione rappresentata da *De l'imitation théâtrale* non può andare bene a causa della sua mescolanza di voce "Rousseau" e di voce "Platone", mescolanza che segna la pratica roussoviana dell'"estratto". In essa, egli parla da Filosofo, o quanto meno indica il modello ideale di filosofo che egli non può più essere. Attraverso questa voce della patria, è l'innocenza della parola "autoriale" che Rousseau cerca, innocenza e "disinteresse", propriamente innocenza di non essere autoriale, ma di essere la parola del cittadino che compare nel frontespizio, lontano da Ginevra quanto da Parigi. Ginevra diventa allora il nome di una disposizione interlocutiva che assicura la verità dello spettacolo dei costumi come pure quella della voce che l'attesta.

¹¹⁸ *Les Confessions*, X, in *OC I*, pp. 494-496.

¹¹⁹ *OC V*, p. 7.

¹²⁰ *Les Confessions*, X, p. 502, da confrontare con Montesquieu che nell'ultimo capitolo del libro sullo spirito generale scrive: «La società insegna a cogliere le ridicolaggini; la solitudine ci rende più inclini a cogliere i vizi» (*EL*, XIX, 27, t. I, p. 354).

¹²¹ *OC V*, p. 6.

¹²² *OC V*, p. 120 (nota).

Portare Aldilà?

Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt¹

di Gianmaria Zamagni
(Università di Münster)

In his essay, the author analyses Erik Peterson's early work, more closely The Monotheism as Political Problem, to try to understand more accurately his critic to Carl Schmitt's Political Theology. This entails also a reconsideration of Peterson's Theological Tractates (recently published in english by Michael J. Hollerich): their solid and acknowledged philological and historical grounding did not impede a strong stance towards their times (i.e. the mid-30s in Germany), and shows the use of tools nonetheless – such as that of Übertragung (transfer) – which are relevant within the current debate on Political Theology.

Keywords: Erik Peterson, Carl Schmitt, Jan Assmann, Monotheism, Political Theology, Transfer, Totalitarianism, Trinity

Premessa

Nato ad Amburgo, da una donna di sensibilità religiosa, proveniente da una famiglia ugonotta francese, e da un fisioterapista di origini svedesi, indifferente alla fede², Erik Peterson (1890-1960) si è formato come

¹ Il presente saggio costituisce la rielaborazione e lo sviluppo di uno studio preliminare presentato il 22 maggio 2009 al corso di perfezionamento “Evoluzione ed eredità della religione” organizzato da Ferruccio Andolfi presso l’Università di Parma. A questi temi ho dedicato un’ampia monografia: *Fine dell’era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, Bologna, il Mulino, 2012.

² Sulla vita e l’opera di Peterson si vedano: F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica. Il pensiero e l’opera di Erik Peterson*, in Id., *Storia del cristianesimo*, Torino, Giappichelli, 1964, pp. CLXXIII-CCXV, e successivamente in

teologo evangelico alle università di Strasburgo, Greifswald, Berlino, Basilea e Gottinga, per essere infine abilitato alla docenza a Bonn nel 1920. Convertitosi al cattolicesimo dieci anni dopo, nel corso degli anni Trenta egli si sarebbe opposto sempre più frontalmente all'ideologia nazionalsocialista dominante. Nel 1933 Peterson sposava Matilde Bertini, e gradualmente si trasferiva a Roma, rinunciando però in tal modo alla carriera e condannandosi a una condizione economica precaria negli anni difficili che portavano al secondo conflitto mondiale. Egli oggi è noto soprattutto per un saggio di questi anni, *Il monoteismo come problema politico* (1935), che ebbe un profondo (e ancor oggi controverso) significato nella discussione sulla teologia politica³.

Dopo aver attentamente ripercorso questo testo di Peterson, si cercherà qui anzitutto di seguirne, analizzarne e comprenderne a fondo l'argomentazione, per contestualizzare successivamente quel saggio rispetto alle opere precedenti, e rispetto al testo verso cui egli reagì, la

«Rivista di storia e letteratura religiosa», 1 (1964), pp. 1-58; A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1978 (alla cui appendice rimando per le recensioni al *Monotheismus*); G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson. Editoriale*, in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983, pp. 5-26; B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992; Ead., *Zur Einführung*, in E. Peterson, *Theologische Traktate*, «Ausgewählte Schriften» 1, cit., pp. VII-XXIII; Ead., *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons*, in Ead. (a cura di), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Münster-Hamburg-London, Lit, 2001, pp. 11-37 (che allude significativamente al lavoro del padre: «in einem ganz auf das körperliche Dasein ausgerichteten Metier», p. 13; il volume fornisce, in appendice, anche ulteriore bibliografia su Peterson); Ead., *Zur Auswahl politisch-theologischer Texte in Teil II*, in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, «Ausgewählte Schriften», 4, Würzburg, Echter, 2004, pp. XXXVI-XLVI (è fornita una bibliografia 1999-2003).

³ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, J. Hegner, 1935 (vers. it. Brescia, Queriniana, 1983; vers. fr., Paris, Bayard, 2007) verrà incluso nei *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951 (questa è l'edizione da cui si cita), pp. 45-147, e quindi ripubblicato a cura di Barbara Nichtweiß nel primo volume delle *Ausgewählte Schriften*, Würzburg, Echter, 1994. Quanto alla discussione, si vedano ad esempio il volume di M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino («Lessico delle politica»), 2007, in part. pp. 195-198 e da ultimo le osservazioni di G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano. La «guerra giusta» in Carl Schmitt tra diritto internazionale, ermeneutica storica e teologia politica*, «Nuova rivista storica», (2009) 2, pp. 567-598.

Politische Theologie di Carl Schmitt. La netta critica che egli rivolse all'amico giurista merita di essere compresa nel suo spessore teologico, storico e filosofico-religioso, non da ultimo per la sua attualità, come si vedrà in conclusione.

1. Roma, 1935. Il monoteismo come problema politico

Il saggio *Der Monotheismus* ripercorre le occorrenze e le diverse valenze attribuite al concetto di "monarchia divina" nella letteratura cristiana antica, con particolare attenzione alle sue ripercussioni politiche. L'*incipit* e il punto d'inizio dell'indagine sono costituiti dalla citazione dell'*Iliade* che viene a chiudere il dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele: «L'esistente non vuole essere mal governato: non è bene vi siano più signori; uno solo sia il signore». Il saggio tuttavia non si limita ad essere una collezione di occorrenze pur commentate: esso argomenta invece alcune tesi che vengono suffragate da prove fin da queste prime battute: quel libro dell'opera aristotelica era, diceva Peterson – che qui si appoggiava su Werner Jaeger – «un trattato scritto per una precisa occasione»⁴. Era parimenti per un'interna necessità argomentativa che la trattazione «teologica» aristotelica veniva a chiudersi in un'«immagine (*Bild*) tratta dalla sfera politica»⁵.

Analogamente in seguito, Peterson parafrasava così il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*: «possiamo immaginare il governo da parte di Dio alla maniera (*nach Art*) di quello dell'imperatore di Persia»⁶. Anche in questo caso si evidenzia quanto sia stata una precisa congiuntura a comportare l'utilizzo dell'immagine di monarchia divina: «lo spostamento dell'immagine ha la sua origine nello spostamento della dispo-

⁴ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 49: «das 12. Buch der Metaphysik einen für eine bestimmte Gelegenheit niedergeschriebenen Einzelvortrag darstellt»; l'opera è W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale. Versione italiana autorizzata di Guido Calogero con aggiunte e appendici dell'autore*, Firenze, La Nuova Italia, 1947; per la traduzione del testo di Peterson, salvo diversa indicazione in singoli casi, si segue quella di Hedi Ulianich e Francesca Della Salda Melloni (*Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983).

⁵ Ivi, p. 50: «Aus einer inneren Notwendigkeit heraus vollendet sich also in dem Bilde aus der politischen und nicht in dem Bilde aus der ästhetischen Sphäre die theologische Darlegung des 12. Buches»; in questo caso la traduzione è mia.

⁶ Ivi, p. 51: «Wir können uns das Walten Gottes nach Art des Persischen Großkönigs denken».

zione del problema, dipendente dal confronto con la Stoa»⁷. Così tanto nella *Metafisica* quanto nel *De Mundo* l'affermazione di una *costituzione* monarchica del cosmo era l'espressione *metaforica* di un'obiezione al pluralismo metafisico, volta a contrastare le idee rappresentate ora da qualche interlocutore specifico – ad esempio Speusippo – ora più in generale i fautori di teorie neoplatoniche sulle potenze celesti⁸.

Il primo autore a utilizzare il concetto di “monarchia divina” dando ad esso una valenza propriamente teologico-politica sarebbe stato Filone d'Alessandria. Anche in questo caso però *Der Monotheismus* mette in luce l'uso occasionale della formula: ancora una volta essa era originata da un preciso contesto politico-religioso, nel quale essa operava in funzione polemica, nel non lasciar spazio ad alcuna forma di poliarchia, oligarchia od olocrazia nella divinità⁹. Eppure a Peterson premeva qui sottolineare quanto la discussione non vertesse più sull'esistenza di uno o più principi [ἀρχαί] metafisici poiché «questa decisione sembra essere occorsa anche nel mondo metafisico *a partire dal* politico»¹⁰. Nello

⁷ Ivi, p. 52: «Die verschiebung des Bildes hat in der durch die Auseinandersetzung mit der Stoa bedingten Verschiebung der Problemanlage ihren Ursprung»; si confronti anche la nota 12 alle pp. 107-108: «Es darf nicht übersehen werden, daß der metaphysische Einheitsbegriff im 12. Buch der Metaphysik von Aristotel[es] *polemisch* formuliert worden ist». Per inciso, nel *De Mundo* era «bestimmt die Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Stoa das aktuelle Interesse des Verfassers» (p. 51), che rafforzava quanto Peterson aveva scritto già nella sua *Göttliche Monarchie*, «Theologische Quartalschrift», 112 (1931), pp. 537-564, p. 539, di cui questa parte di *Der Monotheismus* rappresentava una ripresa per lo più letterale. Sul rapporto fra i due saggi si confronti in particolare R. Hartmann, *Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes*, in A. Schindler (a cura di), *Der Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 14-22.

⁸ La terminologia ripetutamente utilizzata era proprio quella costituzionale: «Für den Verfasser der Schrift von der Welt hat der Kosmos eine monarchische Verfassung» (E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 52, ma cfr. Id., *Göttliche Monarchie*, cit., p. 540).

⁹ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 54: «Man könnte sagen, wenn Philo von der Monarchie des von den Juden verehrten Gottes spricht, dann stellt er dessen Monarchie der Monarchie der Isis entgegen. Es seien also die speziellen Verhältnisse der religiösen Kämpfe in Ägypten, die zu dieser sprachlichen Formulierung geführt hätten» (*Göttliche Monarchie*, cit., p. 541).

¹⁰ Ivi, p. 58: «Für ihn steht *aus* der konkreten Situation seines Judentums *heraus* das theologisch-politische Problem im Vordergrund [...]. Dabei wird das metaphysische Problem, ob es ein oder mehrere Prinzipien gibt, nicht eigentlich mehr diskutiert, die Entscheidung scheint auch in der metaphysischen Welt *vom* Politischen *her* erfolgt zu sein» (traduzione e corsivi miei); queste parti, si osservi, sono originali rispetto alla

stesso senso va la descrizione del passaggio del concetto da Aristotele a Filone:

il concetto della regalità omerica non ha più trovato una propria espressione linguistica, il titolo di re è posto invece in modo apparentemente disorganico accanto alla titolatura ufficiale della polis greca, che viene traslata [*übertragen*] su Dio. Una tale traslazione [*Übertragung*] su Dio della titolatura ufficiale si trova spesso nella letteratura ellenistica, per esempio in Dione Crisostomo e in Elio Aristide¹¹.

Per inciso, l'operazione teologico-politica di Filone, consistente nella riconduzione del disordine a ordine cosmico, era tuttavia possibile per Peterson solo all'interno delle categorie ellenistiche (e infatti era assente in Flavio Giuseppe), poiché la stessa dottrina ebraica di Dio e della creazione non permetteva di parlare di una monarchia divina, se non come metafora (*Bild*)¹².

Anche nell'apologetica cristiana, come già in Filone, il termine "monarchia" ricorreva senza la menzione esplicita dell'aggettivo "divina": era questo solo il principale dei segnali di una continuità fra le due letterature, ebraica alessandrina e cristiana antica. E in entrambi i contesti era chiara la funzione pratica del concetto come strumento di propaganda¹³. Un esame delle argomentazioni antignostiche di Teofilo di

Göttliche Monarchie. Sul Filone di Peterson si può confrontare H.-U. Perels, *Philo von Alexandrien*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 28-32.

¹¹ Ivi, pp. 61 s.: «[εἰς ἄρχων καὶ ἡγεμῶν καὶ βασιλεύς, ὃ πρωτανεύειν καὶ διοικεῖν μόνῳ θέμις τὰ σύμπαντα]. Die Formulierungen zeigen, daß hier der Begriff des Homerischen Königtums nicht eigentlich mehr einen sprachlichen Ausdruck gefunden hat, vielmehr steht der Königstitel anscheinend unorganisch neben der Beamtentitulatur der griechischen Polis, die auf Gott *übertragen* worden ist. Wir finden eine solche *Übertragung* der Beamtentitulatur auf Gott in der hellenistischen Literatur, zum Beispiel bei Dio Chrysostomus öfter» (traduzione e corsivi miei). Peterson è chiaro sul fatto che «die Übertragung der Beamtentitulatur der Polis auf Gott mehr die affektive Bedeutung einer "Ehrung" als die einer begrifflichen Aussage hat»; si veda anche, per altre occorrenze del concetto di *Übertragung*-traslazione, p. 117, n. 57.

¹² Maggiore chiarezza su questo vi era in *Göttliche Monarchie*: «die Idee der göttlichen Monarchie bei Philo bloß ein Bild ist, und [...] sie nirgends bei ihm spekulativ begründet wird» (cit., p. 546).

¹³ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 64: «Das Bedeutsame ist, daß auch hier, in dem Beweis des "Monarchie"-Begriffes aus der griechischen Dichtung, der Zusammenhang der christlichen mit der älteren jüdischen Propagandaliteratur wieder deutlich ist. Der "Monarchie"-Begriff des Alexandrinischen Judentums war letztlich ein politisch-theologischer Begriff, dazu bestimmt, die religiöse Überlegenheit des jüdi-

Antiochia (per quanto anche qui il concetto non avesse alcuna immediata valenza teologico-politica) permette di valutare ulteriormente, nel testo di Peterson, gli aspetti già messi in luce¹⁴. Dinanzi a un contesto di poeti ed autori gnostici, l'antiocheno aveva obiettato che l'entusiasmo lirico e il dualismo di genere (Adamo ed Eva) non dovevano far sorgere dubbi circa la monarchia di Dio:

Sono l'entusiasmo poetico e la donna che possono portarci a questo errore [del pluralismo metafisico]: ma tutt'e due le tentazioni sono superabili. [...] Emerge chiaramente dalle espressioni di Teofilo che il suo concetto di monarchia, proprio perché viene dispiegato in ogni particolare concreta situazione, non può tramutarsi nel politico, il quale nel suo concetto di unità va sempre, necessariamente, al di là della situazione particolare¹⁵.

schen Volkes und seine Sendung an das Heidentum zu begründen»; nella stessa funzione (sebbene ovviamente la chiesa fosse menzionata in luogo del popolo ebraico) utilizzavano il termine gli apologeti cristiani Giustino e Taziano. Si confronti tuttavia anche il MS delle lezioni di storia del dogma del 1928, attraverso l'annotazione di B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 290, e lo stralcio (MS cit., p. 23) edito da C. Marksches, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (a cura di), *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 38-74, pp. 61: «Gewiss, man sagte den Heiden: Ihr müsst glauben, dass es nur Einen Gott gibt. Aber man verlangte dann eben, dass der jüdische Gott als der Eine Gott anerkannt würde. Man benutzte also die Verbindung des jüdischen Gottesglaubens mit der hellenistischen Philosophie, um Propaganda für den jüdischen Gott als den einzigen Gott bzw. um Polemik gegen die heidnischen Götter zu treiben. Dass diese Propaganda zugleich politischen Charakter trug, ist augenscheinlich, denn die Anerkennung des *Einen* Gottes war ja zugleich auch die Anerkennung des *Einen* Volkes, das sich dieser Eine Gott erwählt hatte. – Sie sehen aus alledem: Einen Monotheismus, wie ihn der Deismus des 18. Jahrhunderts verkündet hat und wie er heute noch im Bewusstsein vieler Menschen lebt, hat es damals überhaupt noch nicht gegeben».

¹⁴ Per inciso, Peterson scrive in questo caso, invece, che «der Begriff der göttlichen Monarchie ist bei Theophilus nicht nur eine Formel und ein Schlagwort, sondern spekulativ begründet» (p. 66, identico in E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., p. 550).

¹⁵ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., pp. 66-67: «Es ist die dichterische Begeisterung und die Frau, die uns zu diesem Irrtum verleiten können, aber beide Versuchungen sind überwindbar [...]. Das wird freilich aus den Äusserungen bei Theophilus klar, daß der Monarchie-Begriff bei ihm, eben weil in der einzelnen konkreten Situation aufgezeigt wird, sich nicht in das Politische wenden kann, das in seinem Einheitsbegriff über die Einzelsituation notwendig immer hinausgreift» (identico in E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., 550); il problema del dualismo di genere era da leggere come riflesso delle teorie gnostiche che mettevano in rapporto la procreazione con il principio materiale; Peterson riconduceva in questo senso a Teofilo anche lo spunto su Marcione contenuto nelle *Pseudo clementine*.

Peterson sottolinea cioè ancora una volta quanto il concetto di “monarchia divina” abbia una valenza per lo più puramente metaforica, quanto sia originato da circostanze occasionali concrete, e addirittura da cause materiali – costituzionali, corporee¹⁶ – e non possa prescindere, come al contrario si è cercato e si cerca di fare dandogli un significato decontestualizzato e extratemporale, ossia generale, nel politico.

All'interno della letteratura cristiana tuttavia il problema più schietamente politico, quello cioè che più stava a cuore al teologo di Amburgo, si sarebbe originato solo nello scontro con un nuovo nemico. Il termine “monarchia”, come s'è visto nella ricognizione di Peterson fin qui seguita, era ampiamente documentato nella letteratura cristiana antica; e tuttavia con Prassea questo concetto aveva trovato una nuova e potente funzione, del tutto all'interno della sfera metafisica, e implicante l'identificazione del Figlio col Padre: era l'insorgere del *monarchianismo*¹⁷.

Prassea infatti per primo rivolge «il concetto di monarchia al rapporto del Figlio con il Padre, mentre fino allora questo termine era stato applicato sempre e soltanto nella sfera cosmologica»¹⁸; verosimilmente, al teologo antimontanista greco dovette apparire necessario che quella relazione mettesse in questione l'unicità del principio divino. Al latino

¹⁶ L'attenzione di Peterson verso il corpo nella teologia è una costante; si tenga presente che, oltre a questi passaggi che mostrano una chiara sensibilità verso il tema, egli andava già in questa direzione negli stessi anni con la sua *Theologie des Kleides*, «Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens», 16, 1934, pp. 347-356 (poi riedito in *Marginalien zur Theologie*, München, Kösel, 1956, pp. 41-55; n.e. Würzburg, Echter, 1995, pp. 10-19) e vi sarebbe tornato nuovamente in anni più recenti, con *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, «La scuola cattolica», 69 (1941), pp. 46-57; si vedano in proposito le osservazioni di B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., p. 34, ed Ead., *Erik Peterson*, pp. 169 ss.

¹⁷ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 69: «Warum wird man jetzt auf einmal auf das Wort aufmerksam? Warum verwendet man den Ausdruck jetzt mit solcher Leidenschaftlichkeit, daß er zur Kennzeichnung einer bestimmten Gruppe innerhalb der Kirche in Rom, respektive Karthago wird?». Risulta interessante osservare che in nota (n. 75, p. 122), Peterson faceva positivamente ricorso a A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (si è confrontata l'edizione di Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, 3 voll., vol. I, p. 705, n.): Harnack «hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Wort [*monarchiani*] – auch bei Tertullian – nicht eigentlich ein Ketzernamen, sondern nur eine ironische Wendung ist».

¹⁸ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 69: «Praxeas scheint der Erste gewesen zu sein, der den Begriff der “Monarchie” – wengleich polemisch – auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater angewandt hat, während der Ausdruck bisher immer nur in der kosmologischen Sphäre Verwendung gefunden hatte».

Tertulliano, al contrario, il fatto che il Padre monarca potesse lasciare che il Figlio amministrasse la creazione non sembrava un motivo sufficiente per inficiare quell'unità, che era semmai messa in discussione, invece, dalle cosmologie gnostiche di Valentino e di Prodicò, nelle quali al Padre veniva giustapposto un secondo principio di governo.

Date queste circostanze, Tertulliano aveva nell'*Adversus Praxean* contrapposto a quella da grammatico di Prassea – per confutarla – la propria costruzione giuridico-statuale, allo scopo (come si vede di nuovo, del tutto occasionale e pragmatico) di comprendere «la relazione fra Cristo e Dio [...] *partendo dal* “doppio principato” romano»¹⁹, e ciò fino a impedirgli di vedere l'inapplicabilità al Dio trino del concetto di monarchia, di comprendere che era «impossibile *traslare* semplicemente il concetto secolare di monarchia della teologia pagana sulla Trinità»²⁰.

Tale espediente, tuttavia, aveva ampie, anche collaterali ricadute. Con esso tornava infatti ad essere possibile una giustificazione teologica del politeismo pagano: non solo il Figlio, ma innumerevoli divinità potevano ora essere incluse, come dèi che con Dio governano (così Massimo di Tiro), ovvero come «vicesovrani e satrapi» (Elio Aristide)²¹, in un vero e proprio pantheon cristiano, ricalcato su un dispotismo di tipo persiano o imperiale romano. Per questo Peterson osservava con meraviglia l'utilizzo di una tale similitudine: «è ora stupefacente che Tertulliano, che, come prova la discussione nell'*Apologeticum*, conosceva questa immagine utilizzata dai pagani a difesa del politeismo,

¹⁹ *Ibidem*: «Tertullian hat als Jurist der Logik des “Grammatikers” Praxeas, die Vater und Sohn identifizierte, eine staatsrechtliche Konstruktion entgegengestellt»; ma si confronti p. 70: «Neu ist eigentlich nur die Ausdeutung des Bildes von der göttlichen Monarchie aus den staatsrechtlichen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit: Das Verhältnis Christi zu Gott wird *vom* römischen Doppelprinzipat *aus* verstanden» (corsivi miei). Poche righe più sopra Peterson aveva definito anche questa una *polemische Gelegenheitsschrift*.

²⁰ *Ivi*, pp. 72-73: «Vielleicht hat die Geschlossenheit der römischen staatsrechtlichen Konstruktion des Doppelprinzipates [...] ihn nicht sehen lassen, daß es unmöglich ist, einfach den säkularen Monarchie-Begriff der heidnischen Theologie auf die Trinität zu *übertragen*», corsivo mio (cfr. *Göttliche Monarchie*, cit., pp. 556-557). Peterson poggiava questa sua obiezione capitale su T. Mommsen, *Abriß des römischen Staatsrecht*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907, pp. 201-202.

²¹ *Ivi*, p. 72. Per quanto riguarda questa parte, e la similitudine con il doppio principato di Marco Aurelio e Commodo proposta già da Atenagora, cfr. J. Badewien, *Die Apologeten und Tertullian*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 32-36, che spiega questo procedimento nei termini dell'analogia.

potesse tuttavia osare di servirsene per descrivere la relazione trinitaria»²².

Dopo avere osservato che già in Macario di Magnesia il cristiano obiettava al pagano la radicale difformità del dominio divino rispetto a quello terreno²³, Peterson concludeva che «i primi tentativi di collegare la dottrina tradizionale della monarchia divina con il dogma della Trinità erano falliti»²⁴, e ciò valeva tanto per Prassea quanto per Tertulliano.

Der Monotheismus passava a trattare allora più in dettaglio del dogma trinitario, in particolare esaminando la discussione fra i vescovi Dionigi d'Alessandria e Dionigi di Roma (la cui corrispondenza è databile intorno al 260). In essa, le difficoltà di congiungere le due costellazioni semantiche di «monarchia» e «Trinità» venivano infine superate: contro le teorie di Marcione, ma contro, al tempo stesso, il subordinazionismo dell'Alessandrino, «il papa afferma che Dio non è mai esistito senza il Lógos divino (θεῖος λόγος) e lo Spirito Santo. Soltanto “così si può conservare la Trinità di Dio e il sacro annuncio della monarchia”»²⁵.

Solo all'indomani dell'editto di tolleranza di Gallieno (datato 260, che conosciamo da Eusebio), così, si dovette realizzare anche il tentativo di conciliazione fra il concetto di “monarchia” (definito dal papa “σμενότητον”) e il dogma trinitario. Dionigi di Roma per primo poté così *traslare* non tanto la costruzione statuaria-giuridica di Tertulliano, quanto il concetto *filosofico* di monarchia sulla relazione trinitaria, e

²² *Ibidem*: «Es ist nun erstaunlich, daß Tertullian, der, wie die Auseinandersetzung im Apologeticum beweist, dieses Bild aus der heidnischen Verteidigung des Polytheismus kannte, dennoch es wagen konnte, sich desselben zur Bestimmung des trinitarischen Verhältnisses zu bedienen».

²³ L'argomento era tratto qui da ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΟΣ Η ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ. Macarii Magnetis *Quae supersunt ex inedito codice*. Edidit C. Blondel, Parisiis, e typographia publica, 1876, p. 199.

²⁴ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 76: «Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß die ersten Versuche, die überkommene Lehre von der göttlichen Monarchie mit dem Trinitätsdogma zu verknüpfen, gescheitert waren»; si confronti la *Göttliche Monarchie*, cit., p. 558.

²⁵ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 77: «vertritt der Papst die Anschauung, daß Gott niemals ohne den göttlichen Logos (θεῖος λόγος) und den Heiligen Geist gewesen sei. Nur “so könne man die göttliche Trinität und die heilige Verkündigung von der Monarchie bewahren”». La citazione di Peterson era tratta dalla lettera di Dionigi ai Sabelliani, in Athanasius, *Epistola de Decretis Nicænae Synodi*, in *Patrologia Graeca*, vol. 25, coll. 415-476, col. 465a.

aprire in tal modo la via ai tentativi di conciliazione e di compromesso²⁶.

Tuttavia, per Peterson, la conseguenza più immediata è che in questo modo il *concetto* di monarchia divina cessava di essere soltanto una *figura*, ossia una *metafora* (ein “Bild”)²⁷. Già Celso – seppur com’è noto in antitesi polemica – aveva colto appieno tutta la portata politica del monoteismo giudaico-cristiano, giudicandolo un’impulsiva rivolta metafisica: «chi parla così, *trasla* in ultima analisi su Dio le proprie passioni»²⁸. Intendendosi i cristiani come il partito dell’unico Dio, portavano il monoteismo ad assumere una coloritura partitica, ed escludendo l’adorazione di altre divinità, essi finivano col mettere a repentaglio lo stesso equilibrio multinazionale dell’Impero: «Certamente sarebbe una cosa grande, “se fosse possibile, che gli asiatici, gli europei, i libici, gli elleni, come anche i barbari che sono sparsi fino ai confini della terra, concordassero in un’unica legge. Ma chi suppone una cosa simile, non sa veramente nulla”»²⁹.

²⁶ E. Peterson, *Der Monotheismus*, p. 77: «Dionysius von Rom hat, sowenig wie Novatian, den unmöglichen Lösungsversuch einer staatsrechtlichen Konstruktion der Trinitätslehre, der zu ähnlichen subordinatianischen Gedanken wie bei Dionysius von Alexandrien führen mußte, nicht wiederholt. Er hat vielmehr, wie die Parallelisierung der Lehren des Alexandrinischen Bischofs mit denen Markions zeigt, die philosophische Ausdeutung des Begriffes der “Monarchie” [...], die seit Theophilus von Antiochien und Irenaeus gegenüber dem gnostischen Dualismus in der Kirche üblich geworden war, auf das trinitarische Verhältnis, für unser Wissen als Erster, *übertragen* und damit einen Ausgleichversuch zwischen dem Monarchie-Begriff und dem Trinitäts-Dogma angebahnt» (il corsivo è mio; si può confrontare anche *Göttliche Monarchie*, cit., p. 559).

²⁷ Ivi, p. 79: «Wir haben in unseren Ausführungen wiederholt den politischen Sinn des Bildes von der göttlichen Monarchie hervorgehoben. Man könnte nun vielleicht einwenden, daß diese Deutung eine moderne Interpretation des Tatbestandes sei. Es handele sich im Grunde nur um ein “Bild”, dem keinerlei politische Bedeutung beizumessen sei. Ein Hinweis auf die Polemik des Celsus gegen die Christen wird nun aber zeigen, daß der politische Sinn des jüdisch-christlichen Monotheismus im Altertum durchaus nicht verborgen geblieben ist».

²⁸ *Ibidem*: «Die Christen lehnen nach Celsus den Polytheismus mit der Begründung ab, man könne nicht mehreren Herren dienen [...]. Wer so spricht, *überträgt* im Grunde seine eigenen Affekte auf Gott» (corsivo e trad. miei).

²⁹ Ivi, pp. 80-81: «Gewiß, das wäre etwas, “wenn es möglich wäre, daß Asiaten, Europäer und Libyer, Hellenen sowohl wie Barbaren, die bis an die Grenzen der Erde verteilt sind, in einem einzigen Gesetze übereinstimmten. Aber wer so etwas annimmt, der weiß im Grund gar nichts”». La citazione era tratta da Origene, *Contra Celsum*, VIII, 72.

È significativo, sottolinea Peterson, comprendere quale fosse la posizione di Celso, poiché già questi si pose il problema politico del monoteismo e dei suoi effetti all'interno della tradizione, «vale a dire, in concreto, con il problema politico dell'impero romano»³⁰.

Attraverso la teoria del *lógos* si sarebbe tentato di realizzare proprio ciò che Celso riteneva forse auspicabile ma certamente impossibile: la subordinazione di tutti i popoli ad un'unica sfera giuridico-religiosa. Origene rispondeva infatti all'argomentazione di Celso con una profezia escatologica (legata a Sof 3, 9; Sal 71, 7), secondo la quale le diversità nazionali scompariranno nell'ultimo giorno, ma al tempo stesso egli vi legava la teoria stoica dell'*ἐκπόρωσις*, ossia della conflagrazione finale.

Ciò che però è per il teologo di Amburgo ancor più importante osservare, è che già con Origene si comincia a profilare l'idea secondo la quale l'unità dell'impero abbia provvidenzialmente reso possibile la proclamazione del vangelo: «da qui diviene comprensibile che Gesù sia nato sotto il dominio di Augusto, il quale, se posso dir così, attraverso la sua unica sovranità ha appianato la molteplicità esistente sulla terra», parafrasa Peterson³¹. Per quanto Origene si muovesse anzitutto all'interno della profezia escatologica cioè, il suo riferimento alla *pax augusta* mostrava la tendenza ad un superamento delle differenze nazionali già nel presente³², e questo rappresentava, come il teologo osserva, già l'utilizzo politico di una concezione escatologica che infatti non aveva precedenti in Ippolito Romano o in Melitone di Sardi³³.

³⁰ Ivi, p. 81: «Die Bedeutung der Ausführungen des Celsus liegt darin, daß sie die Verknüpfung des Problems des jüdisch-christlichen Monotheismus mit den Fragen des politischen Lebens, das heißt konkret: mit dem politischen Problem des Imperium Romanum erkennen lassen».

³¹ Ivi, p. 83: «Von da aus wird verständlich, daß Jesus unter der Herrschaft des Augustus geboren wird, der, wenn ich so sagen darf, durch seine Alleinherrschaft die Vielen auf der Erde zum Ausgleich gebracht hat».

³² Ivi, p. 84: «der Glaube an die eschatologische Aufhebung der nationalen Unterschiede zu der Tendenz führt, diese Differenzierung schon jetzt als im Verschwinden begriffen zu konstatieren».

³³ Interessante osservare quanto qui ancora Peterson ingaggi ancora una discussione con Harnack, direttamente nel testo: «Harnack hat diese Stelle bei Hippolyt den dreitesten Ausdruck christlichen Selbstbewußtseins genannt [Die Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴, s. 278.] Das ist falsch. Aus Hippolyt spricht das Mißtrauen gegen ein Imperium, das eine Ökumenizität in Anspruch nimmt, die nur der Kirche zukommt» (p. 85).

Solo Eusebio avrebbe tuttavia condotto, rispetto al proprio maestro, alla completa «de-escatologizzazione» del problema del monoteismo: «tra la fine del regno nazionale-giudaico, la monarchia di Augusto e la venuta di Cristo esiste allora un profondo legame»³⁴. Dalla constatazione della provvidenzialità della fine dei regni nazionali per la diffusione del vangelo era a solo un passo l'arianesimo politico: Costantino in questo senso veniva a rappresentare per Eusebio il compiuto rispecchiamento in una divinità in terra di una monarchia celeste: «Ciò che però ha avuto, in linea di principio, inizio con Augusto è diventato realtà al tempo di Costantino. Dopo la sconfitta di Licinio da parte di Costantino è stata restaurata la monarchia politica e contemporaneamente è stata assicurata la monarchia divina»³⁵.

In questo modo, per dirla con la formula eusebiana del *Trentennale* di Costantino, «all'*unico* re sulla terra corrisponde l'*unico* re in cielo e l'*unico* *nómos* e *Lógos* sovrano»³⁶. In questo stesso passaggio Peterson definisce Eusebio un pubblicitista politico che ha finito per de-escatologizzare radicalmente l'insegnamento di Origene, al contempo esprimendo un'opzione politica a favore dell'Impero romano di Costantino e facendo, di ciò che era stato un procedimento letterario-

³⁴ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 87: «Zwischen dem Ende des national-jüdischen Königtums und der Monarchie des Augustus und dem Erscheinen Christi besteht also ein innerer Zusammenhang». Su questo aspetto ha scritto un memorabile saggio, che apprezza e prosegue in alcune linee l'opera di Peterson, A. Momigliano, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, in «Classical Philology», 81 (1986), pp. 285-297 (poi raccolto in Id., *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown [CT], Wesleyan University Press, 1987, pp. 142-158).

³⁵ Ivi, pp. 90-91: «Was aber prinzipiell mit Augustus angefangen hat, das ist in der Gegenwart unter Konstantin Wirklichkeit geworden. Als Konstantin den Licinius besiegt hatte, war die politische Monarchie wiederhergestellt und damit zugleich die göttliche Monarchie gesichert»; il testo era tratto da Eusebius, *Vita Constantini*, II, 19. Il passaggio non trovava analogo sviluppo in *Göttliche Monarchie*, cit., p. 561: «In der Vita Constantini II 17 ff. schildert Euseb den Sieg Konstantins über Licinius und dessen Tod. Alle Teile des römischen Reiches, so heißt es in 19, waren jetzt wieder geeint [...]. Zwischen der Monarchie des Konstantins und der Verkündigung der göttlichen Monarchie wird so etwas wie ein schicksalsmäßiger Zusammenhang gewittert».

³⁶ Ivi, p. 91: «Dem *einen* König auf Erden entspricht der *eine* Gott, der *eine* König im Himmel und der *eine* königliche Nomos und Logos»; la citazione era tratta dal *Triakontaétérikos* di Eusebio, I, 1-6 (*Eusebius Werke*, t. I [GCS 7], *Tricennatsrede an Constantinus*, a cura di I.A. Heikel, Leipzig, J.C. Hinrichs - G. Olms - Akademie, 1902, pp. 196-199), cfr. ora Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien*, cit.

retorico (peraltro occasionale e legato ad un contesto), direttamente uno strumento a servizio della forza³⁷. Quanto lontane fossero queste prospettive dall'Apocalisse e dalla fede escatologica dei primi martiri cristiani Peterson lo avrebbe scritto di lì a poco, in un volume, *Testimoni della verità*, di cui si analizzerà più oltre l'appendice. Tuttavia l'obiezione del teologo di Amburgo è stata espressa in questi termini già nella *Göttliche Monarchie*: «l'errore di Eusebio si fonda sul presupposto che la monarchia divina potesse essere del tutto "realizzata", gli sfugge che la unica ἀρχή è anche "l'ultima"»³⁸.

Il teologumeno di Eusebio avrebbe avuto tuttavia amplissima diffusione. Sarà solo la formulazione del dogma, secondo Peterson, a rendere impossibile la *traslazione* sulla Trinità dell'immagine dell'impero romano e a trasformare così lo scontro dottrinario con i teologi ariani già in scontro politico³⁹. Per la stessa ragione, con l'economia trinitaria, il problema politico del monoteismo si era teologicamente concluso, ed erano recisi i legami con l'Impero romano. Agostino, padre della chiesa con cui il saggio si era aperto, rappresentava qui anche la fine della parabola percorsa, per la riacquisita consapevolezza, d'un sol colpo, del senso escatologico delle profezie di pace e il significato (non) politico della Trinità:

la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche

³⁷ Ivi, p. 92: «In dieser, äußerlich gesehen, literarischen Ausweitung kommt die Verschiebung des Aspektes gegenüber Origenes zum Ausdruck. Nicht von einem eschatologischen, sondern von einem historischen und zugleich politischen Gesichtspunkt aus wird das Problem des Monotheismus gesehen». Si osservi ancora il movimento dal basso: era un concreto e transitorio contesto politico a essere *traslato* sulla divinità.

³⁸ E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, cit., p. 563: «Der Irrtum Euseb's beruht auf der Voraussetzung, die göttliche Monarchie könne überhaupt "realisiert" werden, er übersieht, daß die eine ἀρχή zugleich "die letzte" ist».

³⁹ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 102: «Der Monotheismus ist eine politische Forderung, ein Stück der Reichspolitik. In dem Augenblick, in dem der Begriff der göttlichen Monarchie, der nur die *Widerspiegelung* der irdischen Monarchie im Imperium Romanum war, in einen Gegensatz zum christlichen Trinitätsdogma trat, mußte der Streit um dieses Dogma zugleich zu einem eminent politischen Kampf werden» (corsivo mio).

realizzata la rottura con ogni “teologia politica”, che abusa dell’annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica⁴⁰.

La conclusione propriamente teologica del lavoro di Peterson consisteva nell’esorcizzare, nel bandire questo uso politico-funzionale della teologia riportando il tema alla Trinità, e al mistero che in definitiva le soggiace⁴¹. *Il monoteismo come problema politico* aveva insomma per scopo di impedire – attraverso una analisi storico-concettuale e conseguentemente una messa in questione in dogmatica trinitaria – la fondazione teologica del principio monarchico; era cioè in definitiva la teologia stessa, secondo il teologo di Amburgo, a possedere in sé gli “anti-corpi” contro la propria distorsione totalitaria.

La “fine dell’era costantiniana”, per dirla con Peterson, è qui duplice: al tempo stesso descrittiva e performativa (o, se si vuole, al tempo stesso storica e sistematica⁴²). Già con i Cappadoci e con l’elaborazione del dogma trinitario non sarebbe più stato possibile fare un uso legittimo della teologia in politica. La celebre nota finale, da ultimo, richiama l’attenzione sul fatto che il saggio di Peterson si pone in esplicita discussione con la corrente *Politische Theologie* di Carl Schmitt, discussione che il teologo di Amburgo così conclude: «Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l’impossibilità teologica di una “teologia politica”»⁴³.

Ma l’altra fine era ancora di là da venire.

⁴⁰ Ivi, pp. 104-105: «die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder “politischen Theologie” vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht».

⁴¹ Si confronti, per questo aspetto, G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*. Editoriale in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., pp. 5-26 (in part. pp. 17 ss.).

⁴² Cfr. G. Ruggieri, *Resistenza e dogma*, cit., pp. 15-17.

⁴³ E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 147, n. 168: «Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer “politischen Theologie” zu erweisen».

2. Da Heis Theos a Die Kirche (1920-1929)

L'interesse di Erik Peterson per questi aspetti e temi non data però dal 1935, esso proviene invece da molto più a monte: in piena congiuntura di guerra, egli aveva dedicato oltre tre anni alla scrittura di *EΙΣ ΘΕΟΣ*⁴⁴, sua tesi di promozione e di abilitazione. Concluso già nel 1920, questo suo primo libro non poté tuttavia essere stampato, per mancanza di carta ed eccesso di costi⁴⁵. Questa non è un'opera di teologia, ma un classico prodotto della scuola di storia delle religioni, nel quale il giovane amburghese aveva inteso studiare la formula “εἷς θεός” a partire dall'epigrafia cristiana e pagana, e come acclamazione della divinità. Peterson individuava in questo sintagma non tanto una professione di fede, quanto un'acclamazione apotropaica, quasi da esorcismo, nata dal contesto sincretistico del Tardoantico⁴⁶. Questo non bastava ancora per dimostrare che la formula avesse una portata concettuale, ossia potesse essere sviluppata teologicamente o filosoficamente, ma certo da questo momento la cosa era divenuta possibile⁴⁷.

La formula non era però nata col cristianesimo, e il suo utilizzo era altrettanto precedente alla sua diffusione della nuova religione, passato a questa attraverso l'uso massiccio che se ne sarebbe fatto in concilio⁴⁸.

⁴⁴ E. Peterson, *EΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926; su quest'opera, si veda B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 273-291, e C. Marksches, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in B. Nichtweiß (a cura di), *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 38-74.

⁴⁵ Peterson imputava, e non ironicamente, la mancanza di carta alla stampa dell'*Untergang des Abendlandes* di O. Spengler; cfr. B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 282; ulteriori notizie sul contesto e sull'edizione in C. Marksches, *Heis Theos?*, cit., p. 42, n. 15.

⁴⁶ E. Peterson, *EΙΣ ΘΕΟΣ*, cit., p. 302: «Ebenso glauben wir bei der Interpretation einzelner Monumente auch die Merkmale aufgezeigt zu haben, die zu einem apotropäischen Verständnis der εἷς θεός-Formeln in der christlichen Epigraphik nötigen», e qui ancora «Die εἷς θεός-Formel ist Akklamation, aber nicht Glaubensbekenntnis».

⁴⁷ Ivi, p. 303: «Nun haben wir in dem Abschnitt über die Akklamationen ausgeführt, daß die begriffliche Seite in der εἷς θεός-Formel im akklamatorische Gebrauch gewöhnlich nicht zum Ausdruck kam, aber daß jederzeit die Möglichkeit bestand, auch diese Seite in dem Ausdruck zur Geltung zu bringen».

⁴⁸ Ivi, p. 304: «Daß die einfache εἷς θεός-Formel das Ursprüngliche darstellt, geht aus dem Gebrauch der Akklamationen hervor. Wir hatten zur Feststellung des Wesens der Akklamationen uns an die Konzilsakten gehalten, und konstatiert, daß in ihnen die einfache εἷς θεός-Akklamation eine hervorragende Stelle einnimmt; das kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß sie vor der Erwähnung des Namens des Kaisers gerufen

Peterson dovette già in questa sua prima ricerca constatare la traslazione di formule di acclamazione pagane ed epiteti imperiali (peraltro solari⁴⁹) sulla persona di Cristo, fenomeno che non sarebbe andato senza conseguenze per la cristologia e per la chiesa⁵⁰.

Successivamente, già alla prima lezione del semestre invernale 1921/22 Peterson si sarebbe soffermato sulla corrispondenza ideologica fra unità divina e unità monarchica⁵¹. Dal 1924, poi, assunto l'incarico di Storia della chiesa antica e Nuovo Testamento presso l'Università di Bonn, egli avrebbe posto mano a termini che verranno a essere per lui determinanti, addirittura di svolta, nelle ricerche successive⁵². Un saggio in particolare si situa all'inizio di questa traiettoria: *Was ist Theologie?*⁵³.

Bonn, 1924. Che cosa è teologia?

Per quanto il saggio si inserisca nel medesimo contesto e per certi versi anche con un intento analogo – tornare a far percepire la grandezza di Dio rispetto a quella teologia liberale che rischiava di ridurlo ad una mera funzione dell'anima, una forza della storia o un movente dell'azione morale – l'intento di Peterson è qui la formulazione di

wird» qui Peterson riassumeva la ricerca svolta alle pp. 146 ss.: «Die Edessenischen und die Konzils-Akklamationen».

⁴⁹ Cfr. “Εἰς θεός und Sonnengott und εἰς θεός und Αἰών”, pp. 260 ss.

⁵⁰ Così B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 289: «Wenn in den Versammlungen des alten Christentums und in ihrem Schrifttum Rufe, die im weltlichen Bereich dem Kaiser galten, auf Christus *übertragen wurden*, hat das natürlich einschneidende Konsequenzen sowohl für die Christologie als auch für das Verständnis jener Versammlung, die sich sprachlich in analoger Weise verlautbarte wie die profane ekklesia»; il corsivo è mio.

⁵¹ Ivi, p. 778, che ne riporta uno stralcio: «Konstantin glaubte, daß der Eine Gott, der die Eine Kirche so stark gemacht hatte, auch ihn im Bunde mit der Kirche zur Alleinherrschaft und zum Siege führen würde»; queste lezioni, come riporta ancora Nichtweiß (in E. Peterson, *Theologie und Theologen*, «Ausgewählte Schriften», 9/1, Würzburg, Echter, 2009, p. 651), dovrebbero trovare pubblicazione nel volume 10 della stessa serie.

⁵² Così F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., pp. 16 ss. e G. Ruggieri, *Resistenza e dogma*, cit., pp. 11 ss.

⁵³ E. Peterson, *Was ist Theologie?*, Bonn, Cohen, 1925, 1926²; poi in Id., *Theologische Traktate*, cit., pp. 9-43; a riguardo di questo testo, si può vedere B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 21 ss.

un'obiezione di fondo alla teologia di Karl Barth. Nel 1922, con il saggio *La parola di Dio come compito della teologia*⁵⁴, quest'ultimo aveva sviluppato una tesi decisiva della teologia dialettica, secondo la quale il teologo, per il suo essere uomo, non è in condizione di dire alcunché su Dio: «Compito della teologia è, e rimane, secondo Barth, conservare e dare espressione a questa domanda, a questo stato di cose assolutamente contraddittorio, secondo il quale dobbiamo parlare eppure non possiamo parlare di Dio⁵⁵».

Questo rappresentava, nella teologia barthiana, il più alto onore che l'uomo potesse rendere a Dio. L'obiezione di Peterson si mostra da subito diretta ed ineludibile: questa non è una risposta *concreta* a una domanda *concreta*. La domanda lasciata in sospeso e la dialettica di Barth, nella sua mera possibilità, riconducevano semplicemente la disciplina del teologo nuovamente al mito. Al contrario, per Peterson è assolutamente antidialettico il fatto dell'incarnazione di Dio. Infatti, quella dialettica viene in tal modo esclusa; «per quale legge? Per la legge della fede. Nella misura in cui, cioè, al posto di ogni domandare dialettico è subentrato il punto della fede»⁵⁶.

È su questo punto che la teologia successiva all'incarnazione differisce dal mito: in stretta connessione con il carattere di realismo della rivelazione deve stare, per quanto limitato questo possa essere, il carattere di realismo della conoscenza teologica⁵⁷. L'idealismo hegeliano e quello barthiano dovevano essere pertanto tenuti distante dalla teologia non tanto perché falsi, ma proprio perché rinunciare al *fatto* di un Dio diventato uomo avrebbe significato rinunciare alla teologia⁵⁸. Un ogget-

⁵⁴ K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, «Christliche Welt», 36 (1922), pp. 858-873, di recente riedito in W. Härle (a cura di), *Grundtexte der neueren evangelischen Theologie*, Leipzig, Evangelische, 2007, pp. 102-119.

⁵⁵ E. Peterson, *Was ist Theologie*, cit., p. 11: «Aufgabe der Theologie ist und bleibt, nach Barth, die Forderung, diesen widerspruchsvollen Sachverhalt, daß wir von Gott sprechen sollen und doch nicht sprechen können, stehenzulassen und zum Ausdruck zu bringen».

⁵⁶ Ivi, p. 14: «Für die Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft aber ist diese Art eine Verführung durch die Möglichkeit des Dialektischen ausgeschlossen. Durch welch ein Gesetz? Durch das Gesetz des Glaubens. Insofern nämlich an die Stelle alles dialektischen Fragens das Punktum des Glaubens getreten ist. Der Glaube, zu dem es wesentlich gehört, daß er Gehorsam ist».

⁵⁷ Ivi, p. 16: «der realistische Charakter der theologischen Erkenntnis [steht] mit der Realcharakter der Offenbarung in Verbindung».

⁵⁸ Ivi, p. 17: «Nicht darum also ist der Idealismus von der Theologie fernzuhalten, weil er in einem abstrakten Sinne vielleicht theoretisch falsch wäre, sondern darum,

to reale per una conoscenza concreta, per quanto limitata fosse, è cioè per Peterson la *conditio sine qua non* della teologia, e perché essa possa rendere onore a Dio. È la condizione, al tempo stesso, per parlare di Dio in teologia, al modo di una consegna ricevuta⁵⁹.

Diversamente da Barth, tuttavia, il «dato positivo» della Parola di Dio del Logos neotestamentario non è rappresentato solo dalla Scrittura, ma anche dal dogma nella chiesa: «La teologia è la concreta *esecuzione* di ciò che il Logos di Dio ha concretamente detto di Dio, e quindi si dà anche concreta rivelazione, concreta fede e concreta obbedienza»⁶⁰. Per quanto nell'accezione petersoniana l'insegnamento della chiesa derivasse la propria autorevolezza dal Cristo, tuttavia esso non poteva essere fatto coincidere immediatamente con il dogma: «non ogni dottrina ecclesiale è con ciò stesso già dogma, ma solo quella che rimanda a un discorso di Cristo»⁶¹.

Peterson riconosce nel proprio testo il disinteresse di cerchie sempre più ampie verso il dogma della chiesa, e non le biasima; al contrario, egli giustifica questo atteggiamento proprio poiché il dogma autentico è solo quello che si fa incontro ad ogni essere umano nella sua concretezza, ciò che la teologia gli è sembrata sempre meno in grado di fare⁶². Il

weil er die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, nicht zugeben kann, ohne sich selbst dabei aufzugeben».

⁵⁹ Si osservi, per inciso, che lo storico rappresentava invece in questo senso la figura erede, la secolarizzazione del profetismo neotestamentario: «Die Propheten des Alten Bundes prophezeien die Zukunft, die Propheten des Neues Bundes prophezeien aus der Vergangenheit [...]. Es scheint aber, daß diese Art des neutestamentlichen Prophetismus kaum mehr unter uns lebt. Statt dessen sind wir mit der säkularisierten Form des neutestamentlichen Propheten beglückt worden, mit dem Historiker» (p. 25).

⁶⁰ Ivi, pp. 27-28: «Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt» (il corsivo è nel testo).

⁶¹ Ivi, p. 31: «in der der Kirche von Christus übertragenen Lehrgewalt das Dogma vorkommt. Das soll aber heißen: nicht alles kirchliche Lehren ist damit schon Dogma, sondern nur das, das auf ein Reden Christi zurückführt»; circa questo aspetto si veda ancora il breve testo del 1924 edito in B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., pp. 22-23, in part.: «jedes Dogma irgendwie in einer göttlichen Offenbarung gründet und [...] jedes Ärgernis am Dogma auch ein Ärgernis an Gottes Offenbarung ist».

⁶² Ivi, p. 33: «Die Menschen interessieren sich nicht für unsere theologischen Schulmeinungen und privaten Überzeugungen – und sie tun gut daran –, aber sie interessieren sich leidenschaftlich für jedes echte Dogma, und sei es auch nur, daß sie dagegen protestieren und sich darüber entrüsten. Das kommt daher, daß im Dogma jeder

teologo esorta dunque al coraggio, e a titolo d'esempio dell'interesse per il dogma menziona a questo punto l'attenzione delle donne del mercato di Costantinopoli verso la disputa cristologica di Nicea: «si abbia il coraggio di tornare a vivere nella sfera nella quale il dogma si trova, e si può star certi che gli uomini si interesseranno di nuovo per la teologia, se ne interesseranno come si sono interessate le donne del mercato di Costantinopoli per la disputa fra ὁμοιούσιος e ὁμοούσιος»⁶³.

Monaco, 1929. La chiesa

Come in quello appena esaminato, anche nel breve saggio *La chiesa* le tematiche teologico-politiche sono quasi assenti o ai margini della discussione, ma anche in questo caso vale la pena di sintetizzare le tesi teologiche e comprendere le conclusioni, assai rilevanti per il presente studio⁶⁴.

Come il precedente ad un'affermazione di Karl Barth, questo breve contributo è costruito come risposta e reazione alla celebre citazione di Loisy: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue»⁶⁵. Peterson articola qui esplicitamente tre presupposti: (1) Vi è la chiesa solo a partire dal presupposto che gli ebrei, il popolo eletto da Dio, non hanno creduto al Signore. È intrinseco nel concetto di chiesa il fatto che essa è essenzialmente la chiesa dei gentili; (2) Vi è chiesa solo a partire dal presupposto che la venuta di Cristo non sia immediatamente imminente; (3) Vi è chiesa solo a partire dal presupposto che i dodici apostoli siano stati chiamati nello Spirito Santo, e che abbiano deciso la missione ai gentili nello Spirito Santo.

Mensch konkret getroffen wird, deshalb gibt es nun auch die Theologie, die das Dogma in einer ganz konkreten Weise voraussetzt».

⁶³ *Ibidem*: «Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt, und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen für Theologie wieder interessieren werden, so interessieren werden, wie sich die Marktweiber in Konstantinopel für den Streit um das ὁμοιούσιος und ὁμοούσιος interessiert haben».

⁶⁴ E. Peterson, *Die Kirche*, München, C.H. Beck, 1929, riedita poi nei *Theologische Traktate*, cit., pp. 409-429.

⁶⁵ Ivi, p. 411; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1902, p. 111; B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 483 ss. tratta di *Die Kirche* nel quadro di un confronto con l'escatologia "conseguente" di Albert Schweitzer; della stessa si confronti, ancora, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit*, cit., p. 24 ss.

Obiettando quindi alla tesi del modernista francese, ritenuta semplicistica, Peterson espone la propria visione in merito all'escatologia cristiana, costituita da un rapporto *di tensione* fra chiesa e regno di Dio:

Certo, la chiesa non è il Regno. Ma nella chiesa vi è qualcosa del Regno, così come della volontà politica del Regno di Dio giudaica e della rivendicazione di autorità “dei Dodici” nel Regno di Dio. È giusto dire che la chiesa è perciò caratterizzata da una certa ambiguità. Non è un oggetto politico-religioso univoco come il Regno messianico dei giudei. Ma non è neppure un oggetto puramente spirituale, in cui in generale non dovrebbero trovarsi concetti quali politica e autorità, che per di più dovrebbe limitarsi a “servire”. L'ambiguità che caratterizza la chiesa si chiarisce nella reciprocità di Regno e chiesa⁶⁶.

Da quanto esaminato ora all'interno dei saggi della seconda metà degli anni Venti, dunque – in primo luogo in *Cos'è teologia?* – risulta chiaro quanto quella di Peterson, quando egli si è posto deliberatamente in aperto contrasto con la teologia protestante, sia soprattutto un'esigenza di concretezza, esigenza che mostra un'impronta possibile nella sua formazione da storico delle religioni, o persino nell'educazione familiare. È nella concreta incarnazione *corporea* del Figlio di Dio che si origina la Scrittura e si radica la concretezza del dogma. Il fine ultimo della teologia, soprattutto, è ancora una volta dettato dal movimento cristologico: un farsi vicino all'essere umano assai concretamente inteso. Provoca quasi un effetto di straniamento l'esempio delle donne del mercato di Costantinopoli che discutono appassionatamente dell'ὁμοούσιος.

Nei saggi degli anni Trenta finora esaminati, la *Göttliche Monarchie* e il *Monotheismus*, gli elementi “positivi” sono i medesimi: proprio il contenuto escatologico del messaggio evangelico e il dogma trinitario resistono, e in definitiva fanno fallire i tentativi di fondare nella tradizione cristiana una dottrina imperiale romana. Tuttavia anche in quei saggi costituisce un punto fermo la concretezza e la contingenza

⁶⁶ Ivi, p. 423: «Gewiß, die Kirche ist nicht das Reich. Aber in der Kirche steckt etwas vom Reich, sowohl vom politischen Willen der Juden zum Gottesreich als auch vom Herrschaftsanspruch “der Zwölfe” im Gottesreich. Es ist richtig, daß der Kirche mit alledem eine gewisse Zweideutigkeit angeheftet ist. Sie ist kein eindeutiges religionspolitisches Gebilde wie das messianische Reich der Juden. Sie ist aber auch kein rein spirituelles Gebilde, in dem solche Begriffe wie Politik und Herrschaft überhaupt nicht vorkommen dürften, das sich vielmehr darauf zu beschränken hätte, zu “dienen”. Die Zweideutigkeit, die der Kirche anhaftet, erklärt sich aus dem Ineinander von Reich und Kirche».

delle costituzioni terrene, che vengono rispecchiate nelle “immagini”, metafore o modelli (capaci di enormi ripercussioni politiche) della monarchia celeste.

3. Bonn, 1922. *La Teologia Politica di Carl Schmitt*

Il concetto di “teologia politica” cui Erik Peterson ribatteva in conclusione del suo *Monotheismus* era – com’è noto – quello condotto sulle soglie del XX secolo dall’esordio al terzo capitolo della *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, l’opera che Carl Schmitt aveva composto nel 1922 (ma un’importante riedizione sarà pubblicata, sempre a Berlino, nel 1934). *L’incipit* è celeberrimo:

Tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo per il loro sviluppo storico, poiché essi vengono trasferiti [*übertragen wurden*] dalla teologia alla dottrina dello Stato, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l’onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia⁶⁷.

Un’analisi compiuta di questi temi schmittiani è, in questa sede, ovviamente improponibile⁶⁸: è tuttavia necessario riprendere quest’*incipit*

⁶⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München, Duncker & Humblot, 1934², p. 49: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie» (la traduzione è mia). Riguardo all’importanza dell’*incipit*, si legga quanto Schmitt stesso scriveva nel 1963 nella propria Premessa a *Il concetto di «politico». Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 93: «spesso proprio l’apertura è decisiva per il destino di una pubblicazione».

⁶⁸ La bibliografia su Carl Schmitt è amplissima; per la sola discussione sulla teologia politica si vedano almeno: H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie* (1924), ora in J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie. I. Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich, Fink-Schöning, 1983, pp. 100-115; K.-M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl*

al fine di rendere del tutto intelligibile la successiva obiezione formulata da Erik Peterson.

Già in questo testo si deve constatare però l'utilizzo del concetto, quello di traslazione (*Übertragung*⁶⁹), che Peterson riprenderà in direzione opposta: Schmitt effettua infatti con il suo testo una traslazione dalla teologia alla giurisprudenza, operazione che – per non citare che il maggiore dei suoi espliciti riferimenti – il giurista tedesco riprenderebbe da Leibniz. Più oltre nel testo della *Teologia politica* vengono citate le parole stesse del filosofo di Lipsia: «a buon diritto abbiamo *trasferito* il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline»⁷⁰.

Schmitts «Politische Theologie», Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1973; F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. Schindler (a cura di), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1978, pp. 149-169; A. Schindler, *Die Theologie Carl Schmitts. Einführende Bemerkungen*, in J. Taubes (a cura di), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 153-159; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990; H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitt. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1994; J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien, Carl Hanser, 2000; M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in P. Bettiolo e G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana 2002, pp. 327-348; M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 164 ss.; C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 51 ss. e G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano. La «guerra giusta» in Carl Schmitt tra diritto internazionale, ermeneutica storica e teologia politica*, «Nuova rivista storica», (2009) 2, pp. 567-598.

⁶⁹ Il dizionario italiano-tedesco Bulle-Rigutini enumera di *Übertragung* tre principali campi semantici: in senso generale questo termine indicava il «trasporto», la «trasmissione», da un punto di vista anche giuridico da intendersi come «cessione» o «traslazione» o «voltatura» (voltura) di un diritto o di un contratto; si indicava poi con il termine la «traduzione» (linguistica), e infine la «trasmissione» (o «infezione») di malattie; cfr. O. Bulle e G. Rigutini (a cura di), *Nuovo dizionario italiano-tedesco e tedesco-italiano*, Lipsia-Milano, Tauchnitz-Hoepli, 2 voll., 1911⁴, vol. II, p. 885.

⁷⁰ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 62; l'opera di Leibniz era: *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ. Ex artis Didacticæ Principiis in parte generali præmissis, Experienciæque luce: Autore G.G.L.L.*, Francofurti, impensis Johannis Davidis Zunneri, 1667 (che si cita da G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1930, VI.i., p. 294) pars II, § 4: «Meritò autem partitionis nostræ exemplum à Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo» (l'enfasi è mia).

Nell'*incipit* sopra riportato, il giurista tedesco menzionava due esempi espliciti di questo trasferimento: «il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore» e «lo stato d'eccezione[, che] ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»⁷¹. Schmitt non era teologo e, per sua stessa ammissione, non intendeva parlare *di* teologia né *alla* teologia, ma concepiva questo suo scritto all'interno dei suoi saggi di filosofia del diritto⁷². Altro tuttavia è constatare una similitudine nella partizione delle due discipline, ossia in un'organizzazione del discorso, come aveva fatto Leibniz, altro è postulare una similitudine *reale*, ossia non solo fra i concetti, ma fra le cose da questi indicate, tanto più quando una delle due "cose" poste in relazione è Dio.

Tuttavia non direttamente su questa obiezione teologica, ma con gli strumenti e l'acribia dello storico e del filologo, e in nome di una concretezza della fede nell'incarnazione e della corporeità di quest'ultima, Peterson letteralmente capovolge il procedere dimostrativo di Carl Schmitt. Nel suo *Monotheismus*, come s'è visto, tutte le occorrenze concettuali della "monarchia di Dio" hanno mostrato di non essere più che metafore occasionali, non generalizzabili traslazioni sulla divinità di concreti epiteti politici o costituzioni mondane. L'inapplicabilità alla Trinità di troppo facili analogie che al tempo stesso del cristianesimo appiattiscono l'ineludibile portata escatologica fa così ingiungere a Peterson, a Roma, nel 1935, quell'impossibilità, la *fine* di ogni teologia politica «che abus[i] dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica»⁷³.

⁷¹ Sono i due concetti, com'è noto, che figurano già all'*incipit* del primo capitolo della *Teologia politica*, che recita: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione» (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*), in C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 11; dello «stato di eccezione» si occupava tuttavia già il libro precedente di Schmitt, *Die Diktatur*.

⁷² C. Schmitt, *Teologia Politica II*, cit., p. 22; cfr. F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, cit., M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., pp. 327, 335; e in questo stesso volume, cfr. M. Rizzi, «*Nel frattempo*»: *osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monotheismus als politisches Problem di Erik Peterson*, pp. 397-423. Un *caveat* importante è rappresentato però dal fatto che Schmitt si definisse «teologo della giurisprudenza» (in C. Schmitt, *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 33; cfr. G. Mongini, *L'acuto occhio di Giano*, cit.).

⁷³ Nel testo di Peterson, tuttavia, quest'impossibilità, questa conclusione (*Erledigung*) come si è già visto è così specificata: «La dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario, e l'interpretazione della pax augusta di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito [*erledigt*] teologicamente il

Epilogo 1936. Cristo come imperatore

Il saggio del 1936 *Christus als Imperator*⁷⁴ può essere considerato un ottimo specchio del metodo petersoniano: qui il suo autore analizzava le occorrenze della formula del titolo, *Cristo come Imperator* appunto, ancora nel corpus della letteratura cristiana antica, prendendo in esame testi di Tertulliano, Cipriano e Lattanzio, per non menzionare che i maggiori⁷⁵. La valenza che il termine assumeva nella *Città di Dio* di Agostino era tuttavia esemplare per Peterson, e questo poiché in quest'ultima opera risultava particolarmente esplicito il rimando al tempo escatologico, per il quale un Cristo *imperator* doveva venir inteso non solo nel senso di comandante della chiesa, della *militia* cristiana, ma anche (e soprattutto) nel senso trascendente, che irrompe in contrapposizione con l'*imperium* pagano: «Quando si considerino tutti questi contesti, sarà possibile comprendere anche i luoghi in cui la letteratura cristiana antica parla di Cristo come *imperator* non solo univocamente come della sua autorità sul campo, sulla sua *militia*, quanto vedere quelli in cui il Cristo-Imperator è al tempo stesso il signore di un *imperium* che trascende tutti gli *imperia* di questo mondo»⁷⁶.

monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni "teologia politica" che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica» (il corsivo è mio); E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., pp. 104-105. Si confrontino C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970 (tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992) e B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., p. 790.

⁷⁴ E. Peterson, *Christus als Imperator*, «Catholica», 5 (1936), pp. 64-72, poi ripubblicato in appendice a Id., *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, J. Hegner, 1937 (opera che ha avuto un'edizione francese [Paris, Seuil, 1948] e anche una italiana [Milano, Vita e pensiero, 1955]) verrà incluso nei *Theologische Traktate*, cit., pp. 149-164, e in quanto tale riedito nel primo volume nelle *Ausgewählte Schriften*, Würzburg, Echter, 1994.

⁷⁵ Cfr. E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 152: «Jedenfalls ist die Beziehung dieser Akklamation auf Christus in der patristischen Literatur häufig».

⁷⁶ Ivi, p. 153: «Wenn man diese ganzen Zusammenhänge bedenkt, wird es erlaubt sein, auch die Stellen, an denen die altchristliche Literatur von Christus als dem *imperator* spricht, nicht nur einseitig von dem Feldherrtum Christi in seiner *militia* zu verstehen, sondern in dem Christus-Imperator zugleich den Herrn über ein *imperium*, das alle *imperia* dieser Welt transzendiert, zu sehen»; cfr. A. v. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, Mohr, 1905.

Se è vero da un lato che è il linguaggio stesso dell'Apocalisse a testimoniare corrispondenze con il modello romano – fra le altre, quella fra il colore dei quattro cavalli e i partiti del circo romano⁷⁷ – ciò è però d'altro lato funzionale a mostrare il segno opposto di questi rispecchiamenti. Già l'esegesi antica, per portare solo il più significativo esempio di Peterson, interpretava la dichiarazione di lealtà di cui è degno colui che siede sul trono (Ap 4), in contrapposizione al giuramento di fedeltà ai potentati secolari⁷⁸. La conclusione, in tal senso, è netta: nel parallelo fra Cristo e l'imperatore non si deve leggere un'analogia a servizio dell'apologetica imperiale – e peraltro utilizzabile a prescindere dal contesto in cui era nata – quanto una simbologia di esplicito, aperto conflitto⁷⁹.

⁷⁷ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 156: «Der Antritt der Herrschaft Christi wird mit kosmischen Zirkusspielen eingeleitet, die das Proömium zum Ende dieser Welt darstellen». L'importanza di questo passaggio di Ap 6 per Peterson può difficilmente essere sopravvalutata: proprio qui infatti egli fece una prima esperienza personale infantile con la Bibbia, come ebbe a scrivere: «Als Knabe, fand ich in einer Bücherkiste meines Großvaters einst eine Bibel. Als ich sie aufschlug, fiel mein Blick auf jenes Kapitel 6 der Geheimen Offenbarung, das den Auszug der vier apokalyptischen Reiter beschreibt. Als ich das Kapitel zu Ende gelesen hatte, floh ich voller Schrecken aus der Dachkammer; mir war, als hätte ich einen Blick in ein Geheimnis getan, das schreckenvoll und wirklich zugleich, doch schamhaft noch hätte verhüllt bleiben sollen» (E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, in Id., *Theologische Traktate*, cit., pp. 165-224, p. 185; cfr. B. Nichtweiß, *Wanderungen am Ufer*, cit., pp. 14-15 e, da ultimo, A. Hammes, *Liturgie und Politik. Ein Beitrag zum Verständnis der Johannes-Apokalypse in den Werken Erik Petersons*, in T. Marschler - C. Ohly [a cura di], *Spes nostra firma. Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag*, Münster, Aschendorff, 2009, pp. 17-28).

⁷⁸ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 155, che così citava A. Alföldi, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung», 50 (1935), pp. 1-171, p. 134: «Es ist die Loyalitätserklärung vor dem Thron des unsichtbaren Herrschers, eine eindrucksvolle Gegenkündigung gegen den Herrscherkult und die Adoration des leeren Thronsessels des Monarchen, die zunächst hellenistische Einrichtung war und dann nach Rom gekommen ist» (il corsivo è mio; il testo di Alföldi era però il seguente: «Die Adoration des leeren Thronsessels des Monarchen, auf welchen seine Herrscherinsignien in Nachahmung der Sellisternien der Götter gelegt sind, ist eine hellenistische Einrichtung, welche in Rom in sehr verschiedenen Abstufungen zur Anwendung gebracht worden ist»).

⁷⁹ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 156: «Es ist klar, daß in der Parallelisierung Christi mit dem Imperator keine zeitlose Symbolik, sondern eine Kampfsymbolik vorliegt». Si tenga conto altresì del fatto che la terminologia usata da Peterson era quella di una contrapposizione (*entgegenstellen*, *Gegen gestalt*, *Gegenstück*, *Gegen-*

Peterson con questo saggio ingaggia un confronto diretto con il testo di Harnack *Militia Christi*, di un trentennio precedente: il senso del martirio protocristiano non era da intendere moralmente (come aveva fatto il teologo liberale), ma escatologicamente; e così la lotta in questione era quella fra gli imperi terreni, *tutti* gli imperi terreni, e il trascendente impero celeste che era loro contrapposto⁸⁰. Tuttavia, sebbene le citazioni dalla passione di Giovanni – quelle in cui Gesù dichiarava «il mio regno non è di quaggiù» (Gv 18, 37) – andassero nella medesima direzione escatologica, la formula *Christus Imperator* poteva trovare un suo spazio politico-concettuale in un mondo in cui gli Ebrei erano ormai senza re, e i Romani non avevano che Cesare⁸¹.

Peterson non indulgeva tuttavia neppure a una dissociazione “dialettica” fra i due piani: egli comprendeva bene, infatti, quanto per una comunità, chiesa militante che viveva i tempi della testimonianza e del martirio, l’acclamazione a Cristo come imperatore dovesse acquistare anche un significato affatto pubblico⁸². Per la chiesa primitiva non si era trattato però in nessun caso di un mero confronto – tutto mondano – fra chiesa e Stato, risolvibile nell’individuazione fra essi di un qualsi-

kundgebung e *passim*); per i debiti (e ovviamente le differenze) rispetto a Carl Schmitt si veda B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 758-762.

⁸⁰ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 157: «In seinem bekannten Buch über die Militia Christi, Tübingen 1905, S. 10, hat Ad. Harnack behauptet, das militärische Element in der christlichen Stimmung sei nicht aus der christlichen Apokalyptik, sondern aus der sittlichen Ermahnung abzuleiten. Ich halte das für eines jener Mißverständnisse Harnacks und der liberalen Theologie, das auf einer mangelnden theologischen Einsicht beruht. Man kann den altchristlichen Begriff des Märtyrers nicht verstehen, wenn man nicht den Zusammenhang mit der urchristlichen Eschatologie erkennt»; su questo aspetto, si veda quanto ha scritto F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., p. 35: «Lo scritto *Testimoni della verità* è appunto l’attacco più diretto, sul piano teologico, come fu giustamente notato, contro la concezione di uno stato totalitario».

⁸¹ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 160: «in einer Welt, die notwendigerweise von allem Institutionellen gelöst ist, da die Juden ohne König sind und die Heiden nur den Cäsar haben, muß auch der König der kommenden Welt in dem Kampf um den zukünftigen Äon etwas von einem Imperator annehmen».

⁸² E. Peterson, *Von den Engeln*, in Id., *Theologische Traktate*, pp. 323-407, p. 370: «Es ist eine Öffentlichkeit, die nicht etwa “der Staat” der Kirche als solcher originär zukommt, da sie einen Herrn hat, der als ein himmlischer König auch eine himmlische “Öffentlichkeit” besitzt»; si confrontino, di B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 746 ss., la *Einleitung*, in E. Peterson, *Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften*, vol. 6), Würzburg, Echter, 1997, p. XIII, e *Zur Auswahl politisch-theologischer Texte*, cit., p. XXXVII.

voglia *modus vivendi*⁸³, ma di una vera e propria «lotta» (*Kampf*) tra il regno di Dio e l'impero terreno, che aveva avuto luogo nel momento in cui il *princeps* romano era divenuto un *Führer* che riuniva in sé ogni potere⁸⁴. Ma questo era anche il senso del breve testo di Peterson: una critica teologica, fondata storicamente e filologicamente, al culto del leader carismatico, scritta a pochi mesi da quell'agosto 1934 nel quale Hitler aveva riassunto in sé tutte le principali cariche del Reich con l'appellativo di *Führer und Reichskanzler*⁸⁵.

Come in questo testo, anche più in generale la ricerca di Erik Peterson muove da un'assai solida (e anche riconosciuta) acribia critica, dalle premesse metodologiche dello storico delle religioni, del filologo e dello storico dei concetti. Questa formazione e quest'attenzione non ha comportato però una meno netta corrispondente posizione riguardo alla contemporaneità. L'esigenza di concretezza dell'incarnazione e la consapevolezza critica hanno portato Peterson ad attestare e denunciare a metà anni Trenta l'origine tutta mondana degli epiteti monarchici di Dio e la loro prima traslazione dal piano politico a quello teologico, e dunque a dichiarare l'impossibilità di quella seconda traslazione che intenda ammantare il sovrano di attributi metafisici o divini.

⁸³ Era del 20 luglio del 1933 il *Reichskonkordat* fra la Germania di Hitler e la Santa Sede; anche su questo si veda F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale*, cit., pp. 27-28.

⁸⁴ E. Peterson, *Christus als Imperator*, cit., p. 157: «Der Christus, der Imperator ist, die Christen, die zur *militia Christi* gehören, sie sind Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches *imperium*, das sich allen *imperia* dieser Welt entgegenstellt. Es handelt sich hier nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die sich als zwei Institutionen gegenüberstehen und als Institutionen nun auch einen *modus vivendi* finden müssen, sondern der Kampf (und nicht die Auseinandersetzung) ist nötig geworden, weil die Basis des Institutionellen im Imperium verlassen ist. Als mit der Vergrößerung des Imperiums die Massen nicht mehr einfach mit den Institutionen der Polis zu regieren waren, mußte der *princeps* als Führer alle Macht in sich vereinen».

⁸⁵ Si può confrontare in merito B. Nichtweiß, *Zur Einführung*, cit., pp. VII-XXIII, XVIII-XIX: «Eine durchaus passende Zusammenstellung, denn dieser Text ist nur auf den ersten Blick eine rein historische Studie über einen patristischen Christus-Titel. Auf den zweiten Blick enthüllt sie sich als die anhand eines sorgsam ausgewählten historischen Stoffes geführte Kritik an einem totalitären "Führer"-Kult, den die Kirche als "militia Christi" im "blutigen Krieg der Märtyrer" überwinden müsse. Der Text ist eine Paradebeispiel für Petersons Kunst, im Willen zur Wirksamkeit in einer konkreten, (kirchen-)politischen Situation der Gegenwart historische Forschung und theologische Deutung zu verbinden».

Accanto a questo gesto di demistificazione, ancor oggi oggetto di vivaci discussioni, il motivo teologico principale dell'impossibilità di ritrasferire sul piano della politica gli epiteti monarchici divini (ma motivo già della loro stessa inapplicabilità a Dio, non fosse che in metafora) era però la dottrina trinitaria, mistero non creaturale ma divino e non traducibile in architetture istituzionali. In questo senso la teologia petersoniana è stata (e tuttora rimane) la messa in questione radicale di ogni tentativo di strumentalizzazione della fede trinitaria finalizzato ad avallare o puntellare ideologicamente qualsivoglia regime politico.

Nella premessa e nel saggio introduttivo alla sua opera recente, *Potere e salvezza*, l'egittologo di Heidelberg Jan Assmann ha proposto esplicitamente l'inversione del modello di Schmitt: «tutti i concetti pregnanti – ma forse è il caso di parlarne più modestamente come di alcuni concetti centrali – della teologia sono concetti politici teologizzati»⁸⁶. Egli utilizza in questo senso il termine “trasposizione” (*Umbuchung*), definito più avanti come del «trasferimento di concetti dalla sfera politico-sociale a quella politico-teologica (e viceversa)»⁸⁷. Il proposito di questo contributo è stato di mostrare che già nel proprio saggio *Il monoteismo come problema politico*, Erik Peterson utilizzava consapevolmente in questo senso, e capovolgendo con esso l'argomentazione schmittiana, il termine-chiave di traslazione (*Übertragung*).

⁸⁶ J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002, p. ix, p. 20.

⁸⁷ J. Assmann, *Potere e salvezza*, cit., p. 108.

Norberto Bobbio e il futuro della democrazia

di Paolo Romeo

(Università di Bologna)

*This article deals with democracy. It is known that there are no perfect governments so the virtues and defects of governments will be highlighted. The main question is the one that Norberto Bobbio had reflected on more than a quarter of a century ago: does democracy have a future or is the recession so bad that there is not much hope for the future? We will be referring to the following works: N. Bobbio, *Etica e politica. Scritti di impegno civile* (Milano, Mondadori, 2009); and V. Possenti (a cura di), *Annuario di Filosofia 2011* (Milano-Udine, Mimesis, 2011). There are different views as to the future of our democracy so expert opinions nowadays tend to be different from Bobbio's.*

Keywords: *Bobbio, Democracy, Nihilism, Politics, Justice, Montesquieu, Human right*

Non c'è momento in cui gli intellettuali contemporanei non si siano interrogati sul *futuro* della democrazia. La ragione di ciò risiede principalmente nel fatto che la democrazia è, tra le forme di governo, la più difficile da gestire. In ogni democrazia le procedure da seguire per istituire i soli servizi necessari (ospedali, scuole ecc.) sono estremamente complesse, laddove nei regimi dispotici è sufficiente la volontà del despota perché accada qualcosa. Questa distinzione è fondamentale per poter comprendere che cos'è la democrazia. La presenza costante delle procedure ci suggerisce che la democrazia non è solo una forma di governo, ma è più in generale una «forma di convivenza»; in quest'ottica, le procedure sono necessarie se si vuole realizzare una qualsiasi «opera», nel rispetto assoluto delle persone e delle cose che ci circondano. Ma poiché seguire le procedure richiede tempo è lecito concludere che la democrazia è la più «lenta» tra le forme di governo. Inoltre, la libertà di cui i cittadini godono all'interno dei sistemi democratici determina

un forte aumento di richieste allo Stato e alle istituzioni, il che causa un ulteriore rallentamento dei tempi della risposta di quest'ultime.

In una democrazia, il cittadino può dunque avere la sensazione che la politica non risponda alle sue esigenze, e gli intellettuali, di conseguenza, riflettono sul fatto che queste difficoltà potrebbero, col tempo, portare al collasso della democrazia stessa. Tuttavia, sono proprio i regimi democratici a valorizzare maggiormente l'individuo; l'ideale democratico per antonomasia è infatti quello della sovranità popolare: se il cittadino che vive in un regime dispotico si deve accontentare di ciò che gli concede il sovrano, il cittadino inserito nel tessuto di una democrazia può al contrario esercitare, seppure indirettamente, la sua «sovranità».

La democrazia ha dunque un'altissima considerazione dell'individuo e, per quanti difetti possano avere i singoli regimi democratici, nessuno rinuncerebbe ad essa. Dunque è per questo che la domanda sul «futuro» della democrazia è sempre al centro di ogni dibattito politico.

Alla questione riguardante tale futuro della democrazia, Norberto Bobbio ha dedicato un volume, intitolato appunto *Il futuro della democrazia* (Torino, Einaudi, 1984; 2005). Quest'opera è estremamente interessante; in essa l'autore, ritenendo «fisiologico» lo scarto tra la democrazia ideale e democrazia reale, riesce a evitare conclusioni «catastrofiche» circa la fine della democrazia e della libertà.

Bobbio mostra di essere un intellettuale realista, in quanto non parla di fallimento della democrazia e di crollo dei valori, ma soltanto del fatto che la democrazia concreta è spesso abbastanza lontana da quella ideale.

A questo proposito, per comprendere il pensiero di Bobbio, dobbiamo renderci conto che l'ideale democratico della partecipazione diretta al potere politico non è più attuabile. Secondo l'autore de *Il futuro della democrazia*, è vero che l'ideale della democrazia coincide con la partecipazione diretta, tuttavia resta il fatto che il comune cittadino non può occuparsi di ogni singola legge di cui necessita lo Stato.

È dunque presente in Bobbio la consapevolezza che realtà ideale e realtà storica corrano su due differenti binari; Bobbio, infatti, non esita ad affermare che la democrazia diretta è oggi impraticabile. Questo accade, a suo avviso, per tre ragioni.

La prima è che gli Stati moderni hanno dimensioni troppo estese¹; come potrebbe, ad esempio, un cittadino del sud dell'Inghilterra, conoscere i problemi locali del nord? E, ammesso che ne sia a conoscenza, che senso avrebbe affidare a qualcuno la responsabilità di amministrare un territorio tanto lontano?

La seconda, è che i problemi da risolvere sono davvero tanti per i cittadini e, se questi ultimi dovessero occuparsene, non troverebbero tempo per fare altro.

Infine, la terza ragione è che i cittadini non sarebbero in grado di risolvere la maggior parte dei problemi perché per far ciò è indispensabile disporre di competenze tecniche che il cittadino comune non ha².

Esporre quanto appena detto era necessario per comprendere che quelli che vengono chiamati i «mali della democrazia» sono tare derivanti dal fatto che la partecipazione diretta non è più possibile, ossia dal fatto che oggi tutte le democrazie sono rappresentative, e quindi non dirette. Sotto questo aspetto Bobbio, come si vede, condivideva la posizione di Max Weber secondo la quale la politica va lasciata ai professionisti della politica.

I mali della politica vengono, invece, dalla politica stessa, a prescindere dalla forma di governo in cui ci troviamo, e forse il male più grande è la mancanza di dialogo tra i cittadini e le istituzioni. Si parla troppo spesso del fatto che il comune cittadino è *indifferente* alla politica e di astensione al voto. Ma, con maggiore probabilità, si tratta soltanto di *insofferenza* alla politica. Non va ignorato, infatti, che i cittadini si rivolgono ad una classe di politici che ha *in primis* l'obbligo di seguire le direttive del partito (disciplina di partito o del «movimento», come si sente dire ultimamente), e che difficilmente si dispone all'ascolto dei cittadini.

Bobbio, da lucido osservatore, nota che in una società in cui sono i grandi gruppi (partiti, sindacati, «movimenti» ecc.) a dominare e a esercitare pressione, l'ideale della sovranità dell'individuo non può trovare la sua realizzazione.

Si sono dunque venuti, col tempo, a presentare degli ostacoli che rendono i cittadini comuni sempre più incapaci di decidere sulle questioni politiche, e di esercitare la sovranità che pure ad essi spetta. Il

¹ Questo è uno degli argomenti addotti da Montesquieu a favore della democrazia rappresentativa: cfr. *Esprit des lois* (1748), libro XI, cap. 6.

² Altro importante argomento di Montesquieu a favore della democrazia rappresentativa: *Esprit des lois*, libro XI, cap. 6.

comune cittadino, da una parte, è costretto a rinunciare, a causa della mancanza di competenze tecniche, alla partecipazione diretta e, dunque, al controllo diretto del potere; e, dall'altra parte non gli riesce nemmeno di controllare il potere tramite il voto, perché, come s'è accennato, il politico finisce di fatto col rappresentare gli interessi del partito (rappresentanza degli interessi) e non quelli dello Stato (rappresentanza politica).

Ciononostante, Bobbio ritiene che non si possa ancora parlare di *tramonto* della democrazia; secondo il filosofo e giurista torinese, infatti, le condizioni indicate non sono ancora sufficienti a trasformare la democrazia in un regime autocratico. Sussistono dunque, per Bobbio, i contenuti minimi della democrazia che sono rappresentati, a suo giudizio, dalla garanzia delle libertà civili, dal suffragio universale, dal sistema pluripartitico, e quindi da una serie di *regole* che rendono attuabili tutte queste condizioni.

Bobbio si focalizza dunque sulle regole; è grazie a queste che vi è la possibilità di discutere liberamente, di contenere gli arbitri di chi governa e di assicurare i principali diritti a tutti i cittadini. Possiamo dunque concludere affermando che, per Bobbio, fin quando le regole non verranno meno ci sarà ancora democrazia.

Le regole e le procedure sono tutt'oggi molto importanti per una sana vita civile. Tuttavia, Vittorio Possenti in un saggio del 2011, intitolato *Democrazia, questione antropologica e biopolitica*, afferma che «la nuova rilevanza della questione antropologica rende meno centrale di un tempo l'elogio delle regole del gioco»³. Possenti non sottovaluta l'importanza delle procedure, e non nega perciò il rilievo che esse meritano, ma evidenzia che, «nelle democrazie attuali, le questioni primarie risultano, in base alla nuova situazione spirituale, più formali che sostanziali»⁴. Ciò vuol dire che per risolvere determinati problemi, e in generale per dare maggiore stabilità alla società, non sono sufficienti le regole, ma occorre anche formulare una chiara e precisa *visione dell'uomo* che, in qualche modo, possa guidare la nostra prassi: «vi è bisogno di una stabilizzazione antropologica al momento molto ardua, e che può provenire da un'immagine filosofica e religiosa dell'uomo»⁵.

³ V. Possenti, *Democrazia, questione antropologica e biopolitica*, in Id. (a cura di), *Annuario di Filosofia 2011. Il futuro della democrazia*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 42.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 40.

Il bisogno di una ben precisa *visione antropologica* è particolarmente evidente, secondo Possenti, nelle questioni di biopolitica; a suo giudizio, senza avere una concetto di *persona*, non si potrebbe, ad esempio, prendere nessuna posizione riguardo a problemi come l'aborto o l'eutanasia. L'antropologia, tuttavia, può essere di grandissimo aiuto anche in questioni più squisitamente politiche, come quelle della guerra e dei diritti umani. In sostanza, dunque, Possenti sostiene che la società, il diritto, la politica e perfino la scienza non possono svilupparsi indipendentemente dall'antropologia. La politica, infatti, come qualsiasi altra attività, non procede a caso, ma ha bisogno di qualcosa che la *orienti*. A conferma di ciò, Possenti asserisce: «l'antropologia è politicamente rilevante almeno quanto l'etica. È impossibile trovare una concezione dell'uomo che sia senza immediati riflessi sulla vita civile»⁶.

Possenti individua nella definizione di *persona* data da Severino Boezio il reale *sostrato* della democrazia: infatti, a suo giudizio, il presupposto della democrazia risiede proprio nella considerazione che gli individui hanno una *natura razionale*. Ciò vuol dire che gli individui, in virtù delle loro capacità intellettuali e del loro valore intrinseco di esseri umani, debbono prendere parte alle decisioni politiche, senza quindi essere costretti a subirle. Coloro che optano per le forme e i metodi della democrazia, dunque, non fanno altro che dare valore, credere e investire nella *natura razionale* di ogni singola persona.

In conclusione, quella di Possenti è «[...] una democrazia capace di riscoprire la radice cristiana che unisce persona e bene comune, e la radice greca e romana del repubblicanesimo delle virtù civili che si uniscono nell'umanesimo civico della vita buona»⁷.

Le riflessioni di Possenti non contraddicono, bensì completano quelle svolte da Bobbio oltre un quarto di secolo fa ne *Il futuro della democrazia*. Vero è che il filosofo e giurista torinese riteneva che la democrazia fosse soprattutto un sistema di regole, però, anch'egli reputava comunque necessario guardare oltre di esse. Bobbio non trascurava affatto l'importanza dei *valori* e degli ideali: anzi, era perfettamente consapevole della continuità esistente tra questi ultimi e le *regole* della

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 61.

democrazia: «Come non rendersi conto quali grandi lotte ideali abbiano prodotto quelle regole?»⁸.

Le riflessioni di Possenti riprendono e integrano, dunque, quelle che Bobbio aveva messo per iscritto ne *Il futuro della democrazia*; non è un caso, infatti, che anche il volume in cui sono inserite, l'*Annuario di Filosofia 2011*, curato peraltro dallo stesso Possenti, sia intitolato *Il futuro della democrazia*.

L'*Annuario* è un testo particolarmente ricco di contenuti stimolanti e attuali. Si compone di tre “parti”.

Nella prima, oltre al già citato saggio di Possenti, sono compresi altri tre saggi, *Democrazia e valori* di Eugenio Mazzarella, *Vulnerabilità e rilevanza della sfera pubblica nelle democrazie moderne* di Paolo Costa, *Giustizia e governo democratico in Amartya Sen* di Roberto Mordacci e Alex Grossini.

Gli autori di questi saggi si propongono di definire la *natura* del governo democratico. Non si può, infatti, riflettere intorno al futuro della democrazia senza avere prima individuato il fulcro dell'esperienza democratica stessa. Vero è che la democrazia è in perenne *evoluzione*, ma è anche vero che i suoi *principi* rimangono immutati. Pertanto, ogni discussione intorno alla democrazia non può non guardare sia al passato (tenendo ben presenti i fini per cui la democrazia nasce) sia al futuro (cercando di realizzare tali fini nella misura in cui la situazione storica lo permette).

Dalla lettura dei saggi di questa prima sessione dell'*Annuario* traspare una comune convinzione: il futuro della democrazia è quanto mai *incerto*. Esso infatti non è affidato solo alla volontà umana, essendo tanti gli ostacoli contro cui coloro che difendono gli ideali democratici si debbono scontrare. È importante, allora, tenere presente che la concreta realtà storica *interferisce* sempre contro gli sforzi diretti a istaurare una democrazia «perfetta». È proprio partendo da questo assunto che Paolo Costa suggerisce che «la verità è che il futuro della democrazia è allo stesso tempo dipendente e indipendente da noi»⁹.

La prima parte del volume si chiude con alcune considerazioni di Mordacci e Grossini sul pensiero di Amartya Sen, e in particolare sulla critica che quest'ultimo svolge dell'*ingiustizia sociale*. Sen non

⁸ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, in Id., *Etica e politica. Scritti di impegno civile*, Milano, Mondadori, 2009, p. 1104.

⁹ P. Costa, *Vulnerabilità e rilevanza della sfera pubblica nelle democrazie moderne*, in V. Possenti (a cura di), *Annuario di filosofia 2011*, cit., p. 86.

condivide l'idea secondo la quale ciò che fa sì che una società sia *giusta* sia solo la scelta dell'assetto politico. Questa impostazione è, a suo avviso, insufficiente perché il problema della giustizia non coinvolge solo le forme di governo, ma è di più ampio raggio. Amartya Sen prova dunque a «delineare una teoria della giustizia basata sulla comparazione tra diverse situazioni ed esigenze»¹⁰.

La tesi difesa dall'economista indiano è che «concentrarsi sulle istituzioni rimandi la soluzione o impedisca di affrontare i problemi più urgenti a livello sociale»¹¹.

Nella seconda parte dell'*Annuario* sono compresi i saggi *Cultura laica, cultura religiosa e lealtà democratica* di Enrico Berti, *Buono e vero. Vero e razionale* di Gustavo Zagrebelsky, *Laicità democrazia e religione* di Gaspare Mura, *Democrazia e verità* di Michele Nicoletti.

Infine, nella terza parte si collocano i saggi *Costituzione, democrazia, diritto naturale* di Francesco Viola, *Il problema del nichilismo giuridico* di Pietro Barcellona e *Personalismo e nichilismo giuridico* di Vittorio Possenti. Mentre Viola si concentra sui rapporti tra *costituzionalismo* e *democrazia*, Barcellona e Possenti riflettono sul *nichilismo giuridico*. A giudizio di Possenti, tre sono le caratteristiche del *nichilismo giuridico*. La prima è la negazione del diritto naturale; la seconda, è l'affermazione del carattere autoritario del diritto; la terza, l'irrazionalità della norma giuridica. Possenti e Barcellona concordano nel collegare *nichilismo giuridico* e *positivismo giuridico*. I due studiosi ritengono, infatti, che sia stato proprio il *positivismo giuridico*, con la liquidazione dell'idea *giusnaturalistica*, risalente ad alcuni grandi filosofi dei secoli XVII-XVIII, ad aver negato al diritto una *ragione ultima* e, dunque, ad aver dato luogo a quello che oggi viene chiamato *nichilismo giuridico*. A giudizio di Possenti e Barcellona, l'affermarsi del *positivismo giuridico* ha trasformato profondamente il diritto, finendo col fargli perdere la sua *oggettività* e riducendolo a una mera espressione della volontà umana. La norma si è così svuotata di contenuto oggettivo e ha assunto sempre più i tratti dell'*arbitrarietà*. Il diritto, in altri termini, si è distaccato dalla *ratio*, non essendo più ricavato – come ci ha

¹⁰ R. Mordacci - A. Grossini, *Giustizia e governo democratico*, in V. Possenti (a cura di), *Annuario di filosofia 2011*, cit., p. 89.

¹¹ Ivi, p. 95.

insegnato Montesquieu¹² – dalla «natura» e dall'«ordine delle cose», ma esclusivamente dalla mera volontà un legislatore.

È difficile non notare come la perdita di una componente del diritto quale la *ratio* abbia determinato un profondo mutamento nella funzione del diritto stesso. Scopo del diritto, secondo i positivisti giuridici, infatti, non è più quello di far rispettare i diritti di cui ogni cittadino dovrebbe godere in quanto essere umano, ma è soltanto il mantenimento dell'ordine sociale. Ciò vuol dire che il diritto si trasforma da espressione dei *diritti innati* dell'uomo (*giusnaturalismo*) a mera imposizione dell'autorità vigente.

In questa breve nota, abbiamo dato spazio a concetti tra loro contrapposti come quelli di *regola* o *procedura* e di *valore*. Come si è avuto modo di evidenziare, alcuni intellettuali credono che la democrazia sia costituita principalmente da un insieme di *regole*, altri, invece, sottolineano che occorra riscoprire determinati *valori*, al fine di realizzare un governo democratico. Il senso della disputa è semplice: ha la democrazia carattere *procedurale* o *sostanziale*? Hanno più importanza, ai fini di un buon governo democratico, le *regole* o i *contenuti*?

Accennando al *nichilismo giuridico*, è emerso quanto sia importante che vi siano dei *valori* che fondino e giustifichino le *regole*, in particolare le *norme*. Questo, tuttavia, non vuol dire soltanto che non vi debbono essere regole senza valori, ma anche che non vi possono essere valori senza regole. Un valore, infatti, *esiste* solo quando viene realmente applicato, cioè, nel momento in cui, attraverso una regola, si prova a introdurlo nella vita sociale. Da questo punto di vista, dunque, piuttosto che creare nuove contrapposizioni tra regole e contenuti, occorre concentrarsi sulla *continuità* di questi due capisaldi della vita democratica.

Pertanto, la questione se siano più importanti le regole o i contenuti, rimane importante per comprendere di che cosa *oggi* la società necessiti maggiormente, e da che cosa occorra partire per migliorarla. La questione, insomma, è riducibile a questo: considerando i problemi che il mondo odierno presenta, occorre trovare nuovi valori o riscoprirne di vecchi, oppure bisogna insistere nel trovare regole più efficaci?

¹² Si pensi alla celeberrima definizione con cui si apre l'*Esprit des lois*: «Le leggi, nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla *natura delle cose*» (libro I, cap. 1; corsivo nostro). Circa l'«ordine delle cose», vedi *Esprit des lois*, libro XXVI.

Senza nulla togliere alla bruciante attualità di tale questione, concludiamo ribadendo ancora una volta che non esiste una *reale* contrapposizione tra regole e valori, bensì una forte *continuità* tra essi. In questo senso, il vero errore da evitare è proprio quello di perdere di vista tale *continuità*.

Montesquieu, ovvero dello stupore.
Alcune considerazioni a partire
da *Studi di storia della cultura*¹

di Maria Panetta

(Università “La Sapienza” di Roma)

Keywords: *Montesquieu, Arendt, Culture, Human Nature*

Che cosa s'intende, oggi, per «cultura»? Massimo Angelini² ne ha ricondotto correttamente l'etimologia al verbo latino *colere*, nelle sue accezioni di 'coltivare', 'far accrescere' e 'venerare', in un'interessante miscellanea edita da Clueb nel 2012 e curata da Domenico Felice, studioso di fama internazionale.

Il poderoso, inconsueto volume raccoglie ventuno saggi, preceduti da una prefazione *sui generis* dal titolo *Sulla dignità umana, o lo stoicismo di Montesquieu*, una pregnante antologia di citazioni, tratte da illustri pensatori e *hommes de lettres* antichi e moderni, da Platone ad Hannah Arendt, con una prevalente attenzione a brani memorabili di Montesquieu. All'illustre giurista, politologo, filosofo e scrittore francese vengono dedicati, infatti, diversi saggi significativi, fra i quali si segnala il denso profilo del liberale (e moralista, «nell'accezione più illustre del termine»³) minuziosamente tratteggiato dallo stesso Felice e da Davide Monda; altri protagonisti dell'eclettica, quanto rigorosa, raccolta il Seneca politico, Machiavelli ed Erasmo, Voltaire e Rousseau.

Fra gli interventi che trattano, in particolare, di Montesquieu, ampio spazio viene, a giusto titolo, riservato alle fatiche esemplari di

¹ D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura*. Sibi suis amicisque, Bologna, Clueb, 2012.

² Cfr. M. Angelini, *Alle radici della parola «cultura»*, in *Studi di storia della cultura*, cit., pp. 479-485.

³ Cfr. D. Monda - D. Felice, *L'attualità inattuale di un protagonista della civiltà moderna e contemporanea. Mappa minima per orientarsi in Montesquieu*, in *Studi di storia della cultura*, cit., pp. 245-258, cit. a p. 251.

Salvatore Rotta (1926-2001) a lui dedicate⁴, opportunamente suddivise in quattro direttrici di ricerca principali: anzitutto, ne viene rammentata l'influenza determinante sulla cultura illuministica italiana della seconda metà del Settecento (sia in direzione liberale e moderata, sia rivoluzionaria), a partire dagli stretti rapporti tra il Bordoiese e Ottaviano di Guasco, il primo traduttore italiano dell'*Esprit des lois*; va sottolineata, al riguardo, anche l'importanza delle pagine rottiane sul notevole fenomeno socio-politico e culturale dell'apparire di ben sette traduzioni italiane dell'opera precedenti al 1800, la "capostipite" delle quali viene identificata in quella veneziana del 1773, nonché sulle reazioni all'uscita del trattato. In tal senso – come peraltro puntualizza Felice – Rotta ha, altresì, il merito di aver indicato una serie di inediti che andrebbero opportunamente studiati e, magari, dati alle stampe, specie in ragione della loro valenza complessiva e, comunque, nell'ambito di un lavoro di ricerca multidisciplinare e interdisciplinare sulla vita intellettuale nell'Italia del Settecento.

Pure riguardo alle *Lettres persanes* – a prescindere dal fatto singolare che la prima traduzione integrale è stata edita solo nel 1922 (nella ben nota e meritoria collana dei «Classici del ridere» di Formiggini) –, Felice sottolinea la novità dell'interpretazione di Rotta, che ne rivendica la dignità di opera «serissima» e intrisa d'«angoscia», individuando il vero cuore del travaglio montesquieuiano nella coppia «potere-abuso di potere», e precisando che Montesquieu parla di equilibrio (non già di separazione) dei poteri, alla ricerca di soluzioni politiche agli eterni conflitti di classe.

Si segnalano, inoltre, vari preziosi contributi di Felice all'interpretazione di Montesquieu, collocato non a caso accanto al suo contemporaneo Johann Sebastian Bach (1685-1750), in quanto «insieme barocco e ancien»⁵, ovvero «dentro il futuro ma con tutto il peso del passato»; ancora, l'insigne docente dell'Ateneo petroniano, dissentendo per varie ragioni dalla pur rispettabile e rispettata posizione di Rotta, rintraccia sia tra il Montesquieu giovane «critico radicale dell'alienazione sociale»⁶ e quello maturo («conformista e accomodante»), sia tra le *Persanes* e l'*Esprit*, una sostanziale continuità di rifles-

⁴ Cfr. D. Felice, *Montesquieu in Italia: il contributo di Salvatore Rotta (1926-2001)*, in *Studi di storia della cultura*, cit., pp. 465-477.

⁵ Ivi, p. 471 (come la cit. che segue).

⁶ Ivi, p. 470 (come la cit. che segue).

sione, che si distingue, fra l'altro, per una costante «percezione angosciata della incredibile *fragilità* della natura umana»⁷.

Riprendendo la Arendt, Felice rileva come, nell'*Esprit*, Montesquieu sia assillato dal timore agghiacciante che l'uomo stia perdendo l'«*impulso* istintivo-razionale alla ricerca di senso»⁸, che resti privo dello stupore e, con esso, dell'essenza stessa della natura umana. Condannando la tesi della superiorità dell'Europa settentrionale su quella mediterranea, originatasi *in primis* dal pregiudizio climatico e dovuta alla sostanziale sottovalutazione delle iniziative del mondo meridionale (come la precoce nascita del capitalismo mercantile in Italia), ne elogia l'antischiavismo e l'antirazzismo, pur segnalando gli angusti limiti del suo giusnaturalismo, che, ad esempio, giungeva ad ammettere la validità della servitù consensuale.

Felice – e al riguardo gioverebbe, forse, discutere – concorda con Rotta nel condannare la convinzione di Montesquieu circa gli strettissimi rapporti sussistenti fra governo moderato (o libero) e sviluppo economico, da un lato, e governo dispotico e stagnazione economica, dall'altro.

È in disaccordo, invece, circa il ruolo fondamentale attribuito dal Rotta studioso degli scritti giovanili di Montesquieu al paganesimo antico; d'altro canto, è stato dimostrato da decenni che, superata tale pur cospicua e mai negletta fonte, l'aristocratico bordolese si concentrò sul più irrequieto deismo del suo tempo (ben presente anche nelle *Persanes*), sullo stoicismo (certo Cicerone, Seneca, Epitteto, Marco Aurelio) e soprattutto su un Cristianesimo autentico che, di fatto, mai abbandonò, sempre approfondì e, non di rado, difese da tendenziose calunnie, come testimonia il *Traité des devoirs* (1725), pervenuto, purtroppo, frammentario. Senza tralasciare l'influenza che su di lui esercitò l'intera speculazione platonica (e neoplatonica).

Ultimo contributo del Rotta filologo è l'accurato apparato critico allo *Spicilège*, edito nel 2002: la sua *lectio* più autentica – sempre a detta di Felice – rimane il perenne stupore che era solito trasmettere, perfettamente in linea col miglior Montesquieu: «Tutto m'interessa, tutto mi stupisce».

La cultura, infatti, come sottolineato nell'intenso saggio di Angelini prima citato, non va confusa né con l'intrattenimento né con

⁷ Ivi, p. 471.

⁸ Ivi, p. 472.

«quell'erudizione che ha il proprio fine in se stessa, nell'accumulazione dei dati, nella loro ostentazione sociale o accademica»⁹, poiché colui che

parla per non farsi capire, chi inutilmente complica ciò che è semplice (ma anche chi banalizza ciò che è complesso), chi astrae ciò che è concreto, chi consapevolmente usa le proprie conoscenze e le parole per segnare le distanze, per distinguersi, per sottomettere, invece che per condividere e comunicare, non coltiva nulla ma genera deserto, non fa crescere ma inaridisce, non rende onore che al proprio io di narciso infelice, e non produce cultura ma, distaccandosi dall'umanità, genera il proprio isolamento¹⁰.

Come testimoniano anche i laboriosi saggi di cui si è discusso, il magistero imperituro di Montesquieu rappresenta, indubitabilmente, un efficace antidoto contro molti dei rischi connaturati alla «modernità liquida» (ovviamente, si allude a Bauman), l'epoca nella quale ci è stato dato in sorte di nascere.

⁹ Cfr. M. Angelini, *Alle radici della parola «cultura»*, cit., p. 482.

¹⁰ Ivi, p. 483.

Je parcours la terre
Un cammino con Montesquieu*

di Giulia Bezzi
(Università di Bologna)

This paper discusses the following volume: Domenico Felice, Introduzione a Montesquieu, Bologna, Clueb, 2013. The author examines not only the main works of the French philosopher like Lettres persanes or L'esprit des lois but also minor books which leads Montesquieu to develop a universal science of socio-political systems.

Keywords: *Montesquieu, dualism, despotism, justice, society, Hobbes*

Domenico Felice, uno dei maggiori specialisti a livello internazionale di Montesquieu (1689-1755), ha appena dedicato al grande Bordolese un'importante monografia che prende in esame le principali concezioni avanzate dal *Président* non solo nei suoi tre notissimi capolavori, le *Lettres persanes* (1721), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) e l'*Esprit des lois* (1748), ma anche negli altri suoi innumerevoli – e spesso poco conosciuti – scritti, ponendo in evidenza come i suoi punti di vista e teorie abbiano fornito tanto alle moderne scienze umane quanto agli Stati di diritto sorti negli ultimi due secoli alcuni dei loro pilastri più solidi, il che – a ben vedere – distacca in larga misura il filosofo di La Brède dalle più comuni idee illuministiche, proiettandone il pensiero nel futuro.

* Recensione a D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, Bologna, Clueb, 2013; nel testo che qui presentiamo, fra parentesi si indicano i luoghi precisi che di tale opera via via interessano.

In quest'opera, Felice mostra come il *Président* venga ad elaborare nel tempo, grazie agli studi e ai viaggi, una raffigurazione dicotomica secondo cui l'Asia risulta condannata alla schiavitù e a un potere dispotico perenni, mentre l'Europa vede il continuo avvicendamento tra epoche contrassegnate dalla barbarie ed epoche contrassegnate dalla civiltà. È nel suo celebre trattato filosofico-politico presentato sotto forma di romanzo epistolare, le *Lettres persanes*, che per la prima volta l'autore transalpino affronta – con sguardo lucido e realistico – suddetta dualità, rivelando che alla base del proprio pensiero sta la preoccupazione per l'oppressione dell'uomo sull'uomo, una condizione – questa – che egli considera alquanto diffusa sul pianeta (pp. 23-41).

Subito dopo aver pubblicato le *Lettres persanes*, improntate ad un «catastrofismo nero» (Jean-Marie Goulemot) che lo soddisfa sempre meno, Montesquieu si dedica ad un'intensa rilettura degli scritti dei suoi amati filosofi stoici, e in questo modo la sua vocazione a smascherare il vizio e a dire la verità a se stessi e agli altri si “complica”: interrogandosi approfonditamente sulla natura umana e sulle cause dell'oppressione, e meditando sulle effettive possibilità che ha il singolo di agire per il bene collettivo, il *Président* concentra la propria riflessione sulle modalità mediante cui l'individuo può riuscire a proiettarsi al di là di sé, ossia a porsi come fine il genere umano, così da ridurre concretamente la violenza dell'uomo sull'uomo. Nel *Traité des devoirs* e nel *Discours sur l'équité* (entrambi composti nel 1725), la morale pratica di Marco Aurelio diventa l'esercizio attraverso il quale esprimere la giustizia che si delinea, secondo il pensatore bordolese, come «un rapporto degli uomini fra loro» (p. 47). Felice sottolinea che la concezione della duplicità dell'uomo presente nelle opere montesquieuiane – vale a dire, la tendenza all'esercizio dell'egoismo ovvero della virtù –, assume una fisionomia preminentemente utilitaristica all'interno delle *Lettres persanes*, mentre a partire dai due scritti appena menzionati è possibile riscontrare una maggiore fiducia nell'inclinazione naturale della virtù umana.

Felice non manca di concentrare l'attenzione anche sui due testi che in maniera più diretta ed esplicita preludono all'*Esprit des lois*: si tratta delle *Considérations sur les Romains* e dell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, opera – quest'ultima – stesa nel 1734-38 circa e lasciata inconclusa e inedita (pp. 145-152). Per la prima volta in maniera compiuta, all'interno di questi importanti scritti vengono illustrate e messe alla prova sul terreno ermeneutico le

note categorie montesquieuiane di «spirito generale» e di «grandezza e decadenza». L'*esprit général* peculiare di ogni nazione corrisponde all'identità di ciascun popolo plasmata nel tempo e in un certo territorio, e costituita dalla compresenza simultanea di cause tanto fisiche quanto morali. Questo modellarsi nella storia di natura e cultura – esemplificato, nell'*Essai sur les causes* (Parte prima), dalla bella immagine del ragno nella sua tela – non porta né a una visione implicante il determinismo climatico (il clima è infatti inteso dal filosofo bordolese come il più potente carattere causale oggettivo), né ad un azzeramento completo delle cause fisiche da parte di quelle morali nell'ambito dell'esistenza umana, ma palesa ancora una volta la centralità del rapporto dicotomico all'interno del pensiero di Montesquieu. Nell'*Esprit des lois*, egli avrà poi cura di mostrare come siano le cause morali ad assumere sempre maggiore forza a mano a mano che ci si allontana dalla condizione originaria dell'umanità (pp. 149-152).

Nelle *Considérations sur les Romains*, opera in cui viene condotta una incisiva e penetrante esplorazione ravvicinata del caso concreto della parabola storica dei Romani, Montesquieu tratteggia la categoria gnoseologico-esplicativa di *grandeur et décadence*, della quale egli si servirà, nell'*Esprit des lois*, per dar vita ad un metodo universale d'indagine idoneo alla costruzione di una compiuta e organica scienza delle società. Si evidenzia così la volontà del *Président* di interrogarsi sui motivi profondi del nascere e perire dei popoli e delle civiltà, il che gli permette di abbozzare non tanto uno schema di progresso indefinito, quanto piuttosto una teoria che reca in seno una visione tragica dell'uomo, dal momento che tutte le sue realizzazioni, compresi i sistemi giuridico-politici, sono destinati un giorno a tramontare. Sennonché, questa finitezza delle *choses humaines* non conduce alla scomparsa dell'intero genere umano: il declino di certi popoli si accompagna all'ascesa di altri, i quali a loro volta rovineranno a beneficio di altri ancora; per questo, si può legittimamente considerare siffatto sguardo montesquieuiano sulla realtà storica – per usare una nota formula di Sergio Cotta – come «evolutivo-involutivo» (pp. 64-79).

Arrivato ad affrontare il cuore del pensiero del filosofo bordolese, Felice mostra come l'*opus magnum* del 1748 sia il libro nel quale viene presentata una nuova branca del sapere, cioè la scienza universale dei sistemi politico-sociali. Ricordato che l'autore transalpino definisce le

lois come «rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose» (*Esprit des lois*, I, 1), Felice – in sintonia con Hannah Arendt – evidenzia l'originalità dell'idea montesquieuiana di legge come non violenza, sottolineando che l'attenzione è da porre in particolar modo sul termine *rapports*, vale a dire sui legami esistenti tra gli uomini. Il rapporto di giustizia delineato qui come anteriore alla legge positiva (una concezione, peraltro, già prefigurata nella LXXXIII delle *Lettres persanes*), inevitabilmente conduce il Bordoiese lontano dai fondamenti del pensiero antropologico ed etico-politico di Hobbes. Nell'*Esprit des lois* (I, 2), infatti, lo stato di natura viene fatto coincidere con l'originaria condizione di eguaglianza di tutti gli esseri umani, la cui naturale socievolezza li predisporrebbe a ricercare la pace; in ciò trova giustificazione teorica il tentativo montesquieuiano di concepire un ordinamento politico-costituzionale moderato (o libero) che possa perfezionare le leggi della natura umana attraverso un coerente sistema di controllo e separazione dei poteri, fattore – questo – destinato ad assurgere, com'è noto, a cardine degli Stati di diritto in epoca moderna e contemporanea. La guerra e la pace diventano così valori relativi che “aprono” a un pluralismo sociale, culturale e politico, e che costituiscono – con tutta evidenza – l'antitesi del monismo assolutista che caratterizza la visione di Hobbes (pp. 92-105). Felice sottolinea come questo sguardo montesquieuiano palesi significativi tratti di novità, in quanto la relativizzazione dei valori consente di concepire da un lato una “guerra giusta”, dall'altro una pace sociale che non è annullamento di qualsivoglia contrasto, bensì un'armonia che il *Président* vede raggiunta, attraverso il conflitto, tra forze ed interessi diversi presenti in seno alle varie società (pp. 105-106).

Perseguendo obiettivi che non appaiono di tipo strettamente giuridico, Montesquieu tenta di capire quali siano le reali forze politiche e sociali che di volta in volta stanno dietro le istituzioni statuali. Di conseguenza, alla nota tripartizione delle forme di governo possibili (repubblica, monarchia e dispotismo, là dove quest'ultimo è ricondotto di preferenza a contesti geografici e culturali extraeuropei, e viene elevato – per la prima volta nella storia del pensiero filosofico-politico – a genere autonomo di ordinamento) il gentiluomo bordoiese affianca una bipartizione dei regimi, la quale gli permette di porre l'accento sul *quantum* di libertà politica – o, specularmente, sull'entità dell'abuso di potere – all'interno di ogni singolo sistema costituzionale. Poiché, a suo avviso, la scala che va da una minore a una maggiore

libertà politica coincide di fatto con la sequenza che procede da una più esigua a una meno limitata distribuzione dei poteri (si tratta del potere religioso e di quello civile, e, nell'ambito di quest'ultimo, dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario), il che delinea una visione gradualistica degli elementi presi in esame, Montesquieu viene a trovarsi nuovamente in netto disaccordo con talune importanti concezioni avanzate da Hobbes. Il filosofo di Malmesbury, nel *Leviathan*, respinge infatti – com'è noto – ogni possibile ipotesi di separazione dei poteri e quel modello costituzionale “misto” che egli vede come letale anomalia dello Stato; a suo avviso, il sovrano deve piuttosto riunire in sé tanto il potere politico quanto il potere ecclesiastico, diventando così una figura per molti aspetti analoga a quella del *prince* orientale delineata nelle pagine dell'*Esprit des lois*.

La descrizione del despota come individuo che esercita il potere in modo arbitrario entro i propri territori e tratta i governati alla stregua di meri servi, richiama l'immagine che del monarca corrotto – o tiranno – diversi “classici” del pensiero politico occidentale hanno offerto nel corso dei secoli. Tuttavia, come si poneva in evidenza, l'originale prospettiva di Montesquieu contempla l'autonomia di suddetto regime: egli, infatti, viene a considerare il dispotismo quale genere di governo a sé stante, mentre in precedenza gli autori hanno preferito identificarlo come mera sottospecie della specie monarchia (pp. 107-108, 133-137).

Felice non manca poi di focalizzare l'attenzione su un ulteriore fondamentale elemento innovativo contenuto nelle concezioni del Bordolese: l'indipendenza del potere giudiziario da quello legislativo e da quello esecutivo nei reggimenti moderati. L'autonomia della giustizia, a suo avviso, costituisce il requisito minimo per poter parlare di *liberté de la constitution* di un ordinamento, il che crea le condizioni perché i cittadini godano concretamente della libertà politica e perché negli organismi statuali esistano un reciproco controllo dei poteri (ma, s'intenda, di poteri che collaborano alla gestione della cosa pubblica) e la possibilità di correggere, attraverso le leggi, ogni eventuale abuso dovesse generarsi nell'esercizio di tali poteri (pp. 112-116, 138-139).

Come mostra bene Felice, la grande lezione di Montesquieu non si arresta alla nota forma di distribuzione dei poteri istituzionali, ma si riverbera anche nel monito – attuale in ogni epoca – secondo cui «la schiavitù incomincia sempre con il sonno» (*Esprit des lois*, XIV, 13). Una visione che abbracci ed interpreti comparativamente le società umane può aiutarci a percepire in esse anche il male, cioè la tendenza

insita nel genere umano a gravitare verso il basso, vale a dire verso il dispotismo (pp. 152-155).

Sembra infine importante sottolineare come, per il Bordoiese, sia fondamentale il continuo interrogarsi e l'incessante discutere, specie nella dimensione pubblica, affinché siano messi in atto i migliori strumenti per far godere e seguitare a far godere i cittadini di quella capacità di agire politicamente, ossia di esercitare con profitto la *liberté politique*, che può impedire ai governi pluralistici e moderati di precipitare nel baratro rappresentato dai regimi monocratici e oppressivi. Si tratta di un insegnamento che non ha perso valore col trascorrere del tempo: anzi, è tornato più volte di tragica attualità dopo la morte del *Président*, come testimonia – ad esempio – l'avvento dei totalitarismi nel secolo scorso. Un pensiero, quello di Montesquieu, che appare quindi anche da tale punto di vista proiettato nel futuro. Ciò contribuisce a spiegare perché la persona riflessiva del Terzo Millennio possa trovare tuttora di inestimabile pregnanza la lezione del filosofo transalpino: una lettura accurata e consapevole delle sue opere, *in primis* dell'*Esprit des lois*, è senza dubbio in grado di promuovere riflessioni di vasta e decisiva portata sulla natura del potere, sul concetto di libertà politica, sul ruolo del diritto e dei costumi all'interno delle diverse società umane e sui fondamenti della civiltà europea.

1, 2009

Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale, di *Stefano Simonetta*. - El poder de la virtud en *El Príncipe* de Maquiavelo, di *Antonio Hermosa Andújar*. - Vico e la «temperatura»: sull'idea di Stato misto nel *Diritto Universale*, di *Riccardo Caporali*. - Montesquieu, *Riflessioni sulla monarchia universale in Europa*, a cura di *Domenico Felice*. - Montesquieu, *Saggio sul gusto nelle cose della natura e dell'arte*, a cura di *Riccardo Campi*. - Montesquieu, *Scritti scientifici*, a cura di *Giovanni Cristani*. - Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo), di *Piero Venturelli*. - Cultura e istituzioni all'origine dell'Occidente: Note su *Settimo non rubare* di Paolo Prodi, di *Emanuele Felice*.

2, 2010

La *politia* aristotelica e l'elogio della medietà, di *Silvia Vida*. - Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano da Cicerone all'età di Giustiniano, di *Umberto Roberto*. - Montesquieu, *Dissertazione sulla politica dei Romani nella religione*, a cura di *Domenico Felice*. - Guerre juste et droit de la guerre dans l'*Encyclopédie*, di *Luigi Delia*. - El Duque de Almodóvar y las libertades inglesas, di *Antonio Hermosa Andújar*. - Philosophie et colonialisme chez Anquetil-Duperron, di *Simón Gallegos Gabilondo*. - Pierre Hadot and Michel Foucault: two readings on self-care in the ancient philosophy, di *Stefano Righetti*. - Montesquieu, la sociologia e la medicina, di *Domenico Felice*. - Il problema morale nei *Pensieri* di Montesquieu, di *Lucia Dileo*.

3, 2011

Platone e il governo misto, di *Giuseppe Cambiano*. - La costituzione mista in Polibio, di *John Thornton*. - Questioni di lessico politico tra traduzioni di testi latini e trasmissione della *Politica* di Aristotele: *libertas* e *liberté* nelle traduzioni di Oresme, Foulechat e del *Songe du Vergier*, di *Claudio Fiocchi*. - *Elogio di Montesquieu* (a cura di Domenico Felice e Piero Venturelli), di *Pierre-Louis Moreau de Maupertuis*. - *Spirito delle leggi* (dai *Quesiti sull'Enciclopedia*, 1771) (a cura di Domenico Felice), di *Voltaire*. - Divagazioni su temi voltairiani: gusto, stile, lusso, ironia, di *Riccardo Campi*. - L'«invenzione» della complementarietà del pensiero federalista di Kant e Hamilton in Italia, di *Corrado Malandrino*. - Filosofia, politica, letteratura: Jean-Paul Sartre, 1938-1946, di *Eliisa Reato*. - Qualche considerazione sulle *Pensées* di Montesquieu, di *Fabiana Fraulini*.

4, 2012

Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico, di Chiara Torre. «Tagliare a pezzi». Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea in Machiavelli, di Giorgio E.M. Scichilone. Naturalismo e visione della società in Giulio Cesare Vanini, di Lorenzo Passarini. On Hobbes's distinction of accidents, di Agostino Lupoli. Itinerari libertini tra Parigi e Vienna. L'abate Lenglet du Fresnoy dalla storia erudita all'ermetismo, di Davide Arecco. Montesquieu e la *décadence*. Alcune annotazioni intorno ai *Romains*, di Lucia Dileo. Il *Dictionnaire philosophique*: opera a pieno titolo o un «guazzabuglio in prosa»? di Marc Hersant. Alle radici della parola «cultura», di Massimo Angelini. La persistenza di Montesquieu: interpretazioni e letture novecentesche, di Giovanni Galli.

Norme editoriali

1. Gli autori devono inviare le proposte di contributi al Direttore della rivista all'indirizzo di posta elettronica: domenico.felice@unibo.it. La redazione, sentito il consiglio scientifico e gli anonimi referee, comunicherà il parere sull'accettazione del pezzo entro 90 giorni dalla presentazione. Gli elaborati, in forma definitiva e rispondenti alle norme editoriali, devono indicare l'Università o ente di provenienza e un indirizzo di posta elettronica. L'articolo deve contenere in inglese un abstract di massimo settecento battute spazi inclusi, 5 keyword inerenti il contenuto del lavoro e, se l'argomento lo richiede, i codici della JEL classification.
2. I testi, di massimo ottantamila battute spazi e note inclusi, realizzati in file word con il carattere Times New Roman di dimensione 12, vanno suddivisi in paragrafi titolati. La redazione si riserva la facoltà di apportare modifiche ai titoli. Le note vanno collocate a piè di pagina con richiamo in apice e scritte con carattere dimensione 10.
3. Le brevi citazioni di massimo tre righe, corredate da un preciso riferimento alla fonte, vanno racchiuse tra virgolette *a caporale*: «.....». Nel testo le citazioni più estese devono essere riportate in un capoverso a sé stante, separate da un rigo vuoto al principio e al termine e con dimensione del carattere 10. Le citazioni delle opere oggetto di ricorrenti richiami vanno indicate con un acronimo. Nella prima citazione va riportato il titolo esteso e accanto la sigla tra parentesi. Esempio: *La scienza della legislazione* (LsdI). In alternativa all'acronimo può impiegarsi una abbreviazione.
4. L'evidenziazione di parole o termini particolari va indicata con le virgolette ad apice ".....". Non vanno utilizzati il grassetto e il maiuscolo. Il corsivo è limitato ai vocaboli di una differente lingua.
5. Bibliografia. *Modello A* (richiami bibliografici completi nelle note a piè di pagina):
 - Libri: A. Santucci, *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza, 1971, p./pp.
 - Articoli in volume: D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, p./pp.
 - Articoli in riviste: W. Cavini, *Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)*, «Antiquorum philosophia», 1 (2007), p./pp.
6. Bibliografia. *Modello B* (richiami bibliografici completi al termine del contributo):
 - i richiami bibliografici, nel testo e nelle note, devono indicare il cognome dell'autore e l'anno di pubblicazione racchiusi tra parentesi tonde, mentre l'eventuale anno dell'edizione originale richiede le parentesi quadre. Es.: (Santucci 1997, p./pp.); (Hume 2006 [1751]). I riferimenti agli autori devono essere corredate dall'anno di pubblicazione riportato tra parentesi. Es.: Mill (1848).
 - La bibliografia finale consiste nell'elenco completo delle citazioni inserite nel testo e nelle note e va compilata come segue:
 - Santucci, A. (1971), *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza.
 - Felice, D. (2001), *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.
 - Cavini, W. (2007), *Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)*, «Antiquorum Philosophia», 1, pp. 123-170.

Instructions for authors

Potential contributors will send the final version of their paper to the editor-in-chief at domenico.felice@unibo.it. Editors will communicate if the paper has been accepted within 90 days from its submission, after consulting the scientific committee and the anonymous referees.

Each contribution must follow the style sheet instructions and it must include an abstract in English (max. 700 characters), 5 keywords, the JEL classification code (if necessary) together with 'bio-data' details (name, e-mail address, affiliation) using the same font and format as for the article.

Style sheet instructions

1. Each article must be written using a Word file. It must contain max. 80.000 characters, including spaces.
2. Use character 12 of Times New Roman for the main part of your text.
3. Divide your article in titled paragraphs (editors will reserve the faculty to modify titles).
4. Notes must be footnotes, using Times New Roman, character 10.
5. Short quotations (max. 2-3 lines) must be put in inverted commas (e.g. «.....») and followed by their source.
6. Quotations, which are longer than 2-3 lines, will not be put in inverted commas. They must be preceded and followed by a blank line. Use Times New Roman, character 10.
7. If you often quote one or more works, which are the subject matters of your dissertation, use the acronym of their titles, except for the first quotation which must refer to the whole title followed by its acronym in round brackets.
8. Foreign words must be in italics. If you want to underline words or particular terms, put them in quotation marks (e.g. "..."), without using bold type or small capital letters.
9. References, both in the text and notes, must specify the author's surname and the date of publication in round brackets, e.g. (Santucci 1997) or (Santucci 1997, p./pp.). References to authors must be followed by the date of publication. If the publication date of the original version is also quoted, it must be put in square brackets, e.g. (Smith 2006 [1976]).
10. The final bibliography must list all the references which have been included in the text and notes.
 - a) Books
Santucci, A. (1971), *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza.
 - b) Articles in volumes
Felice, D. (2001), *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (ed.), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.
 - c) Articles in reviews
Cavini, W. (2007), «Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)», *Antiquorum Philosophia*, 1, pp. 123-170.