

montesquieu.it



Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni

Numero 1 – 2009

STEFANO SIMONETTA

Rimescolare le carte:
Il tema del governo misto in Tommaso d' Aquino
e nella riflessione politica tardomedievale

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

El poder de la *virtù* en *El Príncipe* de Maquiavelo

RICCARDO CAPORALI

Vico e la «temperatura»:
Sull'idea di Stato misto nel *Diritto Universale*

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)

PIERO VENTURELLI

Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo)

EMANUELE FELICE

Cultura e istituzioni all'origine dell'Occidente:
Note su *Settimo non rubare* di Paolo Prodi

montesquieu.it

Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni



montesquieu.it

Rivista elettronica annuale dell'Alma Mater Studiorum – 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), Simonetta Nannini (Università di Bologna), Rolando Minuti (Università di Firenze), Paolo Prodi (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 journal available online

Sede della rivista

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

e-mail: domenico.felice@unibo.it

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

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

Volume pubblicato con il contributo dell'Università di Bologna

ISBN 978-88-491-3362-2

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 marzo 2010

da Studio Rabbi - Bologna

Indice

- 1 STEFANO SIMONETTA
Rimescolare le carte.
Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino
e nella riflessione politica tardomedievale
- 31 ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR
El poder de la *virtù* en *El Príncipe* de Maquiavelo
- 59 RICCARDO CAPORALI
Vico e la «temperatura»:
sull'idea di Stato misto nel *Diritto Universale*
- 73 MONTESQUIEU
Riflessioni sulla monarchia universale in Europa
(a cura di Domenico Felice)
- 91 MONTESQUIEU
Saggio sul gusto nelle cose della natura e dell'arte
(a cura di Riccardo Campi)
- 113 MONTESQUIEU
Scritti scientifici
(a cura di Giovanni Cristani)
- 129 PIERO VENTURELLI
Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo)
- 187 EMANUELE FELICE
Cultura e istituzioni all'origine dell'Occidente:
Note su *Settimo non rubare* di Paolo Prodi

Rimescolare le carte.

Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale

di Stefano Simonetta

William of Moerbeke's rendering of Aristotle's Politics (about 1260) put a new problem to his late thirteenth- and early fourteenth-century readers, forcing those magistri to question themselves about the advantages of the adoption of a mixed type of government which combines some elements of the rule of the many with others of aristocracy and monarchy. Thomas Aquinas, first of all, and then both Peter of Auvergne and Ptolemy of Lucca do all agree in accepting a mixed constitution as the best political arrangement, but between them we could find some considerable differences.

Keywords: *Political Philosophy, Mixed Government, Thomas Aquinas*

1. In un certo senso, possiamo attribuire ad Aristotele il merito di aver indotto per la prima volta i teorici politici medievali a interrogarsi circa i vantaggi offerti dall'eventuale adozione di una forma di governo misto¹. Sino a quando l'*Etica* e – soprattutto – la *Politica* non tornarono a circolare nell'Occidente latino (nella seconda metà del Duecento), infatti, nessun intellettuale medievale si era mai posto seriamente il problema di quale fosse il regime politico migliore in assoluto. Per secoli e secoli l'indiscussa superiorità della monarchia era stata data per scontata, senza che qualcuno avvertisse l'esigenza di portare valide argomentazioni a sostegno di un

¹ Sebbene – va detto – non si possa escludere che sul processo che condusse alla formulazione esplicita di tale interrogativo abbia esercitato un certo peso anche l'elogio del governo misto tessuto da Cicerone nella prima parte del *De republica*. Sulla conoscenza indiretta che il Medioevo ebbe di questo testo (le cui tesi erano note soprattutto attraverso la mediazione della letteratura patristica) si rimanda alle indicazioni bibliografiche contenute in P. L. SCHMIDT, *Cicero 'De re publica': Die Forschung der letzten fünf Dezennien*, in H. TEMPORINI (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. I («Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik»), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1973, tomo 4, pp. 271-273; per quanto concerne, più in generale, l'influenza esercitata dalla riflessione ciceroniana sull'evoluzione del pensiero politico medievale si vedano A. BLACK, *Political Languages in Later Medieval Europe*, in D. WOOD (a cura di), *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, «Studies in Church History - Subsidia», 9 (1991), pp. 317-318 e – soprattutto – C. J. NEDERMAN, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, «Journal of the History of Ideas», 49 (1988), pp. 3-26.

simile [pre]giudizio. A mutare questo scenario, offrendo nuova materia di dibattito, fu appunto la lettura delle pagine in cui Aristotele riconosceva la legittimità di tre differenti tipologie di costituzione, soppesando pregi e limiti di ognuna²: spezzando «il monopolio del *regnum*»³, tale lettura infranse un tabù e costrinse i tanti maestri universitari del XIII e XIV secolo che decisero di adottare il «linguaggio politico» aristotelico a fare i conti con una nuova *quaestio*⁴. La discussione su quale forma costituzionale fosse da preferirsi in assoluto diede esiti diversi, ma sia negli scritti dei pensatori convintamente filomonarchici sia in quelli di chi si attestò su posizioni differenti è possibile rinvenire le prime tracce di una teoria medievale del governo misto⁵.

2. Quanto abbiamo appena detto trova una conferma particolarmente significativa nella testualità di Tommaso d'Aquino (1225-1274), il quale, da buon 'discepolo' di Aristotele, è poco propenso a esprimere una preferenza netta in favore di una delle tre categorie di governo giusto individuate nell'*Etica* e nella *Politica* (monarchia, aristocrazia e *politia*)⁶; in varie occasioni, invece, egli si dice convinto che sia più opportuno optare per una costituzione mista nella quale i differenti regimi trovino un equilibrio, combinandosi fra loro e bilanciandosi l'un l'altro, in maniera da sottrarsi a quel processo degenerativo cui ogni singola forma costituzionale pare inesorabilmente destinata, stando almeno a quella sorta di manuale di patologia dei corpi politici che è il quinto libro della *Politica*⁷. Nel suo

² Nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea* (ove tuttavia l'opzione filomonarchica è netta: cfr. *Et. Nic.*, VIII, 10, 1160a 32-36) e nel terzo libro della *Politica* (cfr. *Pol.*, III, 7, 1279a-b e III, 10, 1281a 12-15).

³ G. FIORAVANTI, *La «Politica» aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, «Rivista di storia della filosofia», 52 (1997), pp. 22-23.

⁴ Per l'idea che quello aristotelico costituisca uno dei molteplici «linguaggi» in cui si articola il pensiero politico tardomedievale, uno dei paradigmi linguistico-concettuali utilizzati dai teorici politici di quel periodo per esprimere le proprie convinzioni in merito alle principali questioni cui s'interessa la scienza politica e argomentare in favore di un determinato progetto, si veda A. Black, *Political Languages*, cit., pp. 318-319 e A. BLACK, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 9-13, pp. 21-22 e p. 154. Cfr. anche R. LAMBERTINI, *La diffusione della «Politica» e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, «Quaderni storici», 102 (1999), pp. 677-704.

⁵ Come è noto, del resto, lo stesso Aristotele aveva già preso in considerazione e valutato positivamente un regime che fondesse i diversi tipi di costituzione, in un luogo della *Politica* assai frequentato dai commentatori tardomedievali dello Stagirita (cfr. *Pol.*, II, 6, 1265b-1266a), collocato nella sezione ove Aristotele procede a una disamina dei modelli costituzionali proposti da alcuni filosofi che lo hanno preceduto, soffermandosi in particolare sul caso di Platone.

⁶ Lunghi dal teorizzare senza mezzi termini l'esistenza di un regime politico perfetto, Tommaso dà la chiara impressione di considerare opzioni percorribili tutti e tre i tipi di governo giusto: sta al legislatore scegliere la soluzione costituzionale più adatta al carattere, alla storia e al grado di maturità politica del popolo in questione. In proposito si veda M. D. JORDAN, *De regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, «Medioevo», 18 (1992), p. 167.

⁷ Ove Aristotele aveva passato meticolosamente in rassegna le molte possibili cause di discordia civile, le continue «mutazioni» cui sono solitamente soggetti i vari regimi

commentario a questo testo⁸, per esempio, Tommaso riprende un cenno di Aristotele alla tesi di quanti sostengono che il sistema politico migliore sia quello in cui si fondono in certo qual modo i tre regimi retti⁹, dandone la seguente spiegazione:

La ragione di questa affermazione è che tale mescolanza tempera ciascun regime. E le occasioni che possono dare origine a una sedizione sono assai meno frequenti se tutti condividono la responsabilità di guidare la comunità civile, prendendo parte al governo; come quando il popolo è sovrano in un ambito, l'aristocrazia in un altro, il re in un altro ancora¹⁰.

Colpisce l'assoluta sicurezza con cui Tommaso sceglie l'argomentazione – tutta politica – da addurre a sostegno della presa di posizione aristotelica (a differenza di quanto avviene altrove¹¹), al punto che risulta impossibile distinguere la parte in cui parafrasa il passo della *Politica* sul quale si sta soffermando e il relativo commento. Lo stesso avviene poco oltre, quando il maestro domenicano chiarisce il senso della frase di Aristotele secondo cui «ciò che risulta composto di più costituzioni è migliore» (*Pol.*, II, 6, 1266a 5-6), riconducendo tale giudizio al fatto che in un sistema misto si chiama a partecipare al governo della comunità politica una molteplicità di soggetti¹².

Ritroviamo il medesimo argomento in una *quaestio* contenuta nella seconda parte della *Summa theologiae*¹³, ove Tommaso si richiama,

costituzionali semplici. Il governo misto appare quindi, in alcune pagine di Tommaso, come l'antidoto in grado di evitare che ognuno di quei regimi si tramuti nella forma degenerata corrispondente.

⁸ La cui stesura si colloca intorno all'anno 1270 e che, rimasto incompiuto (si ferma al terzo libro), fu successivamente portato a termine (prima del 1295) dal maestro secolare Pietro d'Alvernia (morto nel 1304), sul quale avremo occasione di tornare più avanti.

⁹ Si tratta del passo già ricordato in precedenza: cfr. *supra*, nota n. 5.

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, II, 7, 71-81, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLVIII, Romae, Ad sanctae Sabinae, 1971, p. A 145b: «Dicit ergo [Aristoteles] primo quod quidam dicunt quod optimum regimen ciuitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus predictis regiminibus. Et huius ratio est quia unum regimen temperatur ex ammixtione alterius; et minus datur seditiois materia si omnes habeant partem in principatu ciuitatis, puta si aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex. Et secundum hoc – aggiunge Tommaso, sulla scia di quanto già osservato da Aristotele – maxime laudabitur ordinatio ciuitatis Lacedemoniorum». La traduzione del brano, come tutte le successive, è mia.

¹¹ Per esempio, nelle righe del commentario in cui Tommaso formula un'ipotesi per spiegare quale ragionamento potrebbe aver indotto Platone a caldeggiare (come avrebbe fatto nelle *Leggi*, a detta di Aristotele) una costituzione che combinasse tirannide e democrazia: «Et dicit quod in legibus Socratis dictum est quod optima politia debet componi ex tyrannide et democratia, forte propter hoc quod potentia poluli refrenaretur per potentiam tyranni, et iterum potentia tyranni refrenaretur per potentiam populi» (*Sententia libri Politicorum*, II, 7, 102-107, cit., p. A 145b).

¹² «Multo igitur melius faciunt illi qui ex pluribus politis commiscunt ordinationem ciuitatis: quanto enim est ex pluribus commixta, tanto melior est, quia plures habent partem in dominio ciuitatis» (*Sententia libri Politicorum*, II, 7, 119-123, p. A 146a).

¹³ Nella sezione dedicata alla legge (I^A-II^{AE}, qq. 90-108), esaminata in quanto essa costituisce uno dei principi estrinseci delle azioni attraverso le quali si può compiere il *reditus* dell'uomo

ampliandola, all'idea aristotelica che solo coinvolgendo tutti nel governo della cosa pubblica è possibile preservare la tranquillità civile, nonché il senso di appartenenza alla comunità di chi ne è membro¹⁴. Tommaso ne deduce che «il migliore ordinamento di governo» si ha quando:

- 1. le redini del potere sono nelle mani di un solo uomo, che governa secondo virtù;
- 2. sotto di lui presiedono altri uomini di provata virtù;
- 3. il governo è cosa che riguarda tutti («pertinet ad omnes»), nella misura in cui chiunque faccia parte della comunità può aspirare alle cariche politiche che egli stesso contribuisce ad assegnare¹⁵.

L'ideale di costituzione mista è dunque inteso da Tommaso come temperamento del regime monarchico attraverso le altre due forme di governo¹⁶: una particolare tipologia di *regnum* nella quale 1. il principe,

verso Dio; la stesura di tale sezione risale alla fase iniziale del secondo periodo di insegnamento parigino di Tommaso (1269-1270).

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 105, a. 1 (*Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit*), in *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica*, vol. II, Romae, Ex Typographia Senatus, 1886, p. 789: «Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant, et custodiunt, ut dicitur in 2. Polit.». Il riferimento non è – come taluni hanno ipotizzato – a *Pol.*, II, 6, 1265b 34-43, bensì a *Pol.*, II, 9, 1270b 17-27, dove Aristotele sottolinea come il coinvolgimento del popolo (da cui sono tratti gli efori) renda saldo l'ordinamento costituzionale spartano, poiché tutte le componenti della comunità politica (re, anziani e popolo) sono indotte a desiderare che esso si conservi e se ne restano quiete: «Et hoc ibi contingebat», osserva Tommaso nel suo commentario. «Nam reges – prosegue, sulla scia di Aristotele – acceptabant propter honorem quem ibi habebant; calicagathi autem, id est uirtuosi, acceptabant propter iherusiam, id est propter horabilitatem seniorum [...]; populus autem acceptabat propter principatum efforum, qui communicabatur omnibus» (*Sententia libri Politicorum*, II, 14, 55-62, p. A 168a).

¹⁵ «Aliud est – prosegue il passo di Tommaso che stiamo esaminando – quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum, cuius cum sint diversae species, ut Philos. tradit in Polit., tamen [...] optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur» (*Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 105, a. 1, cit., p. 789). L'idea che il *regimen commixtum* rappresenti una soluzione ottimale è contenuta anche in *Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 95, a. 4, p. 681.

¹⁶ Secondo Maurizio Fioravanti, la peculiarità del modo in cui l'Aquinata recupera il tema della mistione di forme costituzionali consiste proprio nel suo essere funzionale non tanto – come accadeva nel pensiero antico – al superamento delle pretese e degli interessi di parte delle forze sociali e al conseguente rafforzamento di poteri pubblici in cui si riconoscessero tutte le componenti della comunità, quanto al contenimento di tali poteri e, in particolare, alla limitazione delle prerogative del monarca, attraverso il suo inserimento in un sistema di governo più ampio, che valorizzi anche l'elemento aristocratico e quello democratico, preservando così il carattere composito e plurale della società: cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 38-39 e 51-53. Per un confronto fra la dottrina aristotelica della costituzione mista, quella di Polibio e quella formulata da Tommaso si veda J. M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University

eletto per le sue qualità straordinarie, 2. è coadiuvato nella guida della comunità civile da una cerchia ristretta di uomini di virtù eminente e 3. tanto il sovrano quanto il consiglio di saggi che lo affianca vengono scelti da – e fra – tutti i membri della comunità stessa¹⁷.

Di tal fatta è ogni forma di governo nella quale si riscontra una saggia mescolanza di monarchia, in quanto a presiedere è uno solo, aristocrazia, in quanto vi comandano molti uomini eminenti in virtù, e democrazia – cioè il potere popolare –, in quanto chi è al governo può essere scelto fra il popolo e spetta a quest'ultimo eleggerlo¹⁸.

Stando al giudizio espresso nella *Summa theologiae*, siamo qui in presenza dell'unica soluzione costituzionale in grado di temperare il potere del re così da impedirgli di trasformarsi in tiranno, come avviene assai spesso; per sua stessa natura, infatti, la monarchia tende a guastarsi, tranne nella felice ma improbabile eventualità in cui sieda sul trono un uomo che incarni la perfezione morale¹⁹.

Press, 1992, pp. 57-58.

¹⁷ In merito alla partecipazione del popolo al governo in forza del suo potere elettivo, tuttavia, occorre precisare che Tommaso (così come, più in generale, quasi tutta la riflessione politica medievale) non pensa a una procedura di voto individuale, ma a un atto che coinvolge il popolo nel suo insieme, concepito come un tutto. A tale riguardo si considerino P. E. SIGMUND, *Law and Politics*, in N. KRETZMANN-E. STUMP (a cura di), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 220-221, M. FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., p. 38 e 42, M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum» e del «regimen politicum» fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca*, «Filosofia politica», 19 (2005), pp. 35-36. Merlo, in particolare, sostiene che per Tommaso il modo in cui il popolo contribuisce ad assegnare il potere ai governanti consiste semplicemente nel dare il proprio assenso ai candidati, attestandone così la dignità: a suo giudizio, quindi, sarebbe erroneo scorgere nell'*electio* una procedura attraverso cui il popolo sovrano esprime la propria volontà designando un suo rappresentante. Per quanto concerne la peculiarità dei meccanismi di rappresentanza medievali si veda la prima parte di H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974.

¹⁸ Cfr. *Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 105, a. 1, cit., p. 789.

¹⁹ *Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 105, a. 1, pp. 789-790, ove il *magister* domenicano riconduce a tale dato la decisione con cui Dio, inizialmente, preferì non istituire per il popolo d'Israele un re dotato di pieni poteri, «sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam». Il pessimismo di Tommaso circa i rischi di degenerazione dei *regna* si riflette anche nel modo in cui confuta uno degli argomenti addotti per provare che si deve rispondere negativamente al quesito al centro dell'articolo che stiamo analizzando («Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit»): all'obiezione di chi osserva come, nel conferire un re al suo popolo peculiare, il Signore lo avesse subito dotato di prerogative tipiche del tiranno, il nostro autore ribatte che tali prerogative furono usurpate dai re d'Israele, i quali imboccarono di loro iniziativa, sin dall'inizio, la strada che avrebbe condotto all'instaurarsi di un regime tirannico (cfr. *Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 105, a. 1, p. 790). Di sfuggita, possiamo rilevare come l'obiezione con cui si confronta Tommaso nel passo appena ricordato sia in sintonia con quanto sostenuto da Giovanni di Salisbury in un capitolo del suo *Policraticus* (lib. VIII, cap. 18) nel quale si afferma che i diritti regali dei primi re d'Israele contenevano già in sé i germi della degenerazione in dispotismo del potere conferito loro: cfr. *Joannis Saresberiensis Episcopi carnotensis Policratici, sive de nugis Curialium et vestigiis philosophorum libri 8*, a cura di C. Webb,

A favore dell'adozione di una «politia bene commixta», inoltre, gioca il fatto che essa fu la forma di regime politico scelta da Dio per il suo popolo eletto:

Questo fu il regime istituito in base alla legge divina. Mosè e i suoi successori, infatti, governavano il popolo con un potere in virtù del quale si poteva quasi dire che presiedessero da soli su tutti, il che equivale a una sorta di monarchia²⁰; tuttavia, si procedeva anche all'elezione di settantadue anziani, scelti per le loro virtù [...], e questo era proprio di un regime aristocratico; era invece caratteristico delle democrazie il fatto che costoro venissero scelti fra tutto il popolo (come sta scritto in *Esodo*, 18: «Scegli fra l'intero popolo uomini saggi») e che fosse quest'ultimo a elegerli (onde si legge in *Deuteronomio*, 1: «Sceglietevi nelle vostre tribù uomini saggi»)²¹.

La decisione di ancorare la dottrina della costituzione mista al modello del governo mosaico – e quindi, entro certi limiti, sacralizzarla – segna ovviamente uno scarto rispetto al modo in cui il medesimo tema era stato affrontato nell'Antichità; occorre però guardarsi dal sopravvalutare tale precedente biblico, la cui funzione nell'economia del discorso di Tommaso sembra esaurirsi nel corroborare la sua tesi, alla quale egli è approdato sulla base di considerazioni di ordine squisitamente politico, volte a identificare il sistema costituzionale più adatto a promuovere il bene comune e a soddisfare i bisogni di qualsiasi moltitudine associata. Appare pertanto eccessivo descrivere (come è stato fatto da più parti, anche di recente) il discorso sul governo misto contenuto nella *Summa* nei termini di una «teologia politica del *regnum*» all'interno della quale Tommaso ricondurrebbe la genesi e la legittimazione del governo composito all'istituzione divina, al suo essere «regime divino»²².

D'altra parte, se – come si è appena visto – in alcune pagine Tommaso

London, Clarendon Press, 1909, tom. II, pp. 358-359.

²⁰ Una monarchia i cui titolari, però, non erano scelti dal popolo ebraico, poiché Dio aveva voluto riservare a se stesso la loro elezione, come esplicita poco dopo lo stesso Tommaso, nel rispondere alla prima obiezione (*Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 105, a. 1, p. 789).

²¹ *Summa theologiae*, I^A-II^{AE}, q. 105, a. 1, p. 789.

²² Al riguardo si possono citare B. TIERNEY, *Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution*, «Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference», 4 (1979), p. 8, D. KRIES, *Thomas Aquinas and the Politics of Moses*, «The Review of Politics», 52 (1990), pp. 84-104, D. TARANTO, *La miktè politíia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 42-44 e, soprattutto, M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., pp. 34-39, ove si arriva ad affermare che in Tommaso non vi sarebbe alcuno spazio per una riflessione sul governo misto quale strumento prezioso per contrastare o, almeno, rallentare il naturale declino politico delle comunità politiche. Ben più equilibrato è il giudizio di James Blythe (*Ideal Government*, cit., pp. 50-54), il quale ritiene assai significativo il fatto che Tommaso giustifichi la sua presa di posizione a favore della costituzione mista identificando quest'ultima con il *regimen* assegnato da Dio al suo popolo eletto, ma nel contempo riconosce che si tratta semplicemente di un *exemplum* addotto a ulteriore conferma di una convinzione cui il teologo domenicano è giunto dimostrativamente, deducendola da alcune premesse generali relative alla natura del buon governo.

auspica l'adozione di un regime misto e sembra guardare con favore a soluzioni che coinvolgano (almeno in qualche misura) nella guida del corpo politico tutte le sue componenti, nel *De regno*²³ le cose cambiano sensibilmente e il teologo domenicano mostra una spiccata predilezione per la monarchia, in quanto forma costituzionale più idonea a fungere da principio ordinatore entro la comunità civile e a conferirle una direzione unitaria (l'«unità della pace»), disinnescando le naturali dinamiche centrifughe²⁴. Anche in questo scritto, comunque, Tommaso si mostra ben conscio del rischio che gli indubbi vantaggi offerti dal governo di uno solo, se esercitato nell'interesse generale, si trasformino in altrettanti danni – e, per così dire, in un disvalore aggiunto – qualora quel governo si corrompa in tirannide²⁵. Ed è nel contesto delle pagine del *De regno* dedicate all'esame di tale pericolo che rinveniamo un nuovo riferimento alla dottrina del governo

²³ Noto anche come *De regimine principum*, dedicato al re di Cipro e composto fra il 1265 e i primissimi anni '70 del Duecento. Per ragioni a noi ignote Tommaso interruppe la stesura di questo *speculum principis* all'inizio del secondo libro (per la precisione, al capitolo 3) e il testo fu poi continuato e completato, dopo l'anno 1300, da un altro frate domenicano appartenente alla cerchia più stretta dei suoi discepoli, Tolomeo da Lucca (1236 ca.-1327), il quale – come avremo occasione di vedere più oltre – formulò nei tre libri di cui è autore tesi assai diverse da quelle del suo maestro. Va altresì ricordato che parte della storiografia nutre ancora qualche dubbio in merito all'attribuzione della porzione iniziale del *De regno* a Tommaso: al riguardo si vedano I. T. ESCHMANN, *St. Thomas on the Two Powers*, «Medieval Studies», 20 (1958), pp. 177-205 e L. P. FITZGERALD, *St. Thomas and the Two Powers: is the De regno Authentic?*, «Angelicum», 56 (1979), pp. 515-556, nonché A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 22. Significativo è anche il titolo scelto da James M. Blythe per la traduzione inglese di cui è stato recentemente autore: *On the Government of Rulers. De Regimine Principum, Ptolemy of Lucca, with Portions attributed to Thomas Aquinas*, a cura di J. M. Blythe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De regno ad Regem Cypri*, lib. I, cap. 1, 68-78, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLII, Romae, Editori di san Tommaso, 1979, p. 450a. A sostegno dell'idea che il governo di uno solo sia «più utile alla comunità politica», il nostro autore porta anche un'argomentazione di ordine metafisico: come il cuore muove tutte le altre parti del corpo umano e un solo Dio regge l'intero universo, così la soluzione ottimale per una *civitas* consiste nell'essere governata da un'unica persona (cfr. *De regno*, I, 1, 90-99, cit., p. 450a-b e I, II, 1-46, p. 451a-b). Anche in due pagine della *Summa theologiae* (I^a-II^{ae}, q. 105, a. 1, pp. 788-789), a dire il vero, egli indica nel regime monarchico l'«optima ordinatio civitatis», in considerazione del fatto che presenta una fortissima somiglianza con il governo divino del mondo: a prescindere dall'enfasi posta sulla facilità con cui quel regime si corrompe, tuttavia, il giudizio espresso qui da Tommaso si riferisce alla migliore fra le forme di governo semplici e non, certamente, alla costituzione da ritenersi la migliore in assoluto. A indurre nel maestro domenicano la convinzione che quest'ultima coincida con il «regimen bene commixtum» è una valutazione della natura umana, alla cui luce appare irrealistico sperare di trovare un re dalla virtù perfetta e – ancor più – un popolo disposto ad accettare di buon grado il fatto di non avere alcuna parte nel governo. Se dunque, in linea di principio, la monarchia può essere ritenuta la soluzione ideale, in concreto le preferenze di Tommaso vanno nella direzione del governo misto. In proposito si vedano le osservazioni contenute in J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 54-55.

²⁵ Si veda *De regno*, I, III, 1-41, p. 452a-b. Va d'altra parte rilevato come in questa occasione Tommaso appaia meno pessimista a proposito della tendenza dei re a trasformarsi in tiranni: si consideri per esempio *De regno*, I, V, 36-55, pp. 454b-455a, ove egli esprime la convinzione che siano soprattutto le democrazie a costituire un terreno fertile per la nascita di regimi tirannici.

misto, per certi aspetti persino più significativo dei precedenti²⁶. Il capitolo in cui Tommaso affronta il tema della tirannide si apre con un'analisi dei meccanismi di natura costituzionale per mezzo dei quali una comunità politica può ridurre al minimo il rischio di trovarsi sotto il dominio di un tiranno²⁷. La via indicata dal nostro autore passa attraverso l'adozione di una monarchia elettiva²⁸ e, parallelamente, di un sistema di governo che ponga alcuni limiti al potere del re, impedendogli di scivolare con facilità nella tirannide:

La struttura e le funzioni del governo monarchico debbono essere disposte in maniera tale da sottrarre a chi ne è stato investito ogni occasione di trasformarsi in tiranno. Nello stesso tempo, occorre temperare il potere regale sia da ostacolare una sua possibile degenerazione in senso tirannico²⁹.

Tommaso rimanda ad altra occasione ogni chiarimento circa gli strumenti con cui è concretamente possibile ottenere tale risultato³⁰, ossia erigere un baluardo efficace contro il rischio-tirannide, ma una serie di indizi pare suggerire che anche in questa circostanza egli stia pensando a un regime «temperato» dal suo essere composito. Una simile ipotesi, basata su quanto sostenuto altrove dall'Aquinate in relazione al tema della migliore forma costituzionale³¹, sembra trovare una conferma indiretta nello stesso *De regno*, allorché il testo giunge a considerare i rimedi cui una comunità può affidarsi qualora si trovi a essere governata da un tiranno: nei precedenti storici che Tommaso trae dalla storia romana, infatti, ad assumere

²⁶ Nella misura in cui esso si colloca all'interno di un testo ove Tommaso prende una posizione risolutamente filomonarchica.

²⁷ «Quia ergo – vi si legge – unius regimen preeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem conuerti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, *diligenti studio laborandum est ut sic multitudini prouideatur de rege ut non incidant in tyrannum*» (*De regno*, I, VI, 1-6, p. 455a). Le parole che ho evidenziato in corsivo mostrano come Tommaso auspichi la ricerca (faticosa) di una soluzione politica alla questione della tirannide, attraverso l'individuazione di un nucleo di accorgimenti precauzionali che, a suo dire, dovrebbero evitare di doversi poi porre il problema se sia lecito opporsi a un re divenuto tiranno.

²⁸ In questo caso, però, Tommaso pare incaricare del compito di scegliere il re solo alcuni membri della comunità: cfr. *De regno*, I, VI, 7-9, p. 455a.

²⁹ «Primum autem est necessarium ut talis condicionis homo, ab illis ad quos hoc spectat officium, promoueatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare. [...] Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit» (*De regno*, I, VI, 7-18, p. 455a).

³⁰ «Que quidem quomodo fiant, in sequentibus considerandum erit» (*ivi*, 18-19, p. 455a). Si tratta di un impegno che Tommaso non ha onorato (per lo meno, non nel *De regno*), come buona parte della storiografia non ha mancato di registrare con rammarico: si veda a titolo esemplificativo J. MIETHKE, *Le teorie politiche nel Medio Evo*, Genova, Marietti, 2001 (ed. orig. 1991), pp. 90-91.

³¹ Un regime misto che ai suoi occhi – come abbiamo visto – si contraddistingue proprio per il fatto che reciproca integrazione fra le tre forme rette di governo le «tempera». In proposito, si consideri quanto osservato in J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 48-50.

l'iniziativa e a destituire il tiranno sono due soggetti politici assimilabili alle altre componenti del *regimen commixtum*, vale a dire, rispettivamente, il popolo romano (che scaccia Tarquinio il Superbo) e il senato (che fa uccidere Domiziano e ne invalida tutti gli atti di governo)³².

3. Prima di lasciare Tommaso e passare a esaminare come il tema che ci interessa è stato trattato da alcuni suoi discepoli, tuttavia, è necessario aggiungere qualcosa a quanto detto sin qui: mi riferisco al fatto che, negli scritti del grande *magister* domenicano, la riflessione sul governo misto – quale sintesi efficace delle tre forme costituzionali rette – si intreccia a quella concernente un'altra modalità di classificazione dei regimi politici, che ruota intorno all'opposizione fra «regime regale» e «regime politico». All'origine di tale classificazione – com'è noto – vi è un passo collocato all'inizio della *Politica* (*Pol.*, I, 1, 1252a 14-17), che nei commenti tardomedievali subisce una parziale forzatura a causa del modo assai poco felice in cui le righe in questione erano state tradotte da Guglielmo di Moerbeke: quello che in Aristotele era un paragone fra due differenti figure politiche, due «tipi» della politica (il re e il *politikós*), nelle mani dei primi commentatori della *Politica* si trasforma in un confronto fra due forme di governo identificate, rispettivamente, con il regime in cui il sovrano ha pieni poteri e con quello nel quale l'esercizio del potere da parte di chi governa ha invece limiti ben definiti, fissati per legge dallo Stato³³.

Duplice – scrive Tommaso nel suo commentario – è la modalità secondo cui può essere retta una comunità civile, a seconda che si abbia un regime politico o regale. Quest'ultimo si dà quando chi presiede alla comunità detiene la pienezza del potere (*plenariam potestatem*), mentre il regime politico è quello in cui le prerogative di chi governa sono delimitate da alcune leggi dello Stato³⁴.

³² Cfr. *De regno*, I, vi, 100-109, p. 456a. Tommaso sottolinea come in entrambi i casi, trattandosi di una comunità politica dotata del diritto di scegliersi i propri re, la deposizione del sovrano non comporti alcuna rottura del vincolo di fedeltà da parte della comunità, «quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non servetur» (*ivi*, 91-100). Va peraltro tenuto presente che in un altro capitolo del *De regno* (IV, 4-58, pp. 453b-454a) Tommaso istituisce un interessante parallelo fra la storia di Roma e quella del popolo d'Israele, accostando in particolare la repubblica romana e il periodo in cui gli ebrei furono governati dai Giudici, prima che l'eccessiva libertà e le conseguenti discordie conducessero, in un caso, all'Impero e, nell'altro, all'epoca dei Re.

³³ In relazione a questo aspetto si considerino J. M. BLYTHE, *The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas*, «Journal of the History of Ideas», 47 (1986), in part. pp. 549-553, *Id.*, *Ideal Government*, cit., pp. 42-46, N. RUBINSTEIN, *The History of the Word politicus in Early-Modern Europe*, in A. PAGDEN (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 41-44, U. MEIER, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München, Oldenbourg, 1994, pp. 69-75 e R. LAMBERTINI, *La diffusione della «Politica»*, cit., pp. 686-696.

³⁴ *Sententia libri Politicorum*, I, 1, 67-72, cit., p. A 72b.

Fuorviato dalla traduzione latina su cui lavora, Tommaso non fa qui il minimo cenno a uno dei due elementi sui quali poggiava la definizione aristotelica di «politico», ossia l'alternanza delle cariche³⁵, e 'schiaccia' interamente il *regimen politicum* sull'altra caratteristica evidenziata dallo Stagirita, sottoponendo anch'essa a un'evidente curvatura: se infatti il testo originale parlava di «esercizio dell'autorità secondo le norme della scienza politica», nel commento del teologo domenicano il regime politico si contraddistingue per il fatto di essere vincolato al rispetto di talune norme scelte dalla comunità civile («habet potestatem coartatam secundum aliquas leges civitatis»)³⁶. Con Tommaso, quindi, questo tipo di ordinamento diviene sinonimo di governo limitato dalla legislazione vigente: egli afferma a chiare lettere che vi sono «una serie di ambiti» in relazione ai quali chi governa *politice* è soggetto alle leggi³⁷.

Ora, incrociando questa parte della riflessione di Tommaso con quanto abbiamo visto in precedenza, a proposito delle sue considerazioni sulle varie forme costituzionali, sembra corretto concludere che il «regime misto» al quale va la preferenza del nostro autore si qualifichi in particolare come una monarchia in cui il potere regale è temperato dalle leggi promulgate dalle altre componenti della comunità³⁸.

³⁵ Alternanza che Guglielmo di Moerbeke aveva reso con l'espressione «secundum partem principans et subiectus», tutt'altro che chiara.

³⁶ Come è stato fatto osservare, la soluzione interpretativa adottata da Tommaso presenta numerose affinità con quella del suo maestro Alberto Magno, ai cui occhi la forma di governo «politica» coincide con quella di chi regge una comunità urbana in accordo con gli statuti cittadini e – elemento assente nel discorso di Tommaso – su delega del sovrano del regno al cui interno è collocata quella specifica città: «Et quandoquidem aliquis praest alicui communitati sive genti propria potestate, tunc dicunt esse regale. [...] Quando autem aliquis principatur civitati, secundum rationem disciplinae, hoc est, legibus et plebiscitis et statutis communitatis, secundum partem, hoc est, secundum particularem civitatem, et subjectus regi, qui eum in parte suae sollicitudinis constituit, tunc dicunt esse politicum» (ALBERTO MAGNO, *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, in *B. Alberti Magni Opera Omnia*, a cura di A. Borgnet, vol. VIII, L. Vivès, Paris, 1891, I, 1, p. 8b). In proposito si vedano G. FIORAVANTI, *Politiaie Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di Lett. e Filos.)», s. III, 9 (1979), pp. 199-200 e R. LAMBERTINI, *La diffusione della «Politica»*, cit., pp. 686-689, il quale crede di scorgere nel passo di Alberto appena ricordato la teorizzazione di «qualche cosa di molto simile a una costituzione mista» (p. 701). Il commentario di Alberto – va ricordato – segna quasi certamente la prima tappa della storia esegetica della *Politica* nel Medioevo latino ed è verosimile che esso abbia influenzato Tommaso.

³⁷ Cfr. *Sententia libri Politicorum*, I, 1, 106-113, p. A 73a: «Quando enim ipse homo preest simpliciter et secundum omnia, dicitur regimen regale. Quando autem preest secundum sermones disciplinales, id est secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum; quasi secundum partem principetur, quantum ad ea scilicet que eius potestati subsunt, et secundum partem sit subiectus quantum ad ea in quibus subicitur legi».

³⁸ E, quindi, in ultima analisi, per la superiorità del diritto. A tale riguardo si vedano M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., p. 35 e A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il pensiero politico di S. Tommaso*, «Introduzione» a S. Tommaso d'Aquino, *Scritti politici*,

Le leggi umane – si legge in una pagina della *Summa theologiae* – possono essere distinte anche in base alle diverse tipologie di governo, la prima delle quali, come insegna il Filosofo, è il regno, quando a reggere la comunità è un solo uomo: e in questo caso si hanno le costituzioni dei principi. Altro regime, invece, è quello aristocratico, ossia il principato degli ottimati: e in questo senso si parla di responsi dei saggi e anche di senatoconsulti. [...] Vi è poi il regime popolare, chiamato democrazia, riferendosi al quale si parla di plebisciti. [...] Ma si dà anche una forma di governo che risulta dalla commistione dei regimi appena ricordati³⁹ ed è la migliore: e da essa trae la sua definizione la legge «stabilita dai nobili in accordo con il popolo», come dice Isidoro⁴⁰.

4. Con Tommaso, dunque, la dottrina del governo misto trova nuovamente spazio nel pensiero occidentale, dopo una lunga assenza. Lo fa nei termini che abbiamo visto, vale a dire nel contesto di un discorso sul migliore sistema politico possibile che presenta alcuni elementi di ambiguità⁴¹ (così come avviene anche in relazione ad altre questioni, nella riflessione politica di Tommaso) e si presta perciò a letture assai divergenti, tanto fra gli interpreti dell'Aquinate quanto fra i suoi discepoli e seguaci.⁴²

Bologna, Zanichelli, 1946, ora in Id., *Saggi di storia del pensiero politico. Dal medioevo alla società contemporanea*, a cura di G. M. Bravo, Milano, FrancoAngeli, 1992, p. 56. Per dirla con Blythe, il fatto di essere un deciso sostenitore della costituzione mista, per Tommaso, significa schierarsi a favore di una forma di governo composita al cui interno il monarca eserciti un «regime politico», l'unico in grado di convivere con un sistema di pesi e contrappesi volto a impedire l'instaurarsi di una tirannide, come pure la degenerazione delle altre componenti della comunità (BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 55-56).

³⁹ Come pure delle modalità legislative proprie di ognuno di tali regimi.

⁴⁰ *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 95, a. 4, p. 681, dal quale riportiamo l'originale della parte conclusiva: «Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: et secundum hoc sumitur lex, quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit». Tommaso appare quindi convinto che solo in riferimento a una *civitas* retta da un governo misto possa parlarsi di legge nel senso più proprio del termine.

⁴¹ In proposito si veda quanto osservato in J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 40-41 e 58-59.

⁴² Per quel che riguarda la letteratura critica, non è raro imbattersi in studi ove Tommaso viene descritto come un difensore della monarchia assoluta o, all'opposto, in saggi che pongono l'accento sul carattere filo-repubblicano di talune sue prese di posizione: si mettano a confronto, per es., C. H. McILWAIN (1932), *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, trad. it. di G. Ferrara, Venezia, Neri Pozza, 1959 pp. 391 ss. e O. F. VON GIERKE, *Political Theories of the Middle Age* (1881), trad. ingl. di F. W. Maitland, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 151. Tommaso ha quindi conosciuto un destino analogo a quello di un altro grande teorico politico medievale, Marsilio da Padova, le cui tesi sono state alternativamente ricondotte, nelle interpretazioni della critica, all'interno della categoria «assolutismo» e di quella «repubblicanesimo». In entrambi i casi, letture così divergenti sono state rese possibili dalla presenza, all'interno delle rispettive produzioni, di un nucleo di tesi suscettibili di interpretazioni, sviluppi e applicazioni profondamente diverse. Per quanto concerne il caso di Marsilio e del suo *Defensor pacis* si vedano C. CONDREN, *The Status and Appraisal of Classical Texts. An Essay on Political Theory, Its Inheritance, and the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 196-197 e 263-267, G. PIAIA,

Concentrandosi su questi ultimi, troviamo autori nelle cui mani la dottrina del *regimen commixtum* risulta funzionale a prese di posizione nettamente filomonarchiche e figure che, invece, la collocano in una cornice assai diversa⁴³.

Al primo gruppo appartiene in particolare Pietro d'Alvernia (1240ca-1304)⁴⁴. Durante i suoi studi a Parigi (intorno al 1270) Pietro aveva quasi certamente seguito le lezioni di Tommaso d'Aquino, del quale ai suoi tempi, in ogni caso, era considerato un discepolo devoto: quel che è certo è che dedicò parte delle sue energie a completare alcuni scritti lasciati incompiuti dal grande maestro domenicano, fra cui il commento alla *Politica*, circolato a lungo come opera del solo Tommaso⁴⁵.

Poiché l'ampia porzione di questo commentario della quale è autore non comprende i primi due libri, in essa Pietro non ha occasione di confrontarsi direttamente né con il giudizio positivo formulato da Aristotele a proposito di un regime in cui confluiscono i tre diversi tipi di costituzione retta (*Pol.*, II, 6), né con le righe della traduzione di Guglielmo di Moerbeke dalle quali i lettori latini della *Politica* avevano tratto la distinzione fra «regime regale» e «regime politico» (cfr. *Pol.*, I, 1)⁴⁶. Tuttavia, nel resto del commento

Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova, «Medioevo», 2 (1976), pp. 363-376 e S. SIMONETTA, *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, Milano, Led, 2000, pp. 19-20, 100-101 e 125-127.

⁴³ Come pure – sebbene si tratti di un filone di cui non avremo occasione di occuparci in questa sede – pensatori interessati alle ricadute che tale dottrina può avere in ambito ecclesiologico: in questo caso, il nome da citare è quello del domenicano Giovanni da Parigi (1250ca.-1306) – anch'egli allievo di Tommaso – il quale fu il primo maestro medievale a esprimersi a favore dell'adozione di un sistema costituzionale misto per il governo della chiesa, in alcune pagine del suo *Tractatus de potestate regia et papali* (1302) che – almeno a detta di parte della storiografia – riguardavano anche l'ambito politico e, nello stesso tempo, influirono sul successivo movimento conciliare. In proposito si vedano T. J. RENNA, *The populus in John of Paris' Theory of Monarchy*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 42 (1974), in part. pp. 260-262, G. C. GARFAGNINI, *Il Tractatus de potestate regia et papali di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in AA.VV., *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo*, Spoleto, Cisam, 1990, in part. p. 177, J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 141-157 e D. TARANTO, *La miktè politéia*, pp. 44-45.

⁴⁴ Va tuttavia ricordata – almeno di sfuggita – anche la figura di Egidio Romano (1243ca-1316), la cui posizione in favore di un regime monarchico, tendenzialmente assoluto, si ispira a modelli esistenti che non è del tutto improprio accostare a un sistema misto. Anche in questo caso il rimando è a J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 61-76.

⁴⁵ Si veda quanto detto in precedenza, nella nota n. 8. Il commentario di Tommaso/Pietro ebbe grande influenza per il resto del Medioevo.

⁴⁶ A differenza di quello che abbiamo visto accadere con Tommaso, nelle pagine di Pietro il discorso sulla costituzione mista è del tutto svincolato dalla distinzione fra i due tipi di regime, nei riguardi della quale egli mostra scarso interesse; per Pietro (come già per Alberto Magno), d'altra parte, il «regime politico» pare soprattutto caratterizzarsi per un limite che non gli viene dalle leggi, bensì dal fatto che esso si esercita su una comunità inserita in un sistema di potere più vasto. In merito al modo in cui il nostro autore affronta la distinzione fra i due regimi si vedano J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 78 e pp. 86-88 e R. LAMBERTINI, *Lo studio e la recezione della «Politica» tra XIII e XIV secolo*, in C. DOLCINI et

letterale redatto da Pietro e nelle sue *Questiones supra libros Politicorum*⁴⁷ è possibile ravvisare taluni elementi riconducibili a una teoria del governo misto⁴⁸. In maniera un po' brutale, possiamo dire che Pietro se ne serve al fine di avallare la sua interpretazione della riflessione aristotelica sulle costituzioni e fugare ogni dubbio circa l'orientamento indiscutibilmente filomonarchico che egli attribuisce ad Aristotele: il ricorso alla dottrina del regime misto rientra infatti nella strategia ermeneutica cui il nostro autore si affida per ridimensionare l'importanza delle pagine della *Politica* ove sono presi in esame alcuni aspetti in relazione ai quali il governo dei più sembrerebbe da anteporre alle altre forme costituzionali (cfr. *Pol.*, III, 11, 1281a 40-1281b 10).

Nella rilettura di Pietro, l'andamento aperto e, in certi casi, aporetico del discorso aristotelico si trasforma in una dottrina al cui interno non pare rimanere alcuno spazio per mettere in dubbio l'assoluta superiorità del *regnum*, «regula et mensura aliarum [rectarum politiarum]»⁴⁹. Così, se da un lato – specie nel suo commento *per modum quaestionis* – egli si sforza di corroborare quella che ritiene la genuina posizione di Aristotele con argomenti a favore del regime monarchico assenti negli scritti politici del Filosofo⁵⁰, dall'altro entrambi i suoi commentari interpretano le valutazioni del terzo libro della *Politica* circa i vantaggi derivanti da un coinvolgimento del popolo nel governo della comunità in modo da renderle perfettamente conciliabili con la preferenza ascritta ad Aristotele⁵¹. Per capire davvero cosa quest'ultimo intenda quando afferma che forse la massa dei cittadini ha più diritto a reggere lo stato di quanto non ne abbiano i migliori, che i molti –

al. (a cura di), *Il pensiero politico. Idee teorie dottrine*, vol. I (*Età antica e Medioevo*), Torino, UTET, 2000, pp. 157-158.

⁴⁷ Ultimate prima del 1295.

⁴⁸ Cfr. J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 78-91. Anche per Pietro lo studio di Blythe costituisce un punto di riferimento prezioso, nonostante contenga alcuni errori marchiani nelle trascrizioni di una fonte consultata in manoscritto.

⁴⁹ Ossia modello – inarrivabile – da utilizzare come criterio di riferimento per misurare il grado di rettitudine delle altre forme di governo non deviate: cfr. PIETRO D'ALVERNIA, *In libros Politicorum expositio*, lib. III, lect. 13, in *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*, a cura di R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1966, 474, p. 169. Su questo tema si veda L. LANZA, *Aspetti della ricezione della «Politica» aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia*, «Studi Medievali», ser. III, 35 (1994), in part. pp. 673-690.

⁵⁰ Argomenti tratti, con ogni probabilità, dal *De regno* di Tommaso e che, così come avviene in quel testo, mirano a dare un fondamento ontologico alla tesi della superiorità del regime monarchico (in quanto esso rispecchia meglio di qualunque altro le forme di governo che si incontrano in natura). In merito a questo aspetto si consideri R. LAMBERTINI, *Lo studio e la ricezione della «Politica*, cit., pp. 153-154.

⁵¹ Che, secondo Pietro d'Alvernia, lungi dal sollevare una vera e propria obiezione alla monarchia, ha semplicemente voluto prendere in considerazione la possibilità che il re sia affiancato da altri membri della *civitas*, i quali sarebbero quindi chiamati in qualche misura a partecipare all'esercizio del potere. Su questo tema si veda quanto osservato in R. LAMBERTINI, *Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica*, in L. BIANCHI (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XII-XV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 349-351.

considerati collettivamente – possono risultare più idonei a governare rispetto a un numero ristretto di uomini particolarmente virtuosi, Pietro considera impossibile prescindere dalla distinzione fra due categorie di *multitudo*⁵²:

Quando si è in presenza di una moltitudine bestiale – scrive –, i cui componenti sono privi di ragione e inclini per natura a comportarsi come animali, è evidente che non conviene che una massa di tal fatta eserciti alcuna forma di dominio, poiché essa risulta del tutto irrazionale, tanto nel suo insieme quanto considerando i singoli membri dai quali è costituita. Esiste però un'altra tipologia di moltitudine, al cui interno tutti detengono un certo grado di razionalità, sono portati alla prudenza e disposti a dare ascolto a chi parla secondo ragione. E in questo caso è meglio affidare il governo a una simile massa di individui che a pochi uomini virtuosi; benché infatti chi ne fa parte non sia virtuoso, tale moltitudine lo è nel suo insieme⁵³.

La validità dell'affermazione di Aristotele viene dunque vincolata da Pietro a un'attenta considerazione del livello morale e del grado di razionalità propri della specifica massa cui la si applica⁵⁴.

Appare chiaro quanto sia più conveniente che a esercitare il potere sia l'insieme dei membri della comunità anziché un gruppo ristretto di loro⁵⁵, [...]; purché tuttavia non si abbia a che fare con una massa vile, al cui interno non vi sia né un individuo saggio né uno prudente [...]. Due infatti sono i

⁵² Distinzione ispiratagli da una pagina della *Politica* ove Aristotele afferma che taluni popoli non sembrano differire minimamente dalle bestie, mentre in relazione ad altre masse di individui «nulla impedisce che sia vero quanto si è detto», ossia che sono i molti a dovere essere sovrani (*Pol.*, III, 11, 1281b 20-22; cfr. anche ivi, 1282a 14-15). Sviluppando questo spunto, Pietro elabora una distinzione – quella che stiamo per vedere – destinata ad avere grande fortuna e influenza.

⁵³ *In libros Politicorum expositio*, III, 9, cit., 427, p. 151. Circa il rilievo di tale distinzione nel pensiero dell'Alverniense si considerino J. DUNBABIN, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics*, in N. KRETZMANN ET AL. (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 726-727 e 733, L. LANZA, *Aspetti della ricezione della «Politica»*, cit., pp. 676-680 e C. FIOCCHI, *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all'ombra di Aristotele (sec. XIII-XIV)*, Bergamo, Lubrina, 2007, pp. 61-75. Più in generale, sul commentario di Pietro si vedano C. MARTIN, *Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics*, «History», 36 (1951), pp. 38-40 e L. W. DALY, *Medieval and Renaissance Commentaries on the Politics of Aristotle*, «Duquesne Review», 13 (1968), pp. 42-44.

⁵⁴ La stessa soluzione ermeneutica sarà adottata – sulla scia di quanto fatto nei commentari di Pietro – dal *magister* inglese Walter Burley (1275ca.-1344ca.), nel cui commento alla *Politica*, composto fra il 1339 e il 1343, ci imbattiamo nel seguente brano: «Solvit questionem intendens quod multitudo bestialis nullo modo debet principari, sed multitudo hominum qui habent virtutem quamvis imperfecte et inclinacionem ad actus virtuosos debet principari» (WALTER BURLEY, *Commentarius in VIII Libros Politicorum Aristotelis*, lib. III, tract. 2, cap. 3: il passo in questione è proposto qui secondo il ms. London, British Museum, Royal 10. C. XI, f. 19^{va}; cfr. anche ivi, f. 18^{rb}).

⁵⁵ «Quia tota multitudo – aggiunge Pietro – studiosa magis est quam aliqui pauci. Est enim multitudo ex sapientibus mediocribus et inferioribus» (*In libros Politicorum expositio*, III, 9, 438, p. 153).

requisiti essenziali per reggere una comunità politica. Il primo è la capacità di operare secondo retta ragione: dote intellettuale di cui una moltitudine che non sia vile dispone grazie ai saggi presenti al suo interno. L'altro requisito consiste nella potenza in virtù della quale si è in grado di punire coercitivamente le azioni dei malvagi: requisito che la massa possiede per il fatto di comprendere il popolo⁵⁶.

Diversamente da quel che avviene nel caso di qualsiasi massa «vilis» o «bestialis», del tutto esclusa dalla possibilità di assumere funzioni di governo (e, più in generale, inadatta a ricoprire un ruolo politico) in quanto composta da uomini in balia di appetiti e passioni⁵⁷, la *multitudo* bene ordinata, «rationalis», ha le carte in regola per esercitare una forma di dominio all'interno della comunità⁵⁸: annoverando nelle sue fila, da un lato, i membri più saggi e prudenti della comunità e, dall'altro, il popolo⁵⁹, essa assomma in sé la capacità di agire con la necessaria razionalità – avendo come regola direttiva l'intelletto – e la forza conferitale dal numero dei suoi componenti⁶⁰. Ne discende che, se non rientra nel novero delle masse irrazionali, degradate⁶¹, ogni *multitudo* ha diritto a un ruolo nel governo dello Stato⁶².

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ E, quindi, totalmente bisognosa di una guida esterna, nonché naturalmente servile, ossia incline per sua natura a sottomettersi a un governo dispotico.

⁵⁸ Forma di dominio che, agli occhi di Pietro, si traduce in particolare nella facoltà di scegliere e – se necessario – correggere chi detiene il *principatus*: cfr. *In libros Politicorum expositio*, III, 9, 438, p. 153. Anche in questo caso la posizione dell'Alverniense influenza quella di Walter Burley, nel cui commentario troviamo espressa la medesima convinzione: si veda *Commentarius in VIII Libros Politicorum*, lib. III, tract. 2, cap. 3, cit., f. 19^{va} (ove Burley attribuisce alla massa un «*principatus consiliativus, iudicativus et electivus*»).

⁵⁹ «[Multitudo] aggregata ex sapientibus maioribus et prudentibus et mediocribus et populo» (*In libros Politicorum expositio*, III, 9, 438, p. 153). Altrove, riferendosi a questa caratteristica, Pietro parla di «*multitudo mixta*», contraddistinta cioè dalla felice compresenza di un nucleo di saggi e di una maggioranza di individui semplici inclini a lasciarsi convincere da argomenti razionalmente solidi (tema su cui torneremo fra breve): si veda PIETRO D'ALVERNIA, *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 15, ms. Paris, Bibliothèque National, lat. 16089, f. 295^{va} e ivi, III, q. 17, f. 296^{ra} (testo di cui esiste un'edizione critica parziale, che comprende il prologo e una selezione di questioni, in C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, tomo I, Amsterdam, B. R. Grüner, 1992, pp. 169-227).

⁶⁰ Si consideri *In libros Politicorum expositio*, III, 11, 459, pp. 161-162; cfr. anche *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 15, cit., f. 295^{va}: «Si autem intelligatur questio de secunda multitudo [quella «mixta ex sapientibus et ex vulgaribus bene persuasibilibus»] dicendum quod expedit illam magis principari quam paucos virtuosos. Cum [sc. «Cuius»] ratio est quia sicut iam patuit illud magis expedit principari quod attingit simul ad illa tria que exiguntur ad principantem quam illud quod solum attingit ad duo. Sed hec est ista multitudo: in quantum enim in ea sunt prudentes, habet prudentiam et virtutem, in quantum autem multi, habet potentiam».

⁶¹ Quelle i cui membri sono contraddistinti dal disordine interiore che la tradizione agostiniana considerava il marchio indelebile dell'intero genere umano: un disordine a causa del quale la ragione non è in grado di tenere sotto controllo i desideri del corpo, di sottrarsi alla loro influenza deleteria.

⁶² Una tesi da cui, secondo James Blythe, Pietro avrebbe tratto la «rivoluzionaria» conclusione

Occorre però fare due precisazioni a proposito del modo in cui Pietro concepisce tale ruolo. Innanzitutto, come detto, esso dipende dal fatto (per nulla scontato) che la massa in questione sia «ordinata»⁶³ e «bene persuasibilis»⁶⁴, disposta cioè a prestare ascolto alle proposte formulate da un suo sottoinsieme: un numero ristretto di individui particolarmente saggi e virtuosi, cui compete sottoporre alla ratifica del popolo le loro idee su come perseguire il bene comune⁶⁵. In secondo luogo, le tesi appena ricordate si inseriscono – e vanno lette – nel complesso di un discorso al cui centro rimane comunque (lo si è già visto) l'idea della superiorità del *regnum* rispetto a qualunque altra forma costituzionale; un *regnum* che tuttavia, nell'ipotesi di poter contare su una «moltitudine non bestiale», si configura come *regimen commixtum* nel quale l'elemento predominante è – appunto – quello monarchico⁶⁶. Una conferma in tal senso viene dal modo in cui Pietro fa i conti con il già ricordato passo del terzo libro della *Politica* ove si portano argomenti a sostegno della possibilità di considerare il governo dei

che qualsiasi regime legittimo ha inevitabilmente una natura mista: o si ha di fronte una massa priva dei requisiti morali e intellettuali per contribuire alla guida della comunità – nel qual caso l'unica soluzione possibile è un governo dispotico –, oppure i più debbono necessariamente essere coinvolti nel governo, cosa che rende impossibile optare per una monarchia o un'aristocrazia pure (cfr. J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 80-81 e p. 91).

⁶³ Si veda, a titolo esemplificativo, *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 17, f. 296^{ra}.

⁶⁴ Cfr. *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 15, f. 295^{va} e *In libros Politicorum expositio*, III, 11, 459, p. 161. In realtà, in più passi dei suoi commentari Pietro lascia intendere che è possibile ma raro imbattersi in una *multitudo* dotata dei requisiti che rendono legittimo un suo coinvolgimento nel governo (si veda per esempio ivi, III, 11, 459, pp. 161-162): occorre quindi valutare preliminarmente con attenzione la natura degli elementi da cui è composta ciascuna massa, per poi trarne un giudizio rigoroso circa la soluzione costituzionale più adatta a quella particolare comunità politica.

⁶⁵ Includo – detto per inciso – le loro decisioni per quanto concerne l'eventuale scelta di un monarca e i provvedimenti punitivi da prendere nei suoi confronti, nel caso in cui ciò dovesse rendersi necessario: in relazione a questo particolare aspetto si veda quanto affermato in *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 17, f. 296^{ra-b} (in part. le ultime righe: «Hoc [correctio principis] autem contingit multitudini, quia sapientes penam discernunt, per populum autem eam infligere potest, et neuter istorum per se posset utrumque, sed sapientes habent discretionem de magnitudine pene, tamen potentiam carerent, populus ergo econtrario habens potentiam quantitatem pene non discerneret»). Tuttavia, a proposito dell'affermazione secondo cui spetta alla massa eleggere il re – in virtù del fatto che ha la forza per imporgli di accettare un simile fardello e, «per sapientes partes sui», ha la capacità di giudizio indispensabile per tale decisione – va rilevato che tanto nelle *Questiones* quanto nel suo commentario letterale Pietro sottolinea come di fatto la soluzione preferibile consista in una monarchia di tipo ereditario, sebbene in assoluto («per se») sia sempre meglio scegliere i re tramite procedure elettive; cfr. *In libros Politicorum expositio*, III, 14, 504, p. 176 e *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 25, f. 299^{rb-va} (ove Pietro conclude il discorso in questo modo: «Ad rationem dicendum quod per se et quantum est de ratione vie electionis secundum se melius est per electionem assumi. Per accidens tamen contingit esse peius; contingit enim aliquando quod umquam etiam incipiatur illa via et item, si incipiatur, contingit aliquando magis in ea per passionem quam per rationem procedere»).

⁶⁶ Per Pietro, dunque, la preferibilità di una forma di governo misto è vincolata al fatto di poter contare su una massa dotata dei necessari requisiti.

più preferibile al regime monarchico⁶⁷:

Anche quando a capo di una comunità politica vi è un solo uomo, sotto di lui altri possono prendere parte al governo e giudicare ciò di cui egli non è in grado di occuparsi, in qualità di consiglieri; e questo è un regno che si giova anche dei pregi di un regime aristocratico [...]. Analogamente, è inevitabile che gli uomini nobili e insigni presenti all'interno di tale comunità ottengano dal re un incarico all'altezza delle loro qualità, così come occorre che anche il popolo si veda riconoscere un qualche ruolo, al punto che il particolare sistema politico che ne deriva – Pietro lo definisce qui «oligarchia monarchia regalis» – contiene virtualmente ed ingloba tutti gli altri⁶⁸.

Come è stato osservato, nelle pagine in cui l'Alverniense teorizza la superiorità di una simile costituzione mista l'accento non è posto sull'importanza dell'equilibrio che viene a instaurarsi fra le diverse forme di governo, sul fatto che ciascuna tiene a freno le altre⁶⁹, bensì sul valore aggiunto che ognuna di esse porta con sé, sul contributo particolare che è in grado di offrire al sistema in cui confluiscono⁷⁰; al punto che Pietro è

⁶⁷ Cfr. *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 26 («Consequenter queritur utrum melius sit civitatem regi uno vel pluribus»), ff. 299^{vb}-300^{ra}.

⁶⁸ Ivi, f. 300^{ra}: «Si sit unus, sub illo possunt plures principari qui videant et iudicent. Unus enim non potest vacare omnibus; et ideo hec ratio querere videtur utrum sub tali uno sint plures qui iudicent. Oportet enim cum ad omnia non possit vacare et intendere quod sub ipso sunt aliqui ut consilarii qui iudicent et hoc est regnum in virtute aristocratiae. Oportet quod politia sub regno maneat oligarchia: si sint aliqui insignes et nobiles, a rege obtineant aliquam dignitatem et similiter oportet quod populus ad aliquam dignitatem attingat et sic contingit quod oligarchia monarchia regalis quasi virtute contineat omnes alias politias, non dico secundum excellentiam et excessum eorum sed secundum aliquid aliud».

⁶⁹ Controbilanciando il peso degli elementi riconducibili alle altre due e impedendo l'instaurarsi di una tirannide (sia essa del singolo, dei pochi o dei più).

⁷⁰ Qualcosa di analogo avviene nel già citato commento alla *Politica* di Walter Burley, il quale riconosce alla moltitudine un ruolo politico anche nei *regna* (e, segnatamente, nella monarchia inglese), in questi termini: «Quod magis conveniens est quod multitudo comprehendens in se consiliarios et iudices, concionatores et alios prudentes principetur, quam unus vel pauci virtuosus probatur sic: totum est dignius et magis potens quam aliqua eius pars, sed consilarii iudices, et sic de aliis sapientibus, sunt partes multitudinis constitute ex hiis [...]. Intelligendum quod in rectis principatibus aliis a regno principatur multitudo, hoc est plures; et adhuc in regno multitudo constituta ex rege et proceribus et sapientibus regni quodammodo principatur, ita quod tantum vel magis potest et scit huiusmodi multitudo quam rex solus. Et propter hoc rex vocat parlamentum pro arduis negociis expediendis» (*Commentarius in VIII Libros Politicorum*, lib. III, tract. 2, cap. 3, cit., f. 19^{vb}). Per quanto riguarda il modo in cui Burley concepisce il governo dell'Inghilterra come il frutto di un'azione congiunta del monarca e dei suoi sudditi (ognuno dei quali «cum rege quasi regnat»: ivi, f. 22^{ra}), resa possibile da una sorta di costituzione mista in cui le diverse componenti (re, lord e rappresentanti del popolo) cooperano armoniosamente, combinando i vantaggi propri delle tre forme di regime retto, si vedano C. J. NEDERMAN, *Kings, Peers, and Parliament: Virtue and Corulership in Walter Burley's "Commentarius in VIII Libros Politicorum Aristotelis"*, «Albion» 24 (1992), pp. 396-397 e 401-406, J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 184-187 e S. SIMONETTA, *La lunga strada verso la sovranità condivisa in Inghilterra*, in ID. (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 119-122.

disposto a riconoscere come, in circostanze eccezionali, uno solo di tali regimi possa costituire la soluzione migliore (non «simpliciter», ma «ex suppositione»), nel caso in cui dovesse rivelarsi autosufficiente.⁷¹

Si viene dunque a delineare un modello di regime *commixtum* ove, accanto alla componente aristocratica (i saggi) e a quella democratica (la forza dei più), troviamo anche quella monarchica, rappresentata dalla presenza di un re il cui apporto specifico – e decisivo – consiste nel conferire unità alla *civitas*.⁷² In tutto questo, a prevalere non sono considerazioni di ordine negativo, ossia relative alla ricerca di una strada attraverso cui minimizzare i rischi di instabilità e di conflitti nella *civitas*, quanto piuttosto valutazioni circa la funzione positiva, costruttiva, che re, nobili e popolo (se non degenerato) possono svolgere all'interno del sistema politico⁷³.

5. Ancora maggiore enfasi sull'idea che ogni «moltitudine razionale» abbia qualcosa di unico da dare al governo della comunità politica è posta dal domenicano Tolomeo da Lucca (1236ca-1327), noto soprattutto per avere continuato e portato a termine il *De regno*, la cui seconda parte, ritenuta sino al secolo scorso opera del solo Tommaso d'Aquino, fu appunto composta dal suo allievo Tolomeo nel primo decennio del Trecento⁷⁴. La figura del Lucense è emblematica del modo in cui chi non condivide – in *toto* o in parte – l'opzione filomonarchica sviluppa gli elementi riconducibili a una dottrina del governo misto presenti nelle pagine di Tommaso. La sezione del *De regno* di cui è autore, infatti, ruota intorno alla convinzione che il sistema politico ideale non sia il *regnum* – verso il quale, anzi, Tolomeo nutre scarsa simpatia – bensì quello che egli chiama «*principatus politicus*», vale a dire una particolare tipologia di regime in cui chiunque governi è vincolato al

⁷¹ Cfr. *In libros Politicorum expositio*, IV, 10, 643, p. 224, a proposito del quale si vedano le considerazioni contenute in J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 88-90.

⁷² Unità e concordia che, secondo Pietro, un regime monarchico è in grado di tutelare e garantire meglio di qualunque altro sistema di governo: in proposito si veda *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 16, f. 295^{vb} (in part. le righe con cui si conclude la colonna: «*Item nec pauci possunt principari nisi in quantum consenciant in unum. Ergo magis expedit principari unum principatu maximo et non multitudinem*»).

⁷³ In particolare, mentre Tommaso pare nutrire scarsa fiducia nella saggezza del popolo – nel contributo che esso può offrire – e riconduce la necessità di coinvolgerlo nel governo unicamente a ragioni di ordine pratico, ossia al bisogno di assicurarsi tramite tale mossa la lealtà di ogni membro della comunità verso lo stato, Pietro ragiona in maniera differente: ai suoi occhi, ogni moltitudine che non sia «vile» ha un diritto a prendere parte al governo della comunità che non può e non deve essere ignorato. Su questo aspetto si veda J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 51-52, p. 91 e pp. 301-302.

⁷⁴ Come si è già visto, la porzione frammentaria di testo scritta da Tommaso comprende solo il primo libro e i capitoli 1-3 del secondo. Fra le opere di Tolomeo è da ricordare altresì la *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (composta verosimilmente intorno al 1300), in cui si teorizza senza mezzi termini il primato del potere monarchico papale su qualsiasi dominio temporale, incluso quello dell'imperatore: una presa di posizione a sostegno delle pretese di pienezza di potere del papato che è presente anche nella continuazione del *De regno*, contraddistinta da una netta deriva ierocratica.

rispetto delle leggi della comunità e detiene un potere temporaneo ed elettivo: un modello costituzionale che negli esempi proposti dal nostro autore si configura come un *regimen commixtum*, all'interno del quale ciascun elemento mitiga gli altri⁷⁵.

Tutto il discorso di Tolomeo muove dalla distinzione fra i due *regimina* di cui si era già servito Tommaso⁷⁶, rispetto al quale però il confratello più giovane opera un'ulteriore forzatura sul significato che in origine tali categorie avevano nel testo aristotelico, spingendosi sino a identificare – di fatto – dominio regale e regime dispotico⁷⁷.

Nella sua *Politica* – si legge in uno dei primi capitoli del *De regno* scritti da Tolomeo – Aristotele teorizza l'esistenza di una duplice forma di principato: quello politico e quello dispotico. Il primo si dà quando una regione, una provincia, una città o una roccaforte è governata da una o più persone in ossequio alle regole statutarie stabilite dagli abitanti di quella determinata area, così come avviene nelle regioni d'Italia e in particolare a Roma, che sin dalla sua fondazione è stata retta prevalentemente in quel modo da senatori e consoli [...]. Si usa invece l'espressione "principato dispotico" – scrive più oltre – per riferirsi alla relazione di potere che intercorre fra signore e servo: una tipologia di potere che possiamo assimilare a quello regale, come emerge dalla testimonianza della Scrittura⁷⁸.

Tolomeo è consapevole della presenza nella *Politica* di passi in cui Aristotele contrappone il governo regale a quello dispotico⁷⁹, ma ritiene che

⁷⁵ Così come avveniva nel sistema politico ipotizzato in talune pagine di Tommaso.

⁷⁶ Vedi *supra*, par. 3.

⁷⁷ E a usare questi due sintagmi in modo interscambiabile, come vedremo.

⁷⁸ TOLOMEO DA LUCCA, *De regimine principum*, lib. II, capp. 8-9 in *Divi Thomae Aquinatis Politica opuscula duo*, a cura di G. Mathis, Torino-Roma, Marietti, 1948², pp. 27b-28b: «Duplex principatus ab Aristotele ponitur in sua *Polit.*, politicus videlicet et despoticus. Politicus quidem, quando regio, sive provincia, sive civitas, sive castrum, per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta, ut in regionibus contingit Italiae et precipue Romae, ut per senatores et consules pro maiori parte ab urbe condita. [...] Principatus despoticus dicitur qui est domini ad servum: quem principatum ad regalem possumus reducere, ut ex sacra liquet Scriptura». Si consideri anche *De reg. principum*, IV, 8, cit., p. 76a, ove leggiamo: «Quaedam provinciae sunt servilis naturae: et tales gubernari debent principatu despoticum, includendo in despoticum etiam regale».

⁷⁹ Cfr. per es. *De reg. principum*, II, 9, p. 28b. Egli spiega tale contrapposizione in un capitolo del terzo libro ove distingue, in astratto, questi due sistemi di governo, isolandone – potremmo dire artificialmente – gli elementi peculiari attraverso il ricorso a due esempi: le regole concernenti l'esercizio del potere regale stabilite da Mosè nel Deuteronomio (*Dt.*, 17, 15-20), che definiscono una linea di azione interamente volta al bene dei sudditi, in base al principio secondo cui «non è il regno a essere in funzione del re, ma il contrario», e quelle – ben diverse – descritte dal profeta Samuele (*I Sam.*, 8, 7-18) «quas, cum sint penitus despoticas, dicit esse regales» (*De reg. principum*, III, 11, pp. 50b-51b). Sulla difficoltà di conciliare i contrastanti – e controversi – atteggiamenti nei confronti della monarchia contenuti in quei due celebri luoghi scritturali, la cui tradizione esegetica ebbe grande peso nella «tipologizzazione» della regalità medievale, si veda D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "specula principum" del tardo Medioevo*, in A. DE BENEDICTIS (a cura di), *Specula principum*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1999, pp. 209-22.

la testimonianza scritturale provi in maniera esaustiva come in realtà sia legittimo trattarli alla stregua di un'unica forma di governo. Decisivo, a questo riguardo, gli appare il racconto della risposta data da Dio al profeta Samuele, ultimo dei Giudici⁸⁰, il quale si era rivolto a lui – a malincuore – per chiedergli un re a nome degli anziani d'Israele:

Presta ascolto alla voce del popolo, a quel che ti dicono, ma chiamali davanti a te e preannuncia loro quali saranno le prerogative del re: “prenderà i vostri figli per farne suoi cocchieri; li costringerà ad arare i suoi campi e a mietere le sue messi, o a fornirgli le armi per l'esercito [...]” (*1 Sam.*, 8, 7-12)⁸¹.

Il riferimento a queste e ad altre prestazioni proprie di chi viene ridotto in servitù citate nel passo in questione⁸² induce Tolomeo a concludere che tramite Samuele furono date agli Ebrei «una serie di norme attinenti alle prerogative della monarchia dalle quali discese un regime dispotico»⁸³. A privare il popolo eletto dei vantaggi di un principato politico – molto più

⁸⁰ Al cui riguardo il nostro autore tende a precisare che, lungi dall'assumere comportamenti tipici del regime monarchico, aveva esercitato un dominio politico: «Unde sic ait ad ipsos, volens ostendere suum regimen fuisse politicum, et non regale quod elegerant, I Reg., XII, vers. 3: *Loquimini, inquit, de me coram Domino, utrum bovem cuiusquam tulerim, aut asinum, si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem; quod quidem qui regale dominium habent, non faciunt*» (*De reg. principum*, II, 8, p. 27b).

⁸¹ *De reg. principum*, II, 9, pp. 28b-29a. «Per hoc – commenta Tolomeo – quasi volens ostendere quod regimen politicum, quod erat iudicum et suum fuerat, fructuosius erat populo, cuius tamen superius contrarium est ostensum (ivi, p. 29a). Si tratta di righe assai significative, all'interno delle quali si possono porre in rilievo due elementi (a prima vista contraddittori): 1. Nella descrizione di Tolomeo, il regno esercitato da Dio sul suo popolo sino al momento in cui esso aveva deciso di rifiutarlo («costoro non hanno rigettato te – dice il Signore a Samuele, per consolarlo – ma me, perché non regni più su di loro») era di natura politica (del resto, traeva origine da un patto); 2. Quando il nostro autore accenna al fatto che il giudizio implicitamente positivo sul «regimen politicum» contenuto nelle parole rivolte da Dio al suo profeta contrasta con quanto lui stesso ha provato in precedenza, si riferisce con ogni probabilità a un passo in cui ha osservato come chi governa *politice* subisca una «diminutio» rispetto ai detentori di un dominio regale, poiché questi ultimi sono liberi di scegliere come agire in assoluta libertà («regale dominium, non legibus obligatus, per eam censeat quae est in pectore principis») e offrono quindi una migliore rappresentazione della maestà e della provvidenza divine, mentre ogni «rector politicus» è vincolato a giudicare il popolo esclusivamente sulla base delle leggi» (ivi, II, 8, p. 28b). Che la contraddizione fra i due elementi da noi evidenziati sia solo apparente è chiarito dallo stesso maestro domenicano, il quale prosegue il suo discorso ricordando – «ad dubii declarationem» – le ragioni per cui il regime politico «viene preferito» a quello regale (ivi, II, 9, p. 29a).

⁸² Ove, fra le conseguenze che Dio ordina a Samuele di anticipare al popolo, figurano anche il sequestro di terre, poteri, schiavi e animali dei suoi futuri sudditi, nonché l'imposizione di decime su ogni loro bene (cfr. *1 Sam.*, 8, 11-18).

⁸³ «Traduntur enim leges regales per Samuelem prophetam Israelitico populo, quae servitatem important» (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a). Tolomeo concorda quindi con Giovanni di Salisbury nel pensare che i diritti regi dei sovrani che il popolo d'Israele aveva voluto a ogni costo da Dio configurassero sin dal principio un governo dispotico, nel quale le persone dei sudditi e i loro beni erano in balia del re; in merito alla posizione di Giovanni si veda quanto accennato in precedenza, nella nota 19.

rispondente («fructuosius») alle sue esigenze – e a ridurlo in una condizione servile, d'altra parte, furono le colpe di cui si era macchiato agli occhi di Dio: l'ingratitude e l'ostinazione dimostrate non lasciarono altra scelta che la nascita di un dominio regale che assunse subito tutte le caratteristiche dei governi dispotici⁸⁴. Il nostro autore pare dunque riconoscere, in linea teorica, la possibilità che si dia un *dominium* regale legittimo, in cui chi governa è al servizio dei sudditi, secondo il modello proposto nel *Deuteronomio* e in alcune pagine della *Politica* aristotelica⁸⁵; nello stesso tempo, però, Tolomeo sembra dare per scontato che la natura inevitabilmente corrotta e peccatrice del popolo che si è meritato un re abbia come ovvia conseguenza la trasformazione della monarchia in dispotismo. All'origine di un simile atteggiamento vi è l'idea – centrale nella riflessione del maestro domenicano – che quando un popolo è virtuoso, se gli abitanti di una determinata area geografica sono indomiti e consapevoli delle proprie potenzialità intellettive, la soluzione migliore consiste nell'adozione di un «regime politico».

Occorre tenere conto – scrive – delle differenze che sussistono fra quanti vivono nelle varie regioni, sia sotto il profilo della struttura fisica sia in relazione allo stile di vita, come accade agli altri esseri viventi, che presentano notevoli diversità a seconda degli astri sotto il cui influsso si trovano. Se infatti si modifica la natura delle piante trasportate da un habitat all'altro, lo stesso avviene anche agli animali e agli esseri umani⁸⁶ [...]. Ciò premesso, va detto che la forma di governo in base alla quale reggere un dato popolo deve essere stabilita alla luce della sua indole, come afferma lo stesso Filosofo nella *Politica*. Le regioni i cui abitanti sono di natura servile vanno governate con un principato dispotico (includendo in tale espressione anche le forme di dominio regale⁸⁷). Quelle abitate invece da uomini di animo virile, che hanno il cuore coraggioso e confidano nella forza del loro intelletto, possono essere rette unicamente con un principato politico (estendendo questa espressione generica sino a comprendervi anche un sistema aristocratico)⁸⁸.

⁸⁴ Si consideri in particolare *De reg. principum*, III, 11, p. 52b: «Principatus despoticus ad regale reducitur praecipue ratione delicti propter quod servitus est introducta. Licet enim etiam primo statu fuisset dominium, non tamen nisi officio consulendi et dirigendi, non libidine dominandi vel intentione subiciendi serviliter. Leges vero traditae de regali dominio Israelitico populo per Samuelem prophetam, hac consideratione sunt datae: quia dictus populus propter suam ingratitude, et quia durae cervicis erat, merebatur tales audire».

⁸⁵ Cfr. *De reg. principum*, III, 11, p. 51a-b e p. 52a.

⁸⁶ Tolomeo cita il caso dei francesi trasferitisi ad abitare in Sicilia in differenti circostanze storiche (al seguito di Carlo Magno, Roberto il Guiscardo e, recentemente, Carlo I d'Angiò), i quali si sono sempre adattati ai costumi locali e hanno finito per assumere il carattere dei siculi («induerunt ipsorum naturam»): *De reg. principum*, IV, 8, p. 75b.

⁸⁷ Forme del tutto ipotetiche, come si è visto.

⁸⁸ *De reg. principum*, IV, 8, pp. 75b-76a. Agli occhi di Tolomeo – lo vedremo fra breve – *politia* e aristocrazia «ad politicum se estendunt» nella misura in cui entrambe implicano una forma di governo plurale (cfr. ivi, IV, 1, p. 66b).

Tolomeo fa riferimento in particolare al caso dell'Italia⁸⁹, le cui popolazioni sono sempre state poco inclini a lasciarsi assoggettare e dove, quindi, è massimamente diffuso il «dominium politicum»⁹⁰, che può essere trasformato in qualcosa di diverso (nel governo di un solo individuo, investito di una carica a vita) solo attraverso l'instaurarsi di una tirannide; al punto che «le regioni dell'Italia insulare – Sicilia, Sardegna e Corsica –, da sempre governate da re e principi, hanno conosciuto unicamente tirannidi»⁹¹.

Nel discorso di Tolomeo non pare quindi rimanere spazio per una monarchia legittima: di fatto, l'alternativa è fra principato dispotico e dominio politico, a seconda che le caratteristiche della comunità che risiede in quella specifica area geografica la rendano naturalmente adatta all'uno o all'altro tipo di governo⁹². Proprio in questo, d'altra parte, nel fatto cioè di rispondere meglio alle peculiarità delle popolazioni/terre «più propense alla libertà»⁹³, consiste uno dei principali elementi di superiorità del *dominium* politico⁹⁴. Un altro è la sua maggiore consonanza rispetto alla natura delle relazioni in vigore fra gli uomini quando ancora si trovavano nello stato di innocenza;

⁸⁹ In merito a questo aspetto si veda J. H. MUNDY, *In Praise of Italy: The Italian Republics*, «Speculum», 64 (1989), pp. 832-834.

⁹⁰ Il modo in cui il nostro autore mette in rilievo questo dato, a dire il vero, lascia intendere che in Italia si sia instaurato una sorta di circolo virtuoso fra la tradizionale diffusione di forme politiche di governo e la scarsa propensione alla docile obbedienza: «tale autem dominium – scrive – maxime in Italia viget; unde minus subiicibiles fuerunt semper propter dictam causam» (ivi, p. 76a).

⁹¹ «In partibus autem – prosegue il testo – Liguriae, Aemiliae et Flaminiae, quae hodie Lombardia vocatur, nullus principatus habere potest perpetuus, nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto, qui tamen temperatum habet regimen: unde principatus ad tempus melius sustinetur in regionibus supradictis» (*ibidem*; cfr. anche ivi, III, 22, p. 64a). Queste considerazioni sono inserite in un capitolo volto a dimostrare come sia pericoloso assegnare in perpetuo le cariche di governo (peculiarità del *regimen* regale). Per quanto concerne il giudizio sul passaggio dalle esperienze comunali dell'Italia centro-settentrionale ai regimi signorili implicito in queste pagine di Tolomeo si vedano N. RUBINSTEIN, *Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time*, in J. R. HALE et al. (a cura di), *Europe in the Late Middle Ages*, London, Faber & Faber, 1965, pp. 51-54, ID., *Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento*, «Medioevo», 5 (1979), pp. 149-152 e C. DOLCINI, *Aspetti del pensiero politico in età avignonese dalla teocrazia ad un nuovo concetto di sovranità*, in ID. (a cura di), *Il pensiero politico del basso medioevo*, Bologna, Pàtron Editore, 1983, pp. 349-351.

⁹² Si tratta – si noti – di caratteristiche che sono frutto, in buona misura, delle influenze astrali. In proposito si vedano C. FIOCCHI – S. SIMONETTA, *Il principatus despoticus nell'aristotelismo bassomedievale*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori Editore, 2001, tomo I, pp. 80-82 e C. FIOCCHI, *Dispotismo e libertà*, cit., pp. 144-147.

⁹³ In quanto allontanatesi di meno dalle condizioni che contraddistinguevano l'umanità prima della Caduta, come stiamo per vedere.

⁹⁴ Si consideri in part. *De reg. principum*, II, 9, p. 29a-b: «Amplius, autem, et situs terrae secundum stellarum aspectum regionem disponit: unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem. Propter quod Iulius Celsus et Amonius, qui describunt gesta Francorum et Germanorum, eos mores et actus attribuunt eisdem, in quibus etiam nunc perseverant». Cfr. anche ivi, II, 8, p. 28a.

uno stato nel quale – precisa il nostro autore – non avrebbe potuto darsi un regime regale, bensì soltanto quello che chiamiamo politico, poiché allora non era pensabile una tipologia di dominio che comportasse la servitù in quanti vi erano soggetti, ma solo una certa preminenza da parte di chi veniva temporaneamente investito del compito di reggere e disporre secondo le rispettive qualità il resto dei membri della comunità⁹⁵.

Ne discende che, ove si possa contare su una comunità composta da individui saggi e virtuosi (come accadde spesso nell'antica Roma), il sistema di governo da scegliere è un principato politico capace appunto di «ricalcare, entro certi limiti, la condizione d'innocenza originaria»⁹⁶. Se invece si è in presenza di una «multitudo indocta», come avviene nella maggior parte dei casi da quando l'umanità ha perso quella condizione⁹⁷, risulta preferibile affidarsi a una maestà regale, più efficace nel tenere a freno e nel reprimere le pulsioni negative innescate nella natura umana dalla Caduta⁹⁸. È stata

⁹⁵ *De reg. principum*, II, 9, p. 29a, ove Tolomeo indica come tipico della condizione dell'uomo prima della Caduta l'alternarsi di periodi di preminenza e fasi di «subiectio» («secundum merita cuiuscumque», nonché la ricerca di un punto di equilibrio fra la capacità di guidare la comunità e la virtù della soggezione. A tale riguardo si veda quanto osservato in M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., p. 41.

⁹⁶ «Secundum imitationem talis naturae» (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a). In più punti del testo Tolomeo sottolinea l'esistenza di una sorta di linea di continuità che lega la società edenica, la forma politica della Roma repubblicana (in particolare le virtù proprie di chi ne ebbe la guida, a cominciare dalla modestia e dalla frugalità) e il tipo di dominio esercitato da Cristo (come pure, in seguito, dai suoi vicari): cfr. *De reg. principum*, II, 9, p. 29a, ivi, III, 4, p. 41a-b, III, 15, p. 57a e, infine, IV, 15, pp. 83b-84a (ove il nostro autore elogia quei consoli romani la cui povertà volontaria ne fece dei precursori di Cristo). Su questo aspetto si veda C. T. DAVIS, *Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III*, «Speculum» 50 (1975), pp. 415-417; cfr. anche ID., *Ptolemy of Lucca and the Roman Republic*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 118 (1974), p. 42 e pp. 49-50 (tradotto in C. T. DAVIS, *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 231-269).

⁹⁷ «Quia perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus, ut dicitur in Eccle. cap. 1» (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a).

⁹⁸ *Ibidem*. Tolomeo ritiene che san Paolo (*Rom.*, 13, 4) e Aristotele (*Et. Nic.*, X, 10, 1180a 5-22) siano concordi nel descrivere come una medicina necessaria – sebbene amara – la natura coercitiva del potere di cui sono investiti i governanti terreni. Nel suo discorso, d'altra parte, egli passa rapidamente dalla sottolineatura della preziosa funzione repressiva che i re possono svolgere (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a) alla celebrazione del ruolo provvidenziale assegnato da Dio ai tiranni (ivi, III, 7, p. 45a-b). Si veda in part. ivi, III, 11, p. 52b: «Interdum enim dum populus non cognoscit beneficium boni regiminis, expedit exercere tyrannides, quia etiam hae sunt instrumentum divinae iustitiae: unde et quaedam insulae et provinciae semper habent tyrannos propter malitiam populi, quia aliter, nisi in virga ferrea, regi non possunt. In talibus ergo regionibus sic dyscolis necessarius est regibus principatus despoticus, non quidem iuxta naturam regalis domini, sed secundum merita et pertinacias subditorum. Philosophus etiam – aggiunge il nostro autore, nel cui discorso tirannia e dispotismo costituiscono un'unica categoria – in III *Polit.* ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum». In merito al tentativo operato da Tolomeo di superare le contraddizioni esistenti fra la concezione paolino-agostiniana del potere e quella aristotelica si vedano i giudizi contrastanti contenuti in R. A. MARKUS, *Two Conceptions of Political Authority*, «Journal of

quindi quest'ultima – precisa altrove Tolomeo, utilizzando ancora una volta le espressioni «regime regale» e «regime dispotico» come fossero interscambiabili – a determinare la comparsa del «dominium per modum servilis subiectionis»⁹⁹, mentre è lecito considerare naturale il tipo di autorità che si traduce nell'assunzione di funzioni decisionali e di guida, nella misura in cui possiamo ipotizzare che esso fosse già presente nello stato di innocenza¹⁰⁰.

Nella condizione in cui l'umanità si è venuta a trovare a causa del peccato originale, pertanto, il ricorso a re inevitabilmente divorati dalla *libido dominandi* e, dunque, portati a imporre un dominio assoluto sui sudditi appare come una dolorosa necessità, alla quale però talvolta, per fortuna, è dato sottrarsi¹⁰¹. La via per farlo, a patto di disporre del giusto “materiale umano” (cioè di un popolo sufficientemente virtuoso da essere in grado di sfuggire al rischio-dittatura¹⁰²), passa – come già sappiamo – attraverso l'istituzione di un principato politico che ristabilisca, per quanto possibile, la situazione precedente la Caduta. Si tratta di un sistema costituzionale che agli occhi di Tolomeo è contraddistinto da un insieme di elementi:

- 1. gli stretti vincoli ai quali è sottoposto chi governa, le cui decisioni debbono essere sempre in sintonia con le leggi e gli statuti già esistenti presso quella specifica comunità¹⁰³, da cui il regime politico trae tutta la sua forza¹⁰⁴;

Theological Studies», NS, 16 (1965), pp. 96-97 e in J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 94-103.

⁹⁹ Cfr. *De reg. principum*, III, 9, p. 48b, ove il *magister* domenicano si richiama all'*auctoritas* di Agostino; il riferimento è a *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei*, XIX, 12-15, in *CCL*, vol. 48, a cura di B. Dombart e A. Kalb, Brepols, Turnhout, 1955 pp. 675-682.

¹⁰⁰ *De reg. principum*, III, 9, pp. 48b-49a. Questa seconda forma di dominio – precisa Tolomeo – competeva già allora all'uomo in quanto naturalmente portato a vivere in società: una società che, come tutte le cose composte da una pluralità di elementi legati fra loro attraverso un ordine di rapporti reciproci, deve necessariamente comprendere una *pars principans*, «aliquid quod est dirigens primum», senza che ciò metta in discussione la naturale uguaglianza fra gli esseri umani (cfr. ivi, III, 1, p. 38a).

¹⁰¹ Si tratta comunque di poche eccezioni: in tutti gli altri casi, ossia per la stragrande maggioranza dei popoli, il *magister* domenicano è convinto che il sistema politico più indicato sia quello regale/dispotico.

¹⁰² Alla spirale: peccato originale–natura corrotta–predisposizione a subire docilmente un dominio che trasforma i sudditi in servi.

¹⁰³ «Legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione iustitiae, quod de regibus et aliis monarchis principibus non convenit, quia in ipsorum pectore sunt leges reconditae, prout casus occurrunt, et pro lege habetur quod principi placet; sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, praeter legem conscriptam» (*De reg. principum*, IV, 1, p. 66b). Si consideri anche ivi, II, 8, p. 28b («Est certus modus regendi, quia secundum formam legum sive communium, sive municipalium, cui rector astringitur»), IV, 25, pp. 92b-93a e III, 20, p. 62b, ove Tolomeo nega a chi governa *politice* la facoltà di emanare nuove leggi e la possibilità di esercitare una qualsiasi arbitrarietà di giudizio nei confronti dei sudditi: «quia agere ipsis non licet, nisi secundum formam legum eis traditam, vel ex arbitrio populi, ultra quam iudicare non possunt».

¹⁰⁴ Cfr. ivi, IV, 25, pp. 92b-93a: «Plus enim principes politici sunt consiliativi quam regales,

- 2. la natura elettiva (e revocabile) del potere, alla portata di ogni individuo, qualunque sia la sua origine¹⁰⁵;
- 3. il fatto che se ne viene investiti solo per un periodo di tempo limitato e, quindi, è previsto un avvicendamento nelle cariche di governo¹⁰⁶;
- 4. il carattere necessariamente temperato di questo regime, che in caso contrario non si accorderebbe alle peculiarità di quanti vi sono soggetti, determinando così il venir meno della relazione di proporzionalità che deve sussistere sempre fra la natura di un popolo e il modo in cui è governato¹⁰⁷;
- 5. l'uso di chiamare chi ha ricoperto funzioni di governo a rispondere del proprio operato, al termine del mandato, onde verificare che abbia effettivamente agito nel rispetto delle leggi affidate alla sua custodia¹⁰⁸;
- 6. il fatto che a detenere il potere sono più persone (un ristretto gruppo di uomini particolarmente virtuosi o la massa dotata dei necessari requisiti)¹⁰⁹;
- 7. il netto prevalere di tale forma di principato in contesti cittadini,

sicut et de Romanis scribitur [...]. Cuius ratio esse potest, quia regimen politicum solis roboratur legibus; regale vero, sive imperiale, etsi legibus gubernetur, in casibus tamen opportunis, ac gerendis quibuscumque negotiis regimen consistit in arbitrio principis ».

¹⁰⁵ A tale riguardo si accostino *De reg. principum*, III, 20, p. 61b, IV, 1, p. 66a («modus assumendi in hoc gradu electivus est in quocumque hominis genere, non per naturae originem, ut de regibus accidit») e II, 8, p. 28a («confidentia subditorum de exoneratione domini regentium reddit ipsos ad libertatem audaces, unde oportet politicum regimen esse suave»).

¹⁰⁶ Ai cui titolari, perciò, conviene evitare di trattare con eccessivo rigore i sudditi, visto che a tempo debito questi ultimi potranno venirsi a trovare al loro posto: «Horum autem dominium convenit amplius quadam civilitate regere, eo quod in ipsa sit continua de civibus alternatio: sicut de romanis scribitur in I Machab. VIII, ubi dicitur quod per singulos annos committunt uni homini magistratum suum dominari universae terrae suae. Unde duplex est in tali dominio ratio, quare subditi non rigide possint corrigi, ut in regali dominio. Una sumitur ex parte regentis, quia temporaneum est eius regimen» (*De reg. principum*, II, 8, p. 27b). Tolomeo prosegue osservando come la consapevolezza del fatto che il suo potere avrà una durata limitata attenua in chi governa – e giudica – «politice» la sollecitudine nei confronti dei sudditi: da questo processo, di per sé negativo, consegue però il fatto che le sentenze di chi detiene tale tipo di dominio risultano più miti. Un dato, quest'ultimo, su cui influisce anche il fatto che negli stati ove vige un regime politico i governanti sono retribuiti: «ubi autem merces pro fine praefigitur – commenta il nostro autore – non tantum intenditur regimini subditorum, et sic per consequens temperatur correctionis rigor» (*ibidem*).

¹⁰⁷ «Secunda autem ratio, unde dominium politicum oportet esse moderatum, ac cum moderatione exercitum, sumitur ex parte subditorum: quia talis est eorum dispositio secundum naturam proportionata tali regimini. Probat enim – prosegue il nostro autore – Ptolomeus in *Quadripart.*, regiones hominum esse distinctas secundum constellationes diversas, quantum ad eorum regimen, circumscripto super stellarum dominium imperio voluntatis; unde regiones Romanorum sub Marte ponuntur ab ipso, et ideo minus subiicibiles» (*De reg. principum*, II, 8, p. 28a). In effetti – osserva Tolomeo – a proposito dei governanti di Roma sta scritto che, nonostante i tanti trionfi, «nessuno di loro si è imposto il diadema né si fregia della porpora» (*I Mac*, 8, 14): essi reggono lo stato con la clemenza richiesta dal carattere di coloro che vivono sotto il loro governo.

¹⁰⁸ «Rectores saepius exponuntur examini, si bene iudicaverint, aut rexerunt secundum leges eisdem traditas, et ex contrario subiiciuntur poenis» (*De reg. principum*, IV, 1, p. 67a). Il rischio che false accuse possano provocare tensioni e minacciare la pace civile, secondo Tolomeo, è dunque molto superiore nei regimi politici che in quelli regali.

¹⁰⁹ Cfr. ivi, IV, 1, p. 66a-b.

comunali¹¹⁰.

A prima vista, le ultime due caratteristiche associate al *dominium* politico sembrerebbero escludere categoricamente che in tale modello costituzionale possa rientrare una comunità nel cui governo sia coinvolto un re o la cui guida, comunque, gravi principalmente sulle spalle di un solo uomo¹¹¹. A giudizio di Tolomeo, tuttavia, tanto il suo essere tipico della dimensione cittadina¹¹² quanto la sua natura di «*dominium plurium*» sono peculiarità che conoscono alcune eccezioni. In relazione al primo aspetto, il Lucense cita il caso della Roma repubblicana¹¹³, che nel contempo gli offre un valido esempio di come anche nei regimi politici sia possibile avere un capo cui per un periodo di tempo limitato spetta la responsabilità ultima del governo.

Leggiamo nel primo libro dei Maccabei – scrive – che i Romani “avevano costituito un consiglio i cui trecentoventi membri erano chiamati quotidianamente a discutere quali decisioni fosse meglio prendere per il bene del popolo” (*I Mac.*, 8, 15). Il che dimostra come Roma abbia avuto un regime politico, dalla cacciata dei re sino all’usurpazione del titolo imperiale compiuta da Giulio Cesare: fino a quando questi, cioè, avuta la meglio sui suoi avversari e sottomesso il mondo, assunse un potere personale, monarchico, trasformando il precedente dominio in un principato dispotico o tirannico, che dir si voglia [...]. A proposito di quanto detto va però precisato che, sebbene i Romani affidassero di anno in anno il governo supremo a uno di loro, come riferisce il testo biblico citato poco fa (cfr. *I Mac.*, 8, 16) e in conformità con la prassi in uso ancora oggi nelle città italiane, il loro regime dipendeva comunque da una pluralità di persone e, conseguentemente, non era chiamato regale, bensì politico. Va altresì considerato che in tutte le regioni – in Germania così come in Scizia o in Francia – le città sono contraddistinte dal vivere politico, vale a dire si sono date un dominio politico¹¹⁴; ma solo dopo aver circoscritto il diritto d’intervento nelle loro vicende riconosciuto al re o all’imperatore, cui pure esse restano vincolate in relazione a talune disposizioni normative¹¹⁵.

Vi sono quindi circostanze in cui singoli centri urbani riescono a ritagliarsi lo spazio per autogovernarsi secondo modalità tipiche dei principati politici, trovando la via per conciliare tale scelta con le prerogative

¹¹⁰ «Regimen politicum maxime consistit in civitatibus» (ivi, IV, 2, p. 67b).

¹¹¹ Cosa che introdurrebbe in tale modello un elemento monarchico.

¹¹² Mentre il regime regale è il sistema politico usuale nelle comunità politiche di dimensioni maggiori.

¹¹³ «Provinciae magis ad regale pertinere videntur, ut in pluribus reperitur, excepta Roma, quae per consules et tribunos ac senatores gubernabat orbem, et quibusdam aliis Italiae civitatibus, quae licet dominantur provinciis, reguntur tamen politice» (*De reg. principum*, IV, 2, p. 67b).

¹¹⁴ Cfr. anche ivi, IV, 1, p. 66b: «Hoc regimen proprie ad civitates pertinet, ut in partibus Italiae maxime videmus».

¹¹⁵ *De reg. principum*, IV, 1, pp. 66b-67a.

del monarca o dell'imperatore entro i cui confini giurisdizionali esse si trovano¹¹⁶; così come – ed è per noi l'elemento di maggior interesse – si dà la possibilità che un solo uomo governi *politice*, visto che è già accaduto, a Roma. Non solo, infatti, Tolomeo annovera a pieno titolo fra i *regimina politica* (del sottoinsieme aristocratico) quello esercitato dai consoli¹¹⁷, ma fa lo stesso anche quando prende in esame le fasi in cui Roma si è affidata a un dittatore¹¹⁸: nel primo caso, pone l'accento sui molteplici aspetti del governo consolare riconducibili al suo modello di principato politico (a cominciare dal costante coinvolgimento di un organismo consiliare), mentre sono la durata limitata e il principio dell'alternanza a permettergli di considerare i periodi di dittatura quali esempi di dominio plurale e dunque, a tutti gli effetti, «*politicum*»¹¹⁹. «Quando – scrive – subito dopo la cacciata dei re, la guida di tale regime fu conferita ai due consoli o, in seguito, a un dittatore¹²⁰, Roma ebbe un governo aristocratico»¹²¹.

Tolomeo passa poi a ricostruire gli sviluppi conosciuti da quel governo e lo fa ponendo l'accento sulla progressiva immissione di elementi democratici nel sistema politico romano¹²²: «con il passare del tempo, la forma di dominio si mutò in *politia*, in governo dei molti, dal momento in cui consoli e dittatori furono affiancati nel governo della repubblica dai tribuni e, in una seconda fase, dai senatori»¹²³. Ora, l'insistenza di Tolomeo

¹¹⁶ Questa particolare tipologia di *regimen* politico ricorda da vicino quella descritta nel commento alla *Politica* di Alberto Magno, a proposito della quale si veda quanto accennato *supra*, nella nota 36.

¹¹⁷ In talune pagine (per es. *De reg. principum*, III, 20, p. 62b) arriva a utilizzare «consoli» e «rectores politici» come sinonimi.

¹¹⁸ L'intera storia della Roma repubblicana viene descritta in termini di «*dominium politicum*»: «*considerantes – si legge in una pagina – quod dicta regio magis apta foret ex causis iam dictis, ad politicum regimen, sic ipsam rexerunt usque ad tempora Iulii Caesaris, sub consulibus, dictatoribus et tribunis, in quo tempore tali regimine multum profecit respublica*». Come è stato osservato, assistiamo qui a un significativo processo di riabilitazione di tale storia, assai poco considerata lungo tutto il Medioevo (cfr. J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 92 e pp. 110-111).

¹¹⁹ Lo stesso dicasi a proposito di quelle fasi in cui, secondo la ricostruzione di Tolomeo, Roma fu retta da un solo console: si veda per es. *De reg. principum*, II, 10, p. 29b e IV, 26, p. 93b.

¹²⁰ Nominato per la prima volta dal senato e collocato al di sopra dei consoli per fare fronte in maniera efficace alle minacce portate dai sabini: cfr. *ivi*, II, 10, pp. 29b-30a.

¹²¹ «*Si tale regimen {plurium} gubernatur per paucos et virtuosos, vocatur aristocratia, ut per duos consules vel etiam dictatorem in urbe Romana in principio, expulsis regibus*» (*De reg. principum*, IV, 1, p. 66b). Più in generale, Tolomeo definisce «*politico*» qualsiasi governo – dell'uno o dei più – la cui azione sia sottoposta al controllo della legge e il cui potere dipenda «*ex pluribus*», come avveniva appunto nel caso dei consoli e dittatori romani; questi ultimi, inoltre – «*qui politice regebant populum*» – venivano eletti dal popolo o (in taluni periodi) dai senatori, ed erano scelti fra tutti i membri della comunità (cfr. *ivi*, III, 20, p. 61b).

¹²² Sul coinvolgimento di porzioni sempre più ampie della comunità nel governo della repubblica. A questo proposito si vedano le considerazioni contenute in F. MILLAR, *The Roman Republic in Political Thought*, London, University Press of New England, 2002, pp. 59-61 e in J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 111-114.

¹²³ *De reg. principum*, IV, 1, p. 66b. Altrove, in realtà, il maestro domenicano precisa che la

sul fatto che il governo consolare sia sempre stato caratterizzato dalla condivisione di ogni decisione con un «consilium»¹²⁴ (identificato con il senato¹²⁵), come pure il modo in cui egli descrive la comparsa dei dittatori – investiti di un’ autorità superiore a quella dei consoli per accrescere nel popolo il senso di sicurezza nei confronti dei pericoli esterni¹²⁶ – e spiega l’ introduzione dei tribuni, «creati con lo scopo di tutelare gli interessi della plebe»¹²⁷, sono tutti indizi da cui è possibile trarre l’ impressione che il *magister* domenicano concepisca la crescita del modello romano («versione esemplare del regime politico»¹²⁸) come il graduale emergere di una sorta di costituzione mista: un regime nato dalla combinazione/stratificazione di elementi riconducibili alle tre forme di governo semplici, ognuna delle quali è stata «aggiunta» alle altre – in risposta alle nuove esigenze poste dalla naturale crescita della comunità politica – con l’ obiettivo di controbilanciarle¹²⁹.

Tolomeo non si spinge sino a individuare in maniera esplicita una componente monarchica nel sistema politico sviluppatosi nella lunga fase

presenza dei senatori risale alle origini di Roma, essendo stati creati da Romolo (cfr. *ivi*, IV, 26, p. 94a); in ogni caso, egli afferma chiaramente che, quando i senatori giunsero ad assumere il potere, il principato di Roma era considerato politico, «quia senatores cum primis erant in multitudine» (*ivi*, IV, 19, p. 88a).

¹²⁴ Oltre al lungo passo citato poco fa, si consideri *De reg. principum*, III, 6, p. 44b: «In I Machab. scribitur, inter alia commendabilia de ipsis, quod inter praesides romanos nemo portabat diadema, nec induebatur purpura, ut magnificaretur in ea. Et quia curiam fecerunt et consulebant quotidie trecentos viginti, consilium agentes semper de multitudine, ut quae digna sunt gerant. Et committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universae terrae suae, et omnes obediunt uni (cfr. *I Mac.*, 8, 14-16). Ubi – conclude il nostro autore – attendendum quam ordinatum erat tunc temporis regimen politicum in Urbe, quod erat praecipuum motivum cuiuscunque nationis ipsorum appetere dominium, et eisdem sua colla subiicere». La perfezione del regime politico in vigore nella Roma repubblicana risultava dunque un elemento «provocativum subiectionis» (*ibidem*).

¹²⁵ *De reg. principum*, IV, 25, pp. 92b-93a, al cui termine troviamo le seguenti righe: «Concludendum est igitur in dominio politico consiliarios maxime fere necessarios, quos in nomine senatorum includimus: unde Isidorus dicit in II *Etymolog.*, quod senator a consulendo et tractando est dictus». Sul ruolo-chiave ricoperto dai consiglieri, «principalis pars politiae» la cui funzione consiste in particolare nel trattare con chi detiene la responsabilità ultima del governo, si veda anche *ivi*, III, 11, p. 79b.

¹²⁶ «Processu temporis, inventa est dictatura, occasione habita alicuius novitatis in urbe. Dum enim gener Tarquini ad vindicandum regis iniuriam magnum congregasset exercitum contra civitatem, ad confortationem gentis nova instituta est dignitas, quam dictaturam appellarunt, maior potestate ac imperio consulatu» (*ivi*, IV, 26, pp. 93b-94a).

¹²⁷ Interessi messi a repentaglio dal comportamento dei consoli (e dei senatori), che invece, una volta istituiti i tribuni, dovettero cercare sempre l’ accordo con il popolo. In proposito si veda *De reg. principum*, II, 10, p. 30a e *ivi*, IV, 26, p. 94a: «Sexto autem anno, quia consules nimis gravabant plebem, a populo instituti fuerunt tribuni, sic dicti, ut tradit Isidorus, eo quod iura populo tribuant; quem locum in civitatibus Italiae tenent antiani, ordinati ad defensionem gentis plebeiae».

¹²⁸ *De reg. principum*, III, 6, p. 44b.

¹²⁹ In merito a questo aspetto si considerino F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 60, M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., pp. 44-45 e J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 94 e pp. 109-113.

repubblicana della storia di Roma, ma non v'è dubbio che all'interno di tale sistema i dittatori e – entro certi limiti – i consoli stiano a rappresentare il governo di uno solo¹³⁰. Prova ne sia il parallelo che il Lucense istituisce fra le principali tappe evolutive di un altro dei modelli costituzionali cui si richiama (sulla scia di Aristotele), quello cartaginese¹³¹, e quanto accaduto a Roma dalla cacciata dei re in avanti. Dopo aver accostato la prassi politica attribuita ai consoli romani nel *Primo libro dei Maccabei*¹³² e la consuetudine in vigore a Cartagine secondo cui il re¹³³ stabiliva la linea di governo consultandosi con un consiglio ristretto di uomini virtuosi («come avviene nei regimi aristocratici»), aggiunge:

Pur avendo la possibilità di governare in accordo con quel consiglio nel modo appena descritto, tuttavia, a volte il re sottoponeva taluni provvedimenti al parere del popolo, cui era riconosciuta la facoltà di dare o meno il proprio assenso e, così facendo, rendere esecutiva o meno la decisione in questione; e allora il sistema politico si trasformava in un principato democratico, poiché le decisioni venivano prese a favore della plebe [...]. Le stesse dinamiche hanno contraddistinto la storia politica di Roma per tutto il tempo in cui è durato il consolato. All'inizio, infatti, furono istituiti i consoli, in numero di due, ai quali si aggiunsero poi un dittatore e il suo braccio destro (il generale della cavalleria), che si videro assegnare tutta la responsabilità del governo civile; e così la città era retta da un principato aristocratico. Più avanti, con l'intento di tutelare la plebe e il popolo, si escogitò di introdurre la carica dei tribuni, con cui i consoli e i titolari delle altre magistrature testé ricordate furono costretti a condividere l'esercizio del potere; e così si è aggiunto il regime democratico¹³⁴.

In ultima analisi, dunque, agli occhi di Tolomeo la costante spinta espansiva che caratterizzò Roma dall'allontanamento di Tarquinio il Superbo sino all'età di Cesare e – ancor più – la solidità delle istituzioni della Repubblica romana esemplificano perfettamente i vantaggi offerti

¹³⁰ Non solo alla luce dei già ricordati casi in cui l'autorità consolare fu nelle mani di un solo individuo (vedi *supra*, nota n. 120), ma anche per il fatto che – nelle parole di Tolomeo – «unus consul rem civilem, alter vero rei militaris curam gerebat» (*De reg. principum* IV, 26, pp. 93b).

¹³¹ Che, per un errore di trascrizione delle righe ove Aristotele ne parla in termini elogiativi (cfr. *Pol.*, II, 11, 1272b 25-1273a 2), Tolomeo chiama – al pari degli altri lettori tardomedievali della *Politica* – «costituzione di Calcedonia».

¹³² Ossia il già ricordato coinvolgimento di un organismo assembleare nelle decisioni da prendere per il bene dell'intera comunità.

¹³³ Eletto e coadiuvato da un centinaio di magistrati scelti fra gli uomini più virtuosi in base al merito e alle loro capacità di governo (*De reg. principum* IV, 19, p. 87b). Quanto alla nomina del sovrano, poco prima Tolomeo aveva espresso la convinzione che la prassi più ragionevole fosse quella degli spartani, usi a scegliere il candidato fra tutti i cittadini e con il consenso dell'intero consiglio degli anziani: «cum enim nomen civitatis omnes cives includat, rationabile videtur ad regimen eius de singulis generibus civium debere requiri, prout exigunt merita singulorum, ac civilis regiminis status» (ivi, IV, 18, p. 86b; cfr. anche ivi, IV, 7, p. 75a).

¹³⁴ *De reg. principum*, IV, 19, p. 88a.

dall'adozione di un *regimen* alternativo a quello «tantum regale»¹³⁵, in cui quella monarchica è soltanto una componente e l'azione del governo viene sottoposta a limiti e controlli¹³⁶. Un giudizio, quello formulato da Tolomeo, destinato ad avere grande influenza.

¹³⁵ Come John Fortescue (1395ca-1479ca) chiamerà, un secolo e mezzo più tardi, il «principato regale» di Tolomeo. Sul modo in cui il grande giurista inglese si avvale della distinzione dei due tipi di *dominium* per giungere a evidenziare l'assoluta originalità del sistema costituzionale inglese si vedano S.B. CHRIMES, *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936, F. GILBERT, *Sir John Fortescue's "Dominium regale et politicum"*, «Medievalia et Humanistica», 2 (1943), pp. 88-97, N. RUBINSTEIN, *The History of the Word politicus*, cit., pp. 49-53, N. WOOD, *Foundations of Political Economy. Some Early Tudor Views on State and Society*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 47-52 e S. SIMONETTA, *La lunga strada verso la sovranità condivisa*, cit., pp. 122-125.

¹³⁶ Da parte delle componenti che le si sono progressivamente aggiunte (ognuna delle quali ha stemperato gli eccessi delle altre) e, soprattutto, da parte delle leggi, in cui – come si è visto – «risiede tutta la forza del regime politico» (*De reg. principum*, IV, 25, p. 92b).

El poder de la *virtù* en *El Príncipe* de Maquiavelo*

di Antonio Hermosa Andújar

This article tries to show that the power of princely virtù as conceived by Machiavelli turns its possessor into a demi-god in the human world. Indeed, he who has virtù is not only able to restore and preserve the public order but, as he does so, also unifies the political problems of acquiring and maintaining power, turning the human world into an artifice within the natural world and humanising history. In other words: he completely defeats the power of fortuna. However, this omnipotence is not total: in the natural world, it has only very mitigated effects; and, within the human sphere, virtù declares itself impotent in the face of liberty: once freedom has been tasted, not even the most skilful of princes or the greatest promises of wellbeing can persuade citizens voluntarily to part with it.

Keywords: *Machiavelli, Politics, Virtù, Fortuna, Liberty, History, Nature*

Introducción

Francesco Guicciardini reconocía sin ambages que «nelle cose umane la fortuna ha grandissima potestà»; reconocía asimismo la existencia de personas diligentes y sagaces, pero también ellas, puntualizaba, «gli bisogna ancora la buona fortuna» para conducir a buen puerto sueños y proyectos¹. Y hasta advertía frente a ciertos *ilusos*: «Coloro ancora che, attribuendo el tutto alla prudenza e virtù, escludono quanto possono la potestà della fortuna, bisogna almanco confessino che importa assai abattersi o nascere in tempo che le virtù o qualità per le quali tu ti stimi siano in prezzo»². ¿Se alinearía

* Una primera versión de este artículo, con el título “La conquista de la fortuna. Ensayo sobre *El Príncipe de Maquiavelo*”, fue publicada en «Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política», a. II (2004), fasc. 3, págs. 205-232. En relación con ella, la que aquí ofrecemos ha sido revisada y debidamente modificada.

¹ Cfr. F. Guicciardini, *Ricordi*, introd. de M. Fubini, premisa al texto y bibliografía de E. Barelli, glosario ideológico de C. Pedretti, Milano, BUR, 1977, pág. 115: se trata del recuerdo 30 de la serie C (en el presente volumen, la serie C de los *Ricordi* [manuscrito autógrafo fechado en 1530] ha sido antepuesta a la serie B [manuscrito autógrafo fechado en 1528]).

² F. Guicciardini, *Ricordi*, ed. cit., pág. 115: serie C, recuerdo 31. Maquiavelo recogerá esa misma idea, pero restringe su ámbito de aplicación a la vida del sujeto particular, en tanto en Guicciardini su validez comprende también, y sobre todo, al príncipe (cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. por G. Inglese, con un ensayo de F. Chabod, Torino, Einaudi, 1995, págs. 161 e ss.: cap. XXV).

Nicolás Maquiavelo en las filas de esos pocos iconoclastas que han osado desafiar semejante ley de la gravedad social? Los dardos parecen apuntar hacia él con más celo que hacia ningún otro de los contemporáneos de Guicciardini, mas, a decir verdad, ya hacía algún tiempo que entre los Prometeos que robaran a los dioses el fuego del destino se contaba Giovanni Pico de la Mirándola, quien luego de esculpir en la cantera de la metafísica la figura de un hombre como ningún otro hasta entonces, le infundió vida con palabras como éstas: «Querer es poder»³. Pico, por tanto, desmentía por adelantado, y desde la metafísica, la salvedad introducida por el autor de los *Ricordi* en homenaje a la diosa fortuna. Lo que sigue intentará mostrar cómo Maquiavelo, al lograr que su príncipe sea capaz de hacer lo que el Adán de Pico fue capaz de ser, llegó a un resultado similar al de éste en el campo de la historia.

1. *El ámbito de la virtù. La historia frente a la naturaleza*

Así pues, ¿es posible intervenir en la historia, desviar su curso y reordenarla de acuerdo con los propios intereses y necesidades? Dando por descontados la existencia y los efectos de la “libre voluntad”, ¿hasta dónde cabe extender su jurisdicción en el ámbito de la conducta humana? La opinión general apenas si le concedía algún derecho frente al omnímodo poder del azar (o de sus otros pares, a tenor de su medio de procedencia, a saber: la fortuna o la providencia), al punto de considerar más indicada la renuncia que la intervención. Viejas creencias⁴ combinadas con nuevos acontecimientos⁵,

³ G. Pico della Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en AA.VV., *Humanismo y Renacimiento*, selección de texto a cargo de P.R. Santidrián, Madrid, Alianza, 1986, pág. 125 (en la versión latina de la *Oratio* se lee «quando possumus si volumus»: § 10).

⁴ Y algunas más recientes, como la del *Ubi sunt?*, tan en boga en ese periodo de transición que es el siglo XV, al menos en lo más granado de la poesía española, como Juan de Mena, Jorge Manrique o Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana; en éste, por limitarnos a él, desde el inicio de sus maravillosas *Coplas* está presente la idea de la fugacidad de la existencia y de la poca durabilidad de las que parecían sus más consistentes creaciones, meros castillos de naipes cuando el viento de la fortuna sopla en contra (añadamos dos cosas más: la más inmediata consecuencia es que la vida pierde todo valor, el cual pasa a la esfera de la trascendencia, mientras que la radicalidad de su pérdida en el mundo humano terminar por nivelar todo él en la igualdad de la nada, con independencia de las jerarquías que en vida lo sostuvieron. La segunda es que no siempre la fortuna es igualitaria en su obra, pues mientras a veces «rebuelve lo alto en baxo a desora / e faze a los ricos e pobres iguales» (Í. López de Mendoza, Marqués de Santillana, *Comedieta de Ponza, sonetos, serranillas y otra obras*, edición, prólogo y notas de R. Rohland de Langbehn, estudio preliminar de V. Beltrán, Barcelona, Crítica, 1997, pág. 134: copla I), otras en cambio su revolución sólo alcanza los aledaños del trono, a los «reyes poderosos» de los que habla Manrique, mostrando en ello su sangre azul: pobres y siervos no salen de su abyecta condición (cfr. J. Manrique, *Poesía*, edición, prólogo y notas de V. Beltrán, estudio preliminar de P. Le Gentil, Barcelona, Crítica, 1993, pág. 157: copla XIV).

vertiginosos en su ritmo e inapresables – aparentemente – en su significado y dirección, eran las bazas con las que aquélla pensaba vencer su apuesta en pro de un sujeto humano en el que son claramente visibles los hilos que en el mundo exterior dirigen sus pasos sin rumbo. Aunque no lo dice, Maquiavelo sabía que ése es el modo de pensar de un fanático de la escatología, de un colono de la tradición o de un apóstol de la tiranía; pero ése no es su modo de pensar, puesto que en un primer instante cede a la fortuna el arbitraje sobre la «*metà, o presso*», de nuestras acciones para, acto seguido, retirarle la concesión: la fortuna, en efecto, sólo «*dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle*»⁶. La conclusión es tajante: de haberla habido, la manifestación de aquel poder ni siquiera habría tenido lugar⁷. El más insigne ejemplo con el que probar su profesión de fe humanista Maquiavelo lo encuentra en César Borgia, en las vicisitudes aparentemente circulares de una vida que, vistas desde arriba, casi parecerían cerrar el ciclo polibiano en el limitado territorio de una biografía personal. Al hijo del papa Alejandro VI, en efecto, un camino trazado por la fortuna y no por sus propios pasos le condujo hasta el trono; su *virtù*, en cambio, le capacitaría para mantenerse en él durante un tiempo: hasta que, al final, la fortuna – otra vez ella – lo expulsa del paraíso; he ahí el epítome a cargo del secretario florentino de los avatares de su ascenso y su caída del poder. Tratemos ahora de nosotros de seguir el anillo de ese itinerario a fin de precisar su forma.

Papá amoroso el Papa, quiso hacer de su hijo un grande. Empero, las circunstancias no eran tan favorables como su voluntad al hecho de verlo convertido en señor de un dominio no eclesiástico. Realizar su designio le llevó a procurar nueva forma a semejante materia, a cambiar de táctica en aras de su estrategia. El fin justifica los medios⁸, y unos nuevos intereses

Con todo, es preciso señalar igualmente que Manrique no sólo ha escrito las veinticuatro primeras coplas, sino también las restantes, y en ellas, como un Lucas Cranach de la poesía, nos saca de ese mundo sin tiempo, anulado en la nada, y nos dota de instrumentos – la fe, sí, pero también la razón y la voluntad libre – con los que vencer, mediante las acciones que atraen a la fama, el límite de nuestra existencia a base de llenarla de sentido y de sentidos, pues incluso ciertos placeres empiezan a acorrer al corazón sin que éste tenga luego que pagar por ello penitencia.

⁵ La transformación de la comuna en *signoria* o el surgimiento de los nuevos estados nacionales, entre ellos, con las nuevas formas de organización del espacio público – y que, paradójicamente, apenas si habían tenido cabal recepción en la esfera de las ideas.

⁶ N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 163: cap. XXV.

⁷ *Ibid.* Para Maquiavelo eso significaba que Italia podía haber experimentado menos cambios inútiles y más de los necesarios.

⁸ Como ya enseñara Platón, el cual, en su *República*, y luego de haber celebrado la necesaria presencia ocasional de la mentira por tres veces, termina por santificarla como institución permanente de la sociedad (cfr. un ejemplo en V, 459d: «los gobernantes deben hacer uso de la mentira y del engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados»), por cuanto es imprescindible para la viabilidad de la eugenesia de los miembros de la casta gobernante (cfr. 459d-e). Todo ello, naturalmente, se lleva a cabo como una misión, esto es, en bien del pueblo (mas sin su conocimiento). Y cuando al *buen* gobernante se le autoriza a *engañar* a los gobernados sin que semejante acción engendre conflicto alguno en la conciencia es,

circunstanciales son buenos si satisfacen los intereses finales: la Romaña *vaut bien une messe*⁹ (cosa ésa que para el Papa no debería representar mayor problema). Tal la ley que presidió su conducta, avalada además por el máximo guardián del arbitrio: la fatalidad¹⁰. Alejandro hizo gala de su prudencia política al saber aprovechar las circunstancias, conservando sus propios dominios y convirtiendo a sus enemigos en sus aliados, lo que le valió imponer a la ocasión la forma querida por su voluntad. Si entonces se quiere atribuir a los méritos de la fortuna que el Duque Valentino se enseñorease de la Romaña es simplemente porque se insiste en considerar la *virtù* del padre desde el punto de vista del hijo. En tal caso, desde luego, era fortuna de éste estar a la merced de aquél, pero fue *virtù* paterna – y grande, además, pues hubo de domeñar una fortuna enormemente poderosa: las fuerzas de todos sus aliados, otrora enemigos – el haber conseguido con éxito ver realizada la propia voluntad, es decir, poder legar un trono a su vástago.

El hijo, por su parte, se demostró digno heredero del legado paterno. Sabiendo que del conjunto de voluntades – es decir: fuerzas – que se sentaban con él en el trono únicamente podía contar de manera estable con la suya, o con la de su padre a lo sumo; sabiendo que para preservarse en él no debía depender de ese cuerpo extraño y volátil – las voluntades ajenas –, fácilmente a merced de cualquier imprevisto – su intereses, o bien el modo de llevarlos a cabo –, César Borgia se aprestó a modelarlo a su conveniencia y a hacerlo enteramente suyo. Fue así como hizo pasar a parte de sus antiguos aliados a mejor vida, y como casi logró bloquear la potencia de la otra parte. El éxito en dicha empresa, añade Maquiavelo, habría supuesto que «non sarebbe più dependuto da la fortuna»¹¹, y si bien la misma se saldó con un fracaso, ello se debió a la muerte de su padre. Y aun esto supuso un golpe para César sólo por estar también él «malato a morte», pues si «non avessi avuto quelli eserciti addosso, o lui fussi stato sano, arebbe retto a ogni difficultà»¹².

Mas esa mala fortuna, ese doble infortunio, a la postre reducido a uno, fue el agente de la derrota final del Duque y de que la Romaña pasara a otras manos.

Si, pese a tan breves trazos, alguien se atreviera a decir que las andanzas de César Borgia completaron un círculo, que la fortuna política inicial volvió al final tras el corto rodeo de la *virtù*, lo mejor que cabría hacer es sugerirle

simplemente, que el fin justifica los medios.

⁹ El papa Alejandro VI, como después su hijo, habían puesto ya letra a la música que después compondrían un Maquiavelo o un Rohan entre otros: el interés, amo del príncipe, pone en su conciencia la máxima – no expresada con esa crudeza por el propio Maquiavelo – de que el fin justifica los medios.

¹⁰ «Era adunque necessario si turbassino quelli ordini» (N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 41: cap. VII; cursivas nuestras).

¹¹ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 50: cap. VII.

¹² Ibid.

cortésmente una buena marca de lentes para que en próxima ocasión pudiera comprobar que una palabra no termina en sus letras. La primera fortuna es siempre un hecho humano: es la *virtù* paterna más la fortuna de esa *virtù*: las fuerzas de los aliados, que por estar bien organizadas y preparadas para la acción – demostraron su eficacia a la hora de llevar en volandas hasta el trono al *Duca* – demuestran ser asimismo *virtù* de quienes las encabezan. La última fortuna es mero acontecimiento natural; la muerte, o incluso la misma enfermedad, son acontecimientos naturales que acaecen inevitablemente, y frente a ellos no caben ni «ripari» ni «argini» definitivos¹³. El valido de la *virtù*, como el repudiado por ella, tienen al menos ese punto común. Por si se hubiera menester aún de una prueba ulterior de que la segunda fortuna es del todo distinta de la primera, y de que por lo tanto es fuerza pura, no mensurable con las puestas en juego por el hombre en sus actos, valdría la pena recordar la explicación del genuino final del Duque. Ciertamente, quien quiera imitarlo tiene en qué hacerlo, pero, desde luego, no en todo; como modelo es imperfecto, pues una cosa archievidente para quien conozca mínimamente la naturaleza humana – deber básico de todo príncipe – fue invisible para él y, así, en lugar de forzar la designación de un Papa español dejó que se nombrara a uno de la estirpe de sus antiguos enemigos. «E chi crede che ne' personaggi grandi e' benifizi nuovi faccino sdimenticare le iniurie vecchie, s'inganna. Errò adunque el duca in questa elezione, e fu cagione dell'ultima ruina sua»¹⁴. Fue, pues, una falta de *virtù*, y no una gracia de la fortuna, lo que perdió al duque. Se perdió a sí mismo, sin ayuda de terceros, con una decisión equivocada. Se hubiera salvado a sí mismo, pese a la oposición de terceros, con una decisión acertada, *virtuosa*. Pero ese error es prueba inconfutable de que la *virtù* le ha ganado la batalla a la fortuna, de que – en tal caso – la derrota de aquélla marca el ocaso de ésta. En lo sucesivo, el contrapunto y límite de la primera en el ámbito de la acción humana no es la segunda: el opuesto de la *virtù* será la naturaleza¹⁵.

¹³ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 163: cap. XXV.

¹⁴ N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., págs. 53-54: cap. VII (cursivas nuestras). Cfr. también F. Guicciardini, *Ricordi*, ed. cit., pág. 157, que dice: «Non basti a farvi fidare o rimettere in uomini ingiuriati da voi el conoscere che di quello negocio medesimo risulterebbe, conducendolo bene, anche utilità e onore a loro; perché può in certi uomini per natura tanto la memoria delle ingiurie che gli tira a vendicarsi contro al proprio commodo: o perché stimino più quella soddisfazione o perché la passione gli acciechi in modo che non vi discernino drento quello che sarebbe l'onore e utile suo. E tenete a mente questo ricordo, perché molti ci errano».

¹⁵ Esa verdad general Maquiavelo la airea también en contextos particulares. En *El arte de la guerra*, por ejemplo, al tratar del *deletto*, es decir, del reclutamiento de lo que en *El Principe* llamaba «buone arme», se burla de creencias establecidas, que prescribían llevarlo a cabo en los «paesi temperati» para así combinar en el miliciano «animo e prudenza» – cosa imposible, se decía, para el habitante de cualquier región de clima extremo, que poseería la una sin la otra –, con las siguientes palabras: «ogni republica e ogni regno debbe scerre i soldati de' paesi suoi, o caldi o freddi, o temperati che si sieno. Per che si vede, per gli antichi esempi, come in ogni paese con lo esercizio si fa buoni soldati; perché dove manca la natura, sopperisce la 'ndustria, la quale in questo caso vale più che la natura» (N. Machiavelli, *Dell'arte della guerra*, en Id.,

2. La acción virtuosa. *Política e Historia*

Dueño último de sus propios actos, ángel custodio de su propio futuro, será por tanto el titulado por la *virtú*. Ahora bien, ¿cuándo una acción puede ser llamada virtuosa? ¿Cuál es su contexto, cuáles sus caracteres y consecuencias? Dicha interrogante es idéntica a esta otra: ¿cómo es posible el orden político y cuál es su significación cultural? La acción susceptible de intervenir en la historia es la del príncipe *virtuoso*; se trata por tanto de una acción pública y no de una acción privada, desarrollada en un contexto político y no social, aunque sus repercusiones traspasen asimismo las fronteras de éste. Y como el reino de la política despliega su territorio en las dos fases de la adquisición y la conservación del *stato*, hacia ellas habremos de dirigir nuestras miradas al objeto de determinar cómo y cuándo son informados por la acción virtuosa¹⁶. Consideraremos ambas fases en su conjunto mientras sea posible, y por separado cuando sea necesario.

Los obstáculos que se elevan frente a la creación y conservación de un orden político nuevo, y cuyo sobrepaso es criterio de la acción virtuosa, son de diversa naturaleza, a tenor del ámbito de procedencia de los mismos. Los hay erigidos por la historia, como la constitución del *stato* antiguo incorporado por el nuevo príncipe, y que da lugar a un tipo de principado mixto¹⁷; otros lo son por la antropología, pues el deseo de mejorar que embarga naturalmente el apetito de los individuos aumenta sus expectativas de satisfacción ante la visión del nuevo príncipe que se acerca, pero éste – y aquí llega el turno a los obstáculos políticos – se verá constreñido en tal tesitura a causar injusticias, con lo que decaerá parte de aquéllas. Cabe enumerar más dentro de ese capítulo: que el príncipe estará obligado a ganarse a su nuevo pueblo¹⁸, que un príncipe, si es de los coronados por la fortuna, no puede gobernar porque no son suyas las armas que lo entronizaron – a lo cual se añade en este punto otro obstáculo psicológico:

Opere, 3 vols., ed. por C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997-2005, vol. I, pág. 545 [cursivas nuestras]).

¹⁶ La acción virtuosa se matiza y especifica también en relación con la naturaleza del estado adquirido por el nuevo príncipe, así como en función del modo de acceso al mismo. Nuestro análisis, con todo, sólo penetrará en esos detalles cuando sea necesario, deteniéndose especialmente en los rasgos comunes de la conservación.

¹⁷ Aunque el término es el de un Polibio, el contenido no lo es: Platón, en las *Leyes* (693b), ya mezcla democracia y monarquía para caracterizar a la mejor *polis* posible, en la que metamorfosea su antigua e irrealizable *polis* ideal.

¹⁸ Está ahí ante una obligación sempiterna: incluso en el caso de ejercer su dominio en un principado electivo en el que ha llegado al poder ‘engrandecido’ por los grandes (N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., págs. 63 y ss.: cap. IX), porque éstos pueden llegar a convertirse en su *fortuna*. Por lo demás, la idea ya había sido expresada por Aristóteles al proclamar que «el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase media» como condición para que un régimen pueda alargar su vida (*Política*, 1296b 35-36).

ese mismo príncipe, debido a su inexperiencia política, no suele saber gobernar –, etc. La acción virtuosa se opondrá a todos ellos, ya sea con medidas particulares – extinguiendo el linaje dominante, por ejemplo, o estableciendo colonias, dependiendo de si el dominio recién incorporado pertenece o no a la misma cultura del ya poseído¹⁹ –, ya sea con otras de índole común, como el establecimiento de «le buone legge e le buone arme»²⁰, etc. Ya que es posible abarcar en una sola problemática, la de los caracteres de la virtud – sinónima de la pregunta acerca de cómo es posible el orden político – la casi totalidad de aquellas medidas, pasemos de inmediato al análisis de la misma.

La primera lección empírica que el nuevo príncipe ha de demostrar tener bien aprendida consiste en buscar el debilitamiento primero, y seguida eliminación, de todo residuo de poder antiguo aún presente en sus dominios. Una sabia administración de la violencia, ya ejercida directamente sobre ciertos súbditos con el fin de empobrecerlos²¹, ya blandida como espada de miedo sobre los otros, escarmentados con la violencia ajena, les disuadirá de formar alianzas contra él. Ciertamente, no se trata de una solución radical; como nos enseña la variante de la dominación colonial, el príncipe, que si bien actúa discriminatoriamente puesto que no quiere, ya que no puede, dañar a un sector de la población, sin embargo necesita por otro lado preservar la vida de sus discriminados, pues de exterminarlos ya no obrarían el segundo efecto que quiere obtener de los pobres además del de la desunión: el miedo²². Este, en efecto, sólo puede convertirse en pedagogía de

¹⁹ El asunto, en realidad, se resuelve en mera complicación en el ejercicio del poder, es una cuestión de menos o de más complejidad *política*.

En el primer caso, permanece un estado único sobre una base social homogénea: sobre *una* nación; pero en el segundo hay un único estado para *varias* naciones. ¿Cuáles son los problemas específicos que esta otra realidad plantea? Maquiavelo, ni alude: sólo dice que la conservación es más problemática, pero sin explicitar en qué. Y tampoco duda de la solución: un *único* príncipe, que o bien traslade físicamente su corte, o bien traslade físicamente a parte de su gente. Más el añadido de nuevas medidas políticas: que se constituya en defensor de los débiles, como se dijo; que no deje entrar a ningún otro señor en grado de adueñarse del territorio, etc. Allí, sociedad y estado ya están diferenciados puesto que el segundo se impone a la primera, aun cuando parezcan una cosa sola; aquí esa diferencia es evidente, puesto que son varias las sociedades dominadas por una sola esfera política: con un dominio centralizado y personal. Es Ciro (o Aníbal, o César, etc.) quien así domina.

La paradoja es que los problemas para la conservación provienen del séquito *del príncipe*: no de la realidad social, tan compleja. Por debajo de la lengua, las costumbres y las instituciones, de la cultura, que diferencia a los pueblos, late el supuesto de la común naturaleza humana, que les llevará a actuar de igual manera en las mismas condiciones. Mas entonces, ¿por qué habría más problemas en la conservación del segundo caso que en la del primero? ¿Y qué *sería*, por otra parte, la naturaleza humana con independencia de la lengua, las costumbres y las instituciones?

²⁰ N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 78: cap. XII.

²¹ Era ése uno de los objetivos a los que aspiraban los tiranos, al decir de Aristóteles, a fin de debilitar «a sus súbditos» (cfr. *Política*, 1313b 19-28).

²² Maquiavelo sólo considera aquí dicho efecto sobre sus víctimas, pero que el miedo actúe a veces como factor de unión es algo que se ha sabido desde siempre, desde Aristóteles – para el

la dominación a cambio de preservar la vida del oprimido marginado, pues es el espejo en el que ha de mirarse quien no lo está para no entrar en sus filas. Tal es la paradoja de la violencia inicial, que ya por ser – actuar – impide la adhesión voluntaria del conjunto de los dominados al *dominus*: por un lado exige eliminar de la vida política a un sector de la sociedad, y por otra necesita de la marginación social – y por ende mantenerlos en vida – a la que conduce a sus miembros para que cunda el ejemplo en los demás: ha de ser irresistible, pues, pero no arbitraria ni despótica. Los «grandes», por su parte, correrán peor suerte. O serán eliminados sin más, o serán degradados, vale decir, reducidos a una posición desde la que no puedan dañar sumando sus fuerzas a las de un futuro y poderoso gran señor que desee incorporar tal reino al suyo. El sentido de esas soluciones iniciales, adoptadas en pleno fragor de la conquista, apunta hacia un objetivo último que se obtendrá sumando a las mismas el respeto al interés de la inmensa mayoría de los nuevos súbditos, requisito para que éstos se *despolitizen*. Sólo el príncipe quedará, pues, como centro de la totalidad del poder político, y aunque siga habiendo «grandes» siempre serán pequeños ante él²³. La eliminación de lo social de la esfera de la política será, en suma, condición *sine qua non* para la constitución del orden político²⁴.

que «un miedo común une incluso a los mayores enemigos» (*Política*, 1304b 23-24) – hasta Hobbes, quien lo enumera entre las causas del contrato social que ha de conducir a los hombres a la paz (cfr. Th. Hobbes, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, versión, prólogo y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2002², pág. 94: cap. XI). (Citamos por dicha edición pese a los numerosos errores de traducción que contiene, algunos de ellos tan graves como para desvirtuar la cabal comprensión del ideario hobbesiano, como puede verse en los caps. X, XVII y XVIII entre otros.)

²³ Quizá se halle aquí la mayor diferencia entre *El Príncipe* y *El arte de la guerra*, pues entre las pocas consideraciones relativas a la naturaleza y ejercicio del poder político presentes en esta última obra, si algo queda claro, incluso cuando se habla de la monarquía, es que un «imperio assoluto» sólo es posible, y deseable, en el ámbito militar, pues «[n]ell'altre cose non può fare alcuna cosa sanza consiglio» (N. Machiavelli, *Dell'arte della guerra*, ed. cit., pág. 541: l. I). No es que en la primera obra citada no aparecieran los consejeros en torno al príncipe (cap. XXII), pero toda su luz política era refleja, mientras aquí comparten *virtù* con su señor cuando éste gobierna, aun cuando su peso sea menor.

²⁴ Esa eliminación afecta tanto al título como al ejercicio del poder, pues el príncipe actúa sin contar con el pueblo como fuente de legitimidad o de consenso. Pero éste le será necesario para mantenerse, y será aquí donde aquél adquiera carta de ciudadanía en la política absolutista; primero, porque la fuerza en la que el príncipe se base estará constituida por ciudadanos, y segundo porque esos mismos ciudadanos sólo serán suyos si respeta sus intereses y valores de manera ordinaria. La decisión política, por unipersonal que sea, habrá de contar siempre con esa espada de Damocles pendiente sobre su cabeza, y que sólo la obediencia activa del pueblo la retendrá en dicha posición. Eso significa que el príncipe maquiaveliano, a diferencia de todos los antiguos, incluso de aquéllos que, como el de Pisistrato, ejercen el poder sin violencia sobre sus súbditos, aunque elimina a la sociedad del ámbito de la política, lo hace sin eliminar todo rasgo político de la sociedad: y es esa misma consideración lo que le impide – he ahí la segunda diferencia – gobernar siguiendo sólo y exclusivamente sus propios intereses (sobre esto último, cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, introd. de M. Canovan, Chicago/London, University of Chicago Press, 1998², pág. 221).

Lo mejor para la *virtù* es seguir la *virtù*; si un príncipe quiere servir de modelo en el futuro lo mejor para él será imitar los modelos del pasado. Y en la historia los hay realmente grandes, como Moisés, Ciro, Rómulo o Teseo²⁵.

²⁵ Para ser justo, o al menos para evitar contradicciones, Maquiavelo debería haber añadido como ejemplo el contramodelo brindado en el cap. VIII, el de Agatocles (cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., págs. 54-62). El lector excusará que nos extendamos para justificar esta tesis nuestra. A decir verdad, Maquiavelo no empieza con buen pie este capítulo: y tampoco lo prosigue. Lo primero porque, de pronto, se nos aparecen dos nuevos modos más de acceso al principado con los que no se había contado en un principio: en el cap. I. Lo segundo porque no se da una explicación clara ni convincente de que lo que está bien al principio de un reinado, y para consolidarlo, no lo esté en cambio cuando se está accediendo al trono. Lo segundo, además, porque en caso de que no haya en efecto, como *parece*, diferencia entre una cosa y otra se está valorando ahora lo que antes meramente se describía, y se vitupera en un personaje – Agatocles – lo que se celebraba en otro: César Borgia. Lo segundo, aún más, porque, *mutatis mutandis*, el primero de ellos, el vituperado, si juzgado con los parámetros del segundo resulta todavía más *virtuoso* que él.

Agatocles es un ejemplo de cómo ni la sangre, ni la situación social, ni ningún otro condicionante determinan el destino de un sujeto. Parapetado en sus cualidades, las activa, y traducidas a méritos sube paulatinamente y sin cesar los sucesivos peldaños de la escala social.

La prueba del nueve de la *virtù*, más aún que llegar al poder, era conservarlo: sólo quien bien actuaba lo conservaba; mantenerlo era considerarlo legítimo, y ser considerado legítimo, no era, en realidad, sino otro modo de declararlo bien gobernado. Ahora, en cambio, el discurso no refrenda lo que nos enseñó antaño. Como Agatocles se hizo con el trono no hay fortuna en su carrera: pero como lo hizo como lo hizo tampoco hay *virtù*, añade Maquiavelo. Y ¿cómo lo hizo? Haciendo tales desmanes – exterminando, traicionando, incumpliendo: la palabra, el respeto, la religión – que sólo se puede hablar de que hizo violencia y cosechó poder: «mon gloria», especifica (N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 57). De pronto, pues, al poder le ha salido un fin, la gloria, y unos medios: los de la *virtù*, que incluye las crueldades, sí, pero las «bene usate», las hechas de manera repentina, y para afirmarse (cfr. pág. 61). La moralidad irrumpe en el terreno de la acción política, y por ello crea en esa materia nuevas clasificaciones. Cabe preguntar entonces, ¿de qué naturaleza era el estado de Agatocles? Por lo que apunta Maquiavelo, la cultura política no era la del sultán turco, pues aquél, antes aún que en la crueldad, basó su ascenso en sus méritos: fue elegido. Luego, es verdad, quiso la «violenzia» y, por ende, no quiso «obbligo di altri» que limitaran una conducta en tal arma fundada (cfr. pág. 55). Pero, repetimos, ni la cultura política, ni la obediencia a que da lugar, eran la de un sultán. Más aún: si Agatocles resiste es porque su pueblo lo defiende.

¿Y por qué el pueblo lo defiende: por qué no conjura contra él ni se alía con los enemigos que alternativamente lo van amenazando? La respuesta anterior era que si el pueblo actuaba así había buen gobierno. Y ésa es, en efecto, la respuesta *definitiva*: no es que el pueblo haya cambiado de naturaleza ni que se haya incorporado una forma más al rico mundo del absolutismo principesco. Cuando Maquiavelo explica por qué se mantuvo Agatocles se explica con las palabras de siempre, resumidas en una: por su *virtù*. Por ese buen gobierno, basado en el preciso conocimiento de la naturaleza humana, erizado de violencias al principio, sí, pero todas juntas y para mantenerse, y necesariamente más templado al final (aunque, quizá, en un grado mayor al requerido). El Aníbal de Luciano lo hubiera enumerado entre sus preferidos, aunque también es verdad que Luciano no enumera a Aníbal entre sus preferidos (cfr. *Diálogos de los muertos*, XII).

El caso de Agatocles, en suma, no añade nada nuevo a lo ya sabido: sólo es una contradicción de Maquiavelo: y una confirmación más de su tesis mejor conocida: *virtù*, el medio de conservar el *stato*, implicando tanto fuerza como saber usarla, implica saber cuándo

Todos ellos encontraron a sus respectivos pueblos sojuzgados bajo las más diversas capas de esclavitud, pero sus cualidades eran tales que no desaprovecharon la ocasión que se les brindaba de convertir puñados de individuos débiles y dispersos en verdaderas patrias llenas de prosperidad y nobleza. Ciertamente, no le será fácil al príncipe contemporáneo volar tan alto; algunos contemporáneos de Maquiavelo lo niegan sin más²⁶, y él mismo parece conformarse con sentir el “aroma”, pues las dificultades parecen gigantes. Por un lado, en efecto, se le opondrán quienes se beneficiaban del antiguo orden de cosas, siempre dispuestos a recuperar lo perdido; por el otro, sus previsibles partidarios aún se muestran dubitativos, pues, aparte el miedo que aquéllos puedan inspirarles, resulta consustancial a la naturaleza humana ser como el apóstol Tomás, a quien la fe le viniera con el tacto, y por tanto no apostar por nada de lo que ninguna experiencia previa la haya mostrado fiable. Si a ello añadimos que nuevo príncipe significa por fuerza introducción de instituciones y formas de gobierno nuevas, se comprende fácilmente la dificultad con la que éste llegará a lograr sus propósitos. De ahí que, para Maquiavelo, sea justo ése el problema más difícil de la existencia humana: «e’ non è cosa più difficile a trattare, né più dubbia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare, che farsi capo di introdurre nuovi ordini»²⁷. Y de ahí, precisamente, que quien a semejante propósito está predispuesto deba con anterioridad estar pertrechado para hacerlo.

Imitar sí sabe que es factible porque la observación empírica y su formación histórica le han traído como certeza básica la identidad de la naturaleza humana. La bondad y la racionalidad caben en ella, pero quien en verdad impera es el egoísmo y la sinrazón. Semejante dualismo antropológico, que mueve a cierto pesimismo, impide la existencia de un mero orden social, es decir, que los valores religiosos o morales por sí mismos unan y conserven unidos a los hombres, por lo que se exigen *ordini e modi* que lo hagan posible: sobre ese dualismo, pues, será menester fundar la futura institucionalidad. Lógicamente, la misma prohibición que impide a los hombres subsistir sin instituciones políticas prohíbe que éstas puedan fundarse en el *deber-ser* en lugar de hacerlo en el *ser*. Y lógicamente, de la

limitarla (no hay otros límites vinculantes para el príncipe, recuérdese). A lo que se suma un dato más, antes meramente entrevisto: que si hay fuerza en lugar de violencia es porque antes y después, aunque no siempre, hay moralidad en la acción política. Para un estudio en profundidad del significado ético y político de Agatocles, véase V. Kahn, “*Virtù* and the Example of Agathocles in Machiavelli’s *Prince*”, «Representations», a. IV [1986], n. 13, págs. 63-83).

²⁶ Entre otros, Francesco Guicciardini, como muestra la lectura del eficaz recuerdo 110 de la serie C, que citamos aquí por entero: «Quanto si ingannano coloro che a ogni parola allegano e’ romani! Bisognerebbe avere una città condizionata come era loro, e poi governarsi secondo quello esempio: el quale a chi ha le qualità disproporzionate è tanto disproporzionato, quanto sarebbe volere che uno asino facessi el corso di uno cavallo» (F. Guicciardini, *Ricordi*, ed. cit., pág. 143).

²⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 35: cap. VI.

misma prohibición – es decir: la naturaleza humana – derivan tres consecuencias, a saber: que al ser la política necesaria, deba adquirir cierta autonomía de los valores ético-religiosos respecto de la finalidad esencial de los hombres, que es la de garantizar su seguridad y su paz; que al ser aquellos valores insuficientes a tal fin, caben los conflictos entre ellos y el nuevo valor enarbolado en la razón de ser de la política: por lo que – he ahí la última consecuencia²⁸ – habrá de corresponder a la política decidir en tales casos.

Pero imitar, es decir, recrear instituciones, es posible si además de tales conocimientos el imitador dispone de los medios exigidos al respecto. Y en esa circunstancia la alternativa es, o ser un Savonarola, el cual, como todo mero predicador, acabará predicando en el desierto porque su auditorio cambiará creencia²⁹, o bien estar «armado», con lo que el príncipe se garantizará de la inconstancia dominante en la materia humana y podrá «far [...] credere per forza»³⁰ a los ahora incrédulos, es decir, a aquéllos, por ejemplo, a quienes el deseo de mejorar no les lleva hasta querer cambiar. Las dificultades no se contraen – entre otras cosas, el príncipe virtuoso se mostrará tal también en su uso sabio de la fuerza –, pero al menos ya es posible la imitación: la refundación del actual orden político.

Así pues, como en el caso de los modelos citados, cuya excelsa condición se prueba en los resultados alcanzados, su virtud hará al príncipe actual

²⁸ Y toda la significación histórica de Maquiavelo con ella. Berlin, que es quizá quien mejor ha escrito al respecto, enfatiza sin embargo demasiado su posición. La novedad maquiaveliana habría consistido en la diferenciación «entre dos ideales de vida incompatibles», el pagano y el cristiano. Posición tan radical le situaría al margen de la tradición metafísica occidental, de Platón al siglo XVIII, anclada en su orden – cósmico y social – fijo del mundo, y en su consiguiente visión de ambos órdenes como «una estructura única, inteligible». Pero gracias a esa ruptura, que hasta le sacaría por exceso de la tradición de la *Staatsräson*, Maquiavelo deviene precursor del pluralismo ético y político hoy dominante en la tradición política occidental. Esa posición, creemos, exacerba los elementos de ruptura al punto de pasar por alto que aunque la supremacía de la política sobre la ética o la religión resulta incuestionable, Maquiavelo nunca llega a poner en duda que los valores cristianos también pueden darle a la política moderna la cohesión social – y política a la postre – que la religión pagana le otorgara a la antigua. Su orden participa de esa «economía de la violencia» resaltada por Sheldon S. Wolin (cfr. Sh.S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001², págs. 237-242) y a la que Isaiah Berlin se adscribe; por ello, parte de la *virtù* del príncipe consistirá en ocultar mientras pueda que con su acción viola los valores absolutos, judeocristianos, de sus súbditos. En ese respeto descansa parte de la economía de la obediencia, el elemento político aportado por el pueblo a la conservación del *stato* (cfr. I. Berlin, “La originalidad de Maquiavelo”, en Id., *Contra la corriente*, compilado por Henry Hardy, introd. de R. Hausheer, México, FCE, 1992, págs. 105-138).

²⁹ Eso sí, le queda el consuelo – o mejor, la amenaza – de que los hombres insociables e impíos se estrellarán contra el muro de su maldad, pues «el governo fatto da Dio starà, e loro si consumeranno insieme, e saranno da Dio a poco consumati» (G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, ed. por L. Firpo, Roma, Belardetti, 1965, pág. 480: “Trattato III”, cap. II).

³⁰ N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., pág. 36: cap. VI.

dueño de su acción. Dueño absoluto, pues el elemento material igualmente querido, pero presente fuera de él, la fuerza, es también un elemento del que aquélla reconoce tanto su necesidad como la necesidad de utilizarlo bien. De este modo le ha quitado al destino su dios, a la historia sus inercias, a las grandezas pasadas su poder – la *virtù* no se conforma sólo con el “aroma” de la grandeza imitada: llega a reproducirla –, a la naturaleza sus leyes, transitorias o eternas: la fortuna, repetimos, carece ya de territorio. Tan es así que incluso la «ocasión», que aparece como el contexto sociológico de la acción, y por eso como un marco objetivo, termina por devenir mera función de la *virtù*, pues será ésta con su decisión de actuar la que la cree como tal: y porque, en realidad, tal *virtù* la trasciende, es decir, existiría sin ella. El hombre – nunca nadie desde Tucídides, y ni siquiera él, había gritado tan alto – *puede innovar*. Es la tarea ímproba por excelencia: la más incierta, la más difícil, pero posible. Segura incluso, si hay *virtù* digna de tal nombre: hombre digno de ella. Reformar ya es posible: no es menester revolucionar y, como tal, perecer en el intento. Ya es posible cambiar la condición del hombre sin cambiarlo a él, es decir, aceptándolo ser siempre malo y bueno. Las resistencias rompen sus cascarones, salen de sus madrigueras, se alían entre sí; lo que es, lo que se quiere cambiar pero no quiere el cambio, refuerza su interés con el temor y la desconfianza de quienes podrían quererlo y no saben; sus militantes atemorizan a los dubitativos con la ley, de su parte, más frágiles aún por el cautiverio con que lo dado – o mejor, lo no dado, lo desconocido – atenaza sus deseos o esperanzas. Pero la *virtù* sabe romper las cadenas de la historia y de la naturaleza para volver a lo mejor, más heroico de aquélla: une su conocimiento a la fuerza, y el mundo ofrece, de nuevo, un destino virgen ante ella: salvo en los límites de esas mismas naturaleza – su dualismo ontológico, su capacidad para la acción – e historia – su telos heroico –, que o no puede franquear, o bien ha elegido no hacerlo.

Virtù es, por tanto, la capacidad de *poner en acto lo nuevo antes de ser experimentado*. Esa *virtù*, empero, hace brotar aún más fragantes flores cuando quien la actúa es el otro príncipe, el que llegó al trono apoyado en la de otros, pues, en efecto, la tarea del príncipe que lo es por mérito de la fortuna consiste en serlo como si lo hubiera sido por su *virtù*. El campo de acción es otro – la conservación del *stato*, y no su obtención, pues ésa fue justo la obra de su diosa –, el efecto será idéntico: cuando la haya impuesto al inicio de su reinado, el resto del mismo será igual al de su espejo: él será aquél.

Un particular elevado a príncipe y automantenido tal semejará al dios de Aristóteles, un hombre extraordinario: una *virtù* heroica. Será una suerte de ser con dos naturalezas, par al guardián platónico, o sea: antinatural en cierto sentido. De ahí – lo veremos después – que su obra saque a la materia humana de la naturaleza, que tanto él como su *stato* se conviertan en

artificio³¹. Recordemos palabras anteriores: ese hombre hecho príncipe por otros depende por ello de dos fortunas: la voluntad de aquéllos y la fortuna de aquéllos. O si se quiere: del poder de quien lo hace y de que consiga mantenerlo. Nada más inestable, pues: no es seguro que lo consiga y no es seguro que, de hacerlo, quiera aún, quiera mañana, lo que quiso ayer cuando le dió el trono. Si después de eso se mantiene en él, es que no es normal: es que rompe con toda apariencia, con toda lógica de la apariencia; es que saca a la luz una fuerza nueva: es que revela el príncipe oculto que también había en su interior de ciudadano privado. Y como tal, ya sabe gobernar; y sabe lo otro: que sin fuerza – sin su buen uso – no hay gobierno. Que es todo uno saber gobernar y poder gobernar. Por ello este mago es capaz de crear: es decir, de hacer algo nuevo de la nada, algo ya completo prescindiendo del tiempo necesario para hacerlo. Recrea un ser históricamente natural prescindiendo a la vez de la historia y de la naturaleza: lo ha hecho *de una*, sin la argamasa del tiempo, sin las raíces que dan consistencia a la vida: y lo ha hecho, además, duradero, sin los accidentes del tiempo, que también acaban por dar al traste con la vida. Maquiavelo no es que diga que lo imperecedero es ajeno al hombre; dice que lo imperecedero, lo que puede durar, necesita una forja: y que esa forja, natural, es el tiempo. Y lo que a este respecto dice del príncipe de la fortuna autotransformado en príncipe de la *virtù* es que la *virtù* es la capacidad – el poder – de *concentrar el tiempo*, es decir, de producir un mundo “técnico”, artificial, si bien dentro de las condiciones espacio-temporales del histórico-natural: de innovar.

3. Virtù y fuerza. *Un absolutismo político limitado*

Cualidad básica de la acción virtuosa en su creación del orden social era, dijimos, tanto el reconocimiento de la necesidad de la fuerza como el de su buen uso. Sus detractores esperarían esta segunda dimensión de la misma para añadir en su crítica el cinismo a la perversidad. Eso era el pagano Maquiavelo³². Sin duda, algunas de sus afirmaciones, sobre todo si sacadas de contexto, dan pie a muchos de los cargos que se le imputan; pero si además de condenarle se le quiere hacer justicia³³, sus ideas sobre la fuerza,

³¹ En cierto sentido, todo principio es un artificio, pues al ser los grandes y el pueblo las únicas clases *naturales* de cualquier sociedad, un gobierno que no sea de ambas o de una de las dos es siempre antinatural (cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 63: cap. IX). La posición del autor toscano se demuestra parcialmente diversa en *Discursus florentinarum rerum*, donde habla de «tre diverse qualità di uomini, che sono in tutte le città, cioè primi, mezzani e ultimi» (N. Machiavelli, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, en Id., *Opere*, ed. cit., vol. I, pág. 738).

³² Al respecto, cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, en especial el entero cap. I (págs. 5-21).

³³ Cosa ésa nada fácil, por cierto, si hemos de creer a Hobbes, quien radicaba en la mismísima naturaleza humana tanto el ir condenando por la vida como el creer estar en lo justo yendo así. Decía aquél venerable inglés: «para acusar [...] se requiere menos elocuencia

que Maquiavelo libera – en parte – de la nuda violencia, no habrán de contemplarse como un *totum revolutum* encaminado a trazar la apología de un poder confundido con ella³⁴. En principio, el secretario florentino llega incluso a destacar un tipo de principado en el que apenas se la conoce y un tipo de dominación que la desconoce por entero. El primero de ellos es el hereditario, donde la dinastía reinante cuenta con el favor del tiempo – a saber: el olvido³⁵ – para preservarse la obediencia y adhesión de su pueblo. Pero si en él aún cabe pensar en una – mínima – violencia posible, en el principado eclesiástico el dominio es sólo asunto de conciencia. Esto último, no obstante, requiere explicación, porque en realidad depende de dónde pongamos el acento político, si en el sustantivo o en el adjetivo. ¿Cómo puede ser un principado eclesiástico? Si del principado eclesiástico nos centramos en el sustantivo el adjetivo nada nuevo añadiría: la grandeza del estado de Roma fue forjada por razones muy humanas por Alejandro, aun con intenciones del todo nepóticas.

Si, en cambio, transformamos el predicado en sujeto nos adentramos en un mundo nuevo: tanto que nos adentramos en la trascendencia, y en el mundo de la fe la ciencia no es quién para dar razón. Son cosa de Dios, y basta. Pero, además, son cosa divina también en otro sentido: ponen al descubierto una nueva forma de poder: *el poder ideológico*, el poder de las creencias. Maquiavelo reexpresa, extremada, la idea de Heródoto que éste nos legara al principio de su *historia* de Ciro³⁶. Ese poder es el más fuerte de todos porque su fundamentación es la más sólida de todas: la convicción humana, tan poderosa que no necesita de la fuerza material para cumplir su objetivo: tan poderosa igualmente porque ninguna fuerza material opuesta

que para excusar, y la condena tiene más aspecto de justicia que la absolución» (Th. Hobbes, *Leviatán*, ed. cit., pág. 172: cap. XIX).

³⁴ La idea será común a los tratadistas de la razón de estado, por paradójico que pueda parecer, sobre todo luego de haberle reconocido a su titular, el soberano, derecho, llegado el caso, a disponer incluso de la vida de sus súbditos o a gobernar por encima de las leyes. Gabriel Naudé, por ejemplo, a quien pertenecen semejantes afirmaciones (G. Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, traducción, notas y estudio preliminar de C. Gómez Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1998; al respecto, cfr. el cap. I), no duda tampoco a la hora de reglamentar ese derecho: el entero cap. III se halla consagrado a especificar cómo y cuándo debe el soberano hacer uso de él. (Entre los lectores actuales de Maquiavelo la distinción entre fuerza y violencia no ha prosperado, ni siquiera entre quienes, como Wolin, amonestan a los bienpensantes de escamotear con “eufemismos” la violencia como *gen* típico del Estado y celebra al florentino su *honestidad* verbal: en particular, cfr. Sh.S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, cit.).

³⁵ Permítasenos remitir a nuestro ensayo “Las pasiones de la libertad. Una ojeada a *El Príncipe*”, «Dáimon», a. V (1993), n. 6, págs. 61-68.

³⁶ Heródoto, *Historias*, I, 95, 2: «En su lucha contra los asirios por la libertad debieron de conducirse con valor, pues se sacudieron la esclavitud y ganaron su independencia». La idea se repetirá más tarde en otros contextos de las *Historias* de Herodoto, especialmente en referencia a Atenas (cfr., por ej., V, 78). Por lo demás, de hasta qué punto fue consciente la totalidad del mundo antiguo de dicho vínculo puede verse con toda claridad en G. Pelayo, *Las formas políticas en el Antiguo Oriente*, Caracas, Monte Ávila, 1993.

puede desviarla de su objetivo. El *estado ideológico* es la conservación hecha naturaleza.

Ahora bien, ¿es poder *realmente*? A propósito de los príncipes eclesiásticos, dice Maquiavelo: «Costoro soli hanno stati e non gli difendono»³⁷. Mas continúa así: «hanno sudditi e non li governano»³⁸. No son estado, pues. Es el tributo que se cobra la política: a sus dueños nunca nadie podrá arrebatárselos, pero sus dueños podrían muy bien ser otros príncipes distintos de los religiosos, que mediante la fuerza – ¡quién sabe si luego no comprarán la fe con el bienestar! – están en grado de apoderarse del territorio de los primeros y quitarles a los religiosos el cuerpo de sus súbditos, aunque no les quiten el alma. Pero los príncipes religiosos, en tal caso, sólo dominarían espiritualmente: en un no *stato* y sobre almas, es decir, sobre la esquizofrenia política de un ciudadano partido en dos por sus dos dueños, el del cuerpo y el del alma.

¿Qué es, en definitiva, un principado religioso? Un dominio personal no necesariamente territorial y, desde luego, no-político sobre ciertos hombres: y puede llegar a ser sólo un dominio no-político sobre meras conciencias atomizadas.

Volvamos al tema de la fuerza. Siendo necesaria, la cuestión era cómo volverla eficaz. No habría *virtù* si aquella detuviera ahí su andadura. Ni la eliminación de lo social de lo político, ni la pérdida de memoria que el poder tiene, o puede tener, de las instituciones anteriores; o las decisiones respecto de la voluntad popular, o las leyes de costumbres y tradiciones, o el presente del ayer; es decir, nada de todo ese mundo cuyo anulamiento encarna la fuerza acabaría teniendo sentido si aquella, abusando de su medio, fracasa en su fin de vincular con la obediencia al príncipe con sus súbditos. Del uso de la fuerza depende, pues, en última instancia, la entera conservación del edificio, por lo que constituye un problema político de primera magnitud. ¿Cuándo hay fuerza *buena*?

No hay respuesta unívoca para el doble contexto político, pero al menos las respuestas son claras. En el momento de la conquista de un nuevo reino, toda la violencia que sea necesaria a tal fin deberá ser ejercida. Tales serán las crueldades «bene usate», aquéllas que no sólo borran el rastro del linaje precedente eliminando a sus posibles sucesores actuales, sino que lo eliminan en un solo golpe. Ahí residirá su eficacia, pues el sacrificio originario global elimina el ritual de un sacrificio continuado que produciría el temor – y su escudero: la inseguridad – en los súbditos a engrosar ellos algún día las filas de las víctimas. También es ése de la adquisición del poder el espacio para la inclemencia, las ofensas parciales a determinados sujetos en busca de ejemplaridad para los demás, etc.

Pero al iniciar el infinito periodo de la conservación, la violencia inicial ha de cubrir su desnudo cuerpo con ropajes que la aclamen, la disimulen y

³⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 73: cap. XI.

³⁸ *Ibid.* (cursivas nuestras).

aun la sublimen. Surge así la fuerza. En el primer caso, la *virtù* enarbola tal medio al inspirar su institucionalización, es decir, el establecimiento de un ejército propio (elemento que el principado nuevo ha de tener en común con la república, el régimen de la libertad). La institucionalidad, desde luego, es parte consustancial a la conservación del *stato*, por lo cual forma asimismo parte del ejército de la *virtù*. Es *virtù* expuesta ante los ojos de la ciudadanía. Pero no es sólo *virtù* principesca, pues no todo *stato* lo es: no todo *stato* es principado. Dos son las instituciones básicas, «le buone legge e le buone arme»: aquéllas, sobre todo, si es un príncipe quien gobierna³⁹. En primer lugar, y desde un punto de vista político, porque en tal caso gobierna su voluntad, que podrá ser ley, desde luego, pero que nunca será como una ley republicana; y, en segundo lugar, y desde un punto de vista antropológico, porque por buena que sea la ley, nunca lo será tanto la naturaleza humana: por lo que aquélla, sin la fuerza – la «buena» fuerza –, nunca podría resistir los embates de ésta.

¿Cuándo la fuerza es buena: qué son «le buone arme»? He ahí, pues, el primer problema político una vez instaurado el *stato*. Malas son las no propias; las que son de otro, las que no son de nadie, ni siquiera de sí mismas; las que ni son: las mercenarias⁴⁰. Éstas, cuando son algo, es porque hay algún hombre «eminente» a su mando⁴¹, y en tal caso son una bola de fuerza que rueda violentamente sin más rumbo que el dictado por el interés del jefe (aunque lo usual es que no sean nada, es decir, apenas mónadas accidentalmente unidas por el interés en sobrevivir, y por el medio de lograrlo: el dinero). Pero hay dos medios de interceptar esas balas disparadas sin rumbo social, cada uno a disposición de cada tipo de *stato*: la *virtù* del príncipe que le lleva a ser capitán del ejército y las leyes de la república, que imponen un ciudadano a su mando, su destitución si se revela ineficaz y límites a su acción⁴².

³⁹ Las leyes, en efecto, son la voluntad de la república; pero en un principado la voluntad es la de su titular, y sólo si las armas le obedecen aquélla puede querer. Vale decir: hacer lo que quiere.

⁴⁰ En *El arte de la guerra*, se explayará a gusto contra estas tropas, tan al uso por entonces y señal imperecedera de la corrupción de la sociedad. Pero en su discurso hay una novedad con respecto a la obra que venimos estudiando: la crítica contra los mercenarios se inserta en el contexto de la formación de un ejército propio, «le buone arme», del que exige, a imitación de la República romana, que no sea nunca profesional porque atentaría contra la finalidad suprema de la sociedad y deber imperioso para el gobernante, incluso cuando se halla en campaña: la paz (N. Machiavelli, *Dell'arte della guerra*, ed. cit., págs. 539 y ss.: l. I).

⁴¹ Un interesante resumen del significado del *condottiero* puede leerse en el texto de Michael Mallet sobre dicha figura histórica, que constituye el cap. II de *L'uomo del Rinascimento*, ed. por Garin, Laterza, Roma-Bari, 1988 (“Il condottiero”, págs. 45-72).

⁴² En este último modo, la república, además de armada, será libre. Es decir: que, de este modo, la república se distingue triplemente del principado: las armas, junto a la seguridad, la mantienen en la libertad; por otro lado, el jefe es un ciudadano: el político no es un militar, como en cambio sí exige el principado; en fin, el poder civil se garantiza a sí mismo, desde un punto de vista interno, frente al poder militar.

Esa mayor complejidad organizativa de la república frente al principado, su mayor institucionalidad – paradoja técnica del régimen natural frente al artificial – quedará subrayada más tarde con un argumento extrapolado de otra problemática. Pero que será, nada menos, el aporte de esta hasta cierto punto nueva temática a la conservación. En efecto, en la única comparación directa – mas insuficiente – establecida entre los tres tipos de tropas, Maquiavelo señala dos diferencias básicas entre ellas: la primera, referida a la naturaleza de las tropas “malas” para el príncipe, destaca cómo la organización transforma en buenas en sí a las auxiliares frente a las mercenarias. Esa organización es la cuna de la eficacia de aquéllas, el valor que permite considerarlas ejército. La segunda las opone a las propias, y ya aquí no salen tan bien paradas: a la organización anterior se añade ahora la fuerza de la ideología, de los valores e intereses de los ciudadanos, y es ese nuevo ardor el que hace del ejército un genuino ejército propio. La disciplina organizativa, multiplicada por la voluntad, es el ejército propio: la máquina transformada en vida⁴³.

En el segundo contexto la *virtù* se vale de la fuerza enmascarándola; y sólo cuando este expediente le falla recurre al ejercicio puro de la misma. Se trata del escenario por excelencia del maquiavelismo, el de las relaciones entre ética y política. Aquél, pues, en el que se constata la no sólo la imposibilidad de una sociedad fundada en el deber-ser, sino también la imposible integración de todos los bienes últimos en un sistema; aquél, consiguientemente, en el que Maquiavelo acaba con Platón, y con toda la corriente dominante de la tradición metafísica occidental, que tan profundamente ha imprimido su sello en el pensamiento utópico: y acaba porque, por vez primera, declara que los valores absolutos no son, por sí mismos, compatibles con el orden social: y como dicho orden es el valor absoluto por antonomasia del hombre, que no puede vivir sino en sociedad, lo que Maquiavelo está diciendo es que los bienes absolutos no siempre ni, por tanto, necesariamente, son compatibles entre sí. El motivo es que el deber-ser es sólo parte del ser del hombre, y que la otra parte no se deja disciplinar por ésta. Es decir, que se requiere de un instrumento externo a la constitución física del hombre para que éste no destruya a los demás, y el candidato idóneo al respecto no puede ser otro que la fuerza. Es así como la política viene a añadirse a la sociedad.

⁴³ Más la del interés que la del espíritu, tan enaltecida en el sorprendente capítulo final del texto (permitásenos remitir a A. Hermosa Andújar, “De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista”, «Dosfilos», a. XXIX [2002], fasc. 4, págs. 20-28; este artículo fue posteriormente reimpresso, con idéntico título, como segundo ensayo introductorio a nuestra edición del celeberrimo escrito del *segretario fiorentino*: cfr. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, traducción y estudios preliminares de A. Hermosa Andújar, Buenos Aires, Prometeo, 2006, págs. 47-54). Pero, al menos, los hombres que lo integran, el nuevo componente del ejército que ha desplazado al de la milicia, saben que tras la disciplina y la obediencia al jefe hay algo suyo que defender y por lo que piensa que valga la pena luchar.

Dicho escenario, cuya casuística ya detallamos en otro lugar⁴⁴, se caracteriza por el reconocimiento de la existencia de valores absolutos – de matriz judeocristiana –, cuya validez intemporal se niega a ser puesta en suspenso ni siquiera en los críticos momentos en los que su respeto significaría la pérdida de la condición que lo hace posible: la conservación del *stato*. Es entonces cuando el príncipe debe ceder a la esquizofrenia de sus súbditos transformándose en consumado actor que haga visible lo que no hay e invisible lo que hay. A no ser, remacha Maquiavelo, que no le quede más recurso que cortar con su espada desnuda las ilusiones del deber-ser. En ese trance no debe dudar en usar la nuda fuerza, pues ya habrá ocasión de convencer a quien fácilmente se deja. No obstante, el momento en el que domina la espada es sólo el instante crítico del tiempo político, y en el restante el príncipe debe respetar las creencias y los valores de sus súbditos, así como mantener a raya su espada del odio o del desprecio – las dos causas en virtud de las cuales se atacaba a las tiranías, según Aristóteles⁴⁵ – de los mismos, cuyos resortes se accionan tan pronto como viola ciertos intereses o muestra un ánimo pusilánime. Recapitulando en breves palabras las relaciones entre ética y política desarrolladas en el trabajo citado, hemos de convenir que si bien la supremacía – la decisión final – corresponde a la política, pues sería el príncipe quien decretaría el estado de excepción, por parafrasear a Carl Schmitt, sin embargo ello no sólo no anula la moralidad, sino que ni siquiera suprime su función política, al considerársela medio ordinario de la conservación del *stato*. La moral, cierto, es instrumentalizada y administrada por la política en interés propio, que declara en principio como axiológicamente neutro en su terreno cuanto la moral declarara bueno o malo en el suyo, y que sólo según el contexto obtendría su utilidad, por lo que perdería de un lado su carácter preceptivo y de otro hasta su mismo contenido, que recuperaría en función de su uso; pero eso no invalida la posibilidad de acuerdos coyunturales, ni conlleva su desnaturalización en tanto valor moral, ni, menos aún, priva al individuo de su fe en ellos y a la sociedad del efecto armonizador que en las fases de estabilidad esparce en su seno. Será gobernando así como, en último lugar, la *virtù* sublima la fuerza añadiéndole esa aureola de «gloria» que quien sólo golpee sin piedad ni meta, sin forma ni fondo, exterminando a unos, traicionando a otros, aprovechándose de todos, en suma, nunca conseguirá obtener, y sin la que ningún príncipe cabe ser tenido por humano.

En resumen, la fuerza es necesaria, sí; mas con todo, esa fuerza no puede tener tras sí una voluntad cualquiera: necesita saber eso, necesita saber. Es su límite: su ilustración es su límite, para ser eficaz. Si no, será fortuna: una rueda que sólo gira en contra suya cuando no es sabia: cuando no es romana. Los romanos, en efecto, demostraron, más que nada, que las circunstancias

⁴⁴ Cfr. Id., “De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista”, cit. (también, como se ha dicho, en N. Maquiavelo, *El Príncipe*, ed. cit.).

⁴⁵ Aristóteles, *Política*, 1312b 18-34.

son – pueden ser – controlables, es decir, que el futuro es – puede ser – dominable. Su sabiduría consistió en amainar el choque de la fuerza contra la sociedad mediante la prudencia; ésta les enseñó que el presente, las circunstancias actuales, tienen continuación, y que ésta puede tener o no un rumbo prestablecido, voluntario, dependiendo de que se quiera ver o no la unidad del tiempo. Actuar y prever desde lo actuado: y una vez tomada la decisión prevista, actuar de nuevo y a rajatabla. Es la sabiduría de esa previsión, tan romana, lo que les permitió suprimir un grado tan alto de violencia en la fuerza, que terminaron por convertirla en política⁴⁶.

Por decirlo con otras palabras: la política que, en definitiva, exige prudencia – o *virtù* –, que sabe lo que ha de hacer y cuándo hay que hacerlo, que por tanto tiene en su eficacia su límite, es el descubrimiento de Maquiavelo; es así como ha caracterizado el poder político, definible según lo anterior del modo siguiente: la sustracción que la prudencia hace de la violencia en aras de su eficacia: eso es la fuerza, el poder político⁴⁷.

4. *Virtù y obediencia. El pueblo como actor político*

La *virtù* que campea por la doble escena del poder, así como por las diversas situaciones que en ambas tienen lugar, obtendrá el efecto deseado de preservar para su titular su reino. El efecto supremo de su actividad habrá sido ganar para el príncipe la adhesión del pueblo, sin la cual no hay, a la postre, *virtù* que valga. La obediencia es la gran conquista de ésta al vencer a la fortuna. Se trata de un elemento político capital, del capital político básico del príncipe sin el cual dejaría de serlo (al fin y al cabo, como sugiere Maquiavelo, un pueblo puede prescindir de un príncipe, pero ningún príncipe puede prescindir de un pueblo). Pese a ello, la historiografía lo esconde bajo el manto de su virtuosa causa y se desentiende por norma de él.

⁴⁶ Los romanos constituyen, pues, un ejemplo antiguo *para* el mundo moderno. ¿Cómo es posible? ¿Por qué se acopla a una *nueva* antropología una *vieja* política? Quizá la respuesta es que, en realidad, no se está copiando sin más a los romanos, sino que se está extrapolando la política internacional (N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., págs. 17-18: cap. III) de aquéllos a la política nacional: pues los súbditos del príncipe están tan divididos como antaño lo estaban los pueblos que combatían junto a los romanos. Y es esa mayor atomización de la sociedad, convertida ahora en un conjunto en sí desordenado de individuos que, en aras de su interés, aspiran a mejorar personalmente – ese nuevo tipo humano, en suma –, la que plantea problemas nuevos a la conservación del orden político: y la necesidad de una nueva política, más técnica y menos moral, como respuesta a los mismos: una política activa en lugar de contemplativa, con una acción guiada por la decisión y la fuerza, y en la que se resignifican algunos valores antiguos: la misma fuerza, que en su encarnación suprema, la guerra, viene declarada necesaria – con su consecuencia: declarada buena –, y la prudencia, ahora más de naturaleza política que religiosa, más un conjunto de cualidades que un atributo del alma, y más orientada hacia la conservación del *stato* que a la salvación de aquélla.

⁴⁷ También Hobbes llegará a representarse la moral como una sustracción: la que se le hace al poder – de los particulares – de sus efectos posibles (cfr. Th. Hobbes, *Leviatán*, ed. cit., pág. 87: cap. X).

A cultivar ese silencio se une asimismo la circunstancia paradójica en la que se ve envuelto tal concepto, pues constituye el modo activo de participación del pueblo en una política que, para el logro de sus fines, exige como vimos eliminar lo social de su campo de acción⁴⁸. A decir verdad, el pueblo asomaba armado en éste, pues era una parte de sus miembros la que integraba el ejército, mediante el cual el príncipe gobernaba en el interior y se defendía de enemigos externos. Empero, era él quien daba las órdenes, como era él quien tomaba las restantes decisiones políticas. Sin embargo no había decisión sin obediencia, y no había obediencia sin la voluntad de hacerlo⁴⁹, y no había adhesión de dicha voluntad a la voluntad dominante sin la segura satisfacción de los intereses de la primera. Y éstos, aunque de naturaleza material básicamente, también tienen su componente político, como cuando exigen al príncipe firmeza en su acción a fin de contener el desprecio que terminaría privándole del cetro; y, sobre todo, son expresión del respeto que merecen socialmente los individuos, como cabe apreciar en las consideraciones maquiavelianas acerca de la justicia distributiva⁵⁰. Un principio espiritual de naturaleza política cristalizado en la obediencia viene a sumarse así a la anterior intervención popular en dicho ámbito principesco en cuanto integrantes del ejército ciudadano.

Al objeto de mejor calibrar el significado político de dicha obediencia, nada mejor que compararla con otros tipos de obediencia rastreables en la obra que analizamos. Casi al inicio de la misma Maquiavelo habla de los principados de centralización absolutista, es decir, de los gobernados despóticamente por un tirano, que introducirían una suerte de anomalía en la regla general de la conservación: sería fácil mantenerlos una vez conquistados. ¿Por qué? ¿Por qué son más fáciles de conservar estos últimos principados una vez que se les conquista que los otros? Maquiavelo dice: gobierna uno solo; él es la sola fuente de autoridad, los demás son todos iguales porque no son nada: los que también mandan es porque han nacido a la vida política desde la muerte política por voluntad del señor, y volverán a ella en cuanto el señor quiera: nadie hay tras ellos que les respalde, nada hay con ellos que los respalde. Por ello, cuando se elimina al señor, el reino queda sin poder, mero erial político. Fácil, pues, de conservar, en suma.

El nuevo señor no lo tuvo fácil para entrar, pues sólo pudo disponer de sus propias fuerzas – no había otras con las que contar, pues nadie era alguien aparte del señor. Pero ya dueño, es sólo él el nuevo y único dueño.

Ahora bien, ¿qué allana tanto el camino tras la dureza del inicio? De otro modo, ¿cuál es la estructura del poder subyacente a esa anomalía política?

⁴⁸ El Maquiavelo de los *Discorsi*, es sabido, sí sancionará la dimensión política de la función militar del pueblo aceptando la presencia de un cierto «popular power» en la república, como bien dijera Fergus Millar (cfr. F. Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Hannover/London, University Press of New England, 2002, pág. 71).

⁴⁹ El número por sí mismo era ya fuerza: y tan descomunal que sólo si ella quería podía ser movida, es decir, moverse, en una dirección determinada.

⁵⁰ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 149 y ss.: cap. XXI.

Aquí vemos que este nuevo principado no es el principado hereditario del capítulo segundo. Antes la obediencia era incondicionada, como ahora, pero ahora vemos que hay dos tipos de obediencia incondicionada, la obtenida por adhesión – de ahí que al anterior príncipe rápidamente favoreciese la fortuna⁵¹ – y la obtenida por pura imposición; la primera es la de la costumbre, la segunda es la de la violencia⁵²; aquélla es querida, ésta es sentida. La primera – y esto es, en suma, lo importante – es activa, y por eso es ella misma parte del poder; la segunda es neutra, pero por serlo no pudiendo dejar de ser poder necesariamente resta, es decir, debilita al titular de la violencia que hace de la obediencia una mera imposición: vuelve impotente al potente que fió su potencia a las armas más que a la voluntad. Por decirlo con otras palabras: incluso en la conservación de un gobierno absolutista el consentimiento más o menos explícito del pueblo es fundamental (de ahí, por ejemplo, que los nobles del principado poliárquico, los que, por ejemplo, rodean al rey de Francia, sean potentes porque, además de tener «súbditos», éstos «reconocen» su autoridad, «aman» a su señor: de ahí, en definitiva, que en un tal régimen el rey sea sólo *primus inter pares*). La conclusión es clara: sólo porque no existía el pueblo – no se requería su obediencia, sino que se le imponía obedecer –, sólo porque el pueblo era servil, el *stato* era tan débil: y siendo tan débil, la política era sólo el escenario físico donde dos fuerzas contendían, el estado de naturaleza en el que gana, por su fuerza, el más fuerte. (Esto, por otra parte, refuerza una enseñanza anterior: o no hay espacio para una política sin cierta presencia ética, o si lo hay es el momento –militar– de la batalla: la conquista exige ya fuerza, una parte de la cual, sustancial además, la da la adhesión del pueblo.)

La diferencias en la naturaleza de la obediencia, así como de su consiguiente significado político, no pueden ser más claras. Cabría quizá apostillar que en el gobierno personal del príncipe nuevo, en el que su persona se confunde con el *stato*, los deberes del interés son – como – instituciones: sirviendo de termómetro de la lealtad miden la temperatura de la adhesión de los ciudadanos a su señor, y así controlan su actividad.

Antes de pasar al catálogo de consecuencias desencadenadas por el ejercicio de una *virtù* tal, de explicitar el significado cultural encerrado en la conquista de la fortuna, recapitulemos las características de ese héroe político nuevo⁵³. El príncipe prudente, sentencia Maquiavelo, sabrá imitar

⁵¹ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 13: cap. III.

⁵² Esta idea, desarrollada por Maquiavelo especialmente en el cap. IV del *Principe*, ya había sido anticipada por Isócrates en su *Panegírico*, y precisamente tomando a los persas como contramodelo de la libertad: nada noble y alto, afirmaba, podía surgir entre quienes eran educados para la esclavitud (cfr. pars. 150-152).

⁵³ Nuevo y, a la vez, tan antiguo y tan de ayer, por así decir. El nuevo héroe, en efecto, recupera del antiguo el escenario político de la *virtù* y el contenido de acciones gloriosas en el campo militar o en el ejercicio político para obtener fama (cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, págs. 156-182 [cap. VI, “The Medicean Restoration. B) Machiavelli’s *Il Principe*”]), puesto en sordina anteriormente por Boecio,

los modelos antiguos, lo que implica saber elegir la oportunidad⁵⁴ para darle otra más razonable forma a la actualmente desordenada materia; no le detendrán las amenazas de la fortuna, de la que posee la llave que le abrirá su secreto, y a la que sabe inaccesible sólo en tanto acontecimiento natural. Deberá sólo analizar el contexto socio-político en el que habrá de ejercer su acción. También va implicado en el propósito de imitar a los grandes modelos la fundación de instituciones, lo que le supone tanto luchar contra las barreras que opondrán el actual contexto político como, y sobre todo, la propia naturaleza humana, entre ellas dos de sus armas preferidas frente a toda novedad: la inconstancia y la incredulidad. Sabe por último dos cosas más: que esa victoria la obtendrá si llega a hacer suya una fuerza capaz de presentar batalla junto a él, y que es preciso un uso prudente que la haga eficaz, lo que de hecho significa reconocerla limitada. Tal es la sabiduría de la *virtù*: sabiduría a la que sigue la acción como su inmediata consecuencia. Por decirlo con palabras que remembran aquéllas con las que planteábamos el problema, el hombre ha podido usar su fuerza prometeica sin autodestruirse y sin provocar la ira de los dioses⁵⁵.

cuando su ideal de vida activa deviene la vida contemplativa, y la filosofía, con ayuda de la fe y de su mundo de certezas futuras, forja una virtud que se consuela respondiendo con la resignación a las incertezas del presente. Pero ese héroe nuevo, decíamos, contaba con recientes antepasados de los que bien podía sentirse heredero en lo relativo a los fines y al ámbito de la *virtus*, si bien no en lo concerniente a los medios. El Marqués de Santillana y Juan de Mena son dos ejemplos de lo que decimos; el primero, pese a declarar inestable a los ojos humanos el *saeculum* en cuanto hecho por la fortuna, que él asimila a la Providencia, termina por declarar como artículo de fe que aquélla acabará vencida por la Monarquía española («E d'este linaje, infinitos días / verná quien posea parte del mundo» [Í. López de Mendoza, Marqués de Santillana, *Comedieta de Ponza, sonetos, serranillas y otra obras*, cit., pág. 183: copla CXVII]). Es decir, que la fortuna ha pasado, y en pocos versos además, de ser una suerte de capitalismo divino a profeta (como hubiera dicho Kant) de su propia autodestrucción. El segundo, que disocia y enfrenta a esos dos titiriteros de la marioneta humana, razona pensando que si la Providencia actuó en el pasado a pesar de la fortuna, hay mejores razones para que, en el *presente*, y para el futuro, la libre voluntad constituya el medio por el que realizarse: y qué mejor libre voluntad que la del rey Juan II, a quien está dedicado su *Laberinto de la Fortuna* (J. de Mena, *Laberinto de la Fortuna*, Barcelona, Crítica, 1994; cfr. coplas 296 y 297, págs. 183-184, para lo que aquí venimos diciendo). Lástima, concluyamos, que nuestro leal caballero mutara opinión después por dos veces, y acabe rindiendo de nuevo homenaje a la fortuna, la diosa antes expulsada del culto.

⁵⁴ La elección de la oportunidad como función de la virtud es otra deuda que Maquiavelo mantiene con Isócrates (cfr. *Panegirico*, par. 160); y no es, ni mucho menos, la última.

⁵⁵ La objeción contra la omnipotencia de la *virtù* suele reconducirse al contexto también sacado aquí a colación al principio de nuestro trabajo, aquél en el que la acción se reconoce vasalla de la fortuna en la mitad de su ser. Pero en el capítulo XXV, Maquiavelo considera aquélla de dos maneras, «in universali» y en sus «particulari» (cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., respectivamente págs. 161-163 y 164-167). El primer tratamiento se concluye, como vimos: rindiéndole la fortuna pleitesía a la *virtù*. El segundo es el que parece revestir más problemas, pues si bien inicialmente se limita a repetir lo dicho, después son reconocidas las excepciones. Como cuando achaca a la «qualità de' tempi» (pág. 164) los resultados de la acción, y no sólo a la prudencia del autor; o cuando remacha que nadie puede serlo tanto como para lograr adaptarse siempre a los mismos. Pero si observamos al sujeto de

5. Consecuencias de la *virtù*. Unificación de la política y humanización de la historia

Entre las consecuencias de la conquista de la fortuna, la más destacada a primera vista es la de la unificación del reino político. El orden estatal ya no dependerá de cuál haya sido el camino de acceso al poder, sino de la sabia administración de éste, cuya regla ha quedado ya suficientemente establecida. Dejará de tener importancia para su preservación que el principado nuevo se una – o no – a otro antiguo, la naturaleza de éste y, por supuesto, la forma en que lo haya adquirido. Un César Borgia demostró que se puede volver neutra la fuerza ajena creando una propia, que es posible atraer hacia sí sin coacción voluntades extrañas con sólo respetar sus intereses: que ser príncipe, en fin, no equivale a ser tirano.

Otra consecuencia más, que sin dejar de ser política ya rebasa claramente su esfera, es la de la supremacía del orden humano sobre el natural, de la *virtù* sobre la tradición: del Arte sobre la Naturaleza. Maquiavelo asocia esto último también al tiempo, pero aunque los trate juntos cabe igualmente considerarlos por separado, y eso es lo que nosotros haremos. Un primer indicio intelectual de por dónde irían en este campo los tiros de la historia nos lo había ofrecido Platón al separar la justicia del mundo de la naturaleza, dominado por la fuerza, donde un Calicles o un Trasímaco la habían emplazado⁵⁶. Pero el secretario florentino llegaría mucho más lejos; el príncipe de la fortuna, cuando estaba poseído por la *virtù*, llenaba de artificio la vida, de pura magia frente a la naturaleza, al ser capaz de sacarse edificios

la totalidad de las acciones traídas a colación nos aperebiremos de que en ningún caso se trata de un príncipe, sino de los sujetos particulares – o bien del conjunto de todos ellos: *li uomini*. Son los particulares, por mucha que fuere su prudencia, los que se ven sometidos a los vaivenes de los tiempos y dependen de sus caprichos, mientras el príncipe era incluso capaz, siendo virtuoso, de poner su sello en los espacios menos visibles del tiempo y transformar el contexto en una «ocasión» para su voluntad (nótese que es éste el momento en el que dos conceptos hasta aquí prácticamente sinónimos, los de *virtù* y prudencia, ahora se escinden para calificar acciones distintas, públicas el primero y privadas el segundo: y es en este último ámbito, donde aún no es llegada la hora en la que un hidalgo manchego pueda decir que «no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la libertad [...] que es libre nuestro arbitrio» [M. de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, 2 vols., dirigida por F. Rico, con la colaboración de J. Forradellas, estudio preliminar de F.L. Carreter, Barcelona, Instituto Cervantes / Crítica, 1998, vol. I, pág. 514]).

⁵⁶ Ambos identifican la justicia con la conveniencia del más fuerte: ambos identifican, pues, la sociedad con la naturaleza. O con el mercado. La explicación es que quien está en el poder hace la ley, y haciendo así hace su interés; la razón es que los hombres buscan cada uno lo suyo, y sólo la necesidad o la comodidad, es decir, el relativismo les une. Es decir: les desune. Empero, ni el relativismo es la base psicológica y ética, ni el individuo la base antropológica necesarias de dicha doctrina, pues un Hobbes y un Kelsen también los adoptan y ni el absolutismo del primero descuida el interés de los individuos, ni el segundo llega siquiera al absolutismo, sino a uno de sus enemigos naturales: la tolerancia. O sea: a la democracia.

políticos de la chistera de sus acciones. Y éstas obras eran sustancialmente antinaturales, primero porque estaban completas sin pasar por la sucesión de fases inherente a todo desarrollo orgánico; y segundo, porque la perfección del trabajo volvía a su productor, por así decir, inmortal, esto es: duradero en el tiempo, y ni siquiera el anatema de Agustín de Hipona hacía mella en sus cimientos. El *stato* dejaba de ser un organismo más.

De este modo, igualmente, el arte se impone al tiempo. Tanto en su dimensión natural, como humana. El príncipe de la fortuna poseído por la virtud lo comprimía en sus obras, según hemos repetido, al separar el proceso de su acto de nacimiento, y lo aislaba de él al separar la muerte de sus vidas. La nueva ciudad ya no correría la suerte de sus antepasadas clásicas, la *polis* y la *civitas*, condenadas a rotar sin fin en línea recta – Platón – o quebrada – Polibio –, ni obedecería a esa ley eterna sancionada por Boecio en los primeros tiempos medievales, aún refrendada por Naudé en plena modernidad, en virtud de la cual se declaraba la inconstancia de las cosas su único rasgo permanente⁵⁷. Al tiempo la *virtù* lo vence también de otra manera, a saber: declarando sus obras más perfectas que aquéllas en las cuales la inercia es el principar resorte de la voluntad y las leyes son las dictadas por las costumbres. Un principado nuevo será más sólido que uno – mitad natural, mitad cultural – fundado en la tradición; un príncipe nuevo que siga la preceptiva antevista, en efecto, no sólo «fanno parere antico uno principe nuovo»: así mismo «lo rendono subito *più sicuro e fermo* nello stato che s'e' vi fussi antiquato dentro»⁵⁸.

El ensanchamiento del mundo humano hasta el logro de su humanización plena deriva directamente de tal manera de razonar. El *stato* ya no tiene por qué perderse en el tiempo para oscurecer en el olvido la raíz de su origen ni el fundamento de su legitimidad. La política puede recuperar uno de sus elementos básicos, la memoria, es decir, la historia, cuya ausencia le restaría ejemplaridad, y con ella un nuevo mundo forjado por las necesidades, los intereses y los deseos de las sociedades en las que se atomiza, a los que se intenta dar satisfacción desde las técnicas del conocimiento y de la acción, rota ésta última por valores conflictivos y finalmente irreconciliables que, sin embargo, realzan a la postre el artificio de su mutua y tensa convivencia.

VI. *Epilogo: la libertad como límite de la virtù. La república*

Conquistando la fortuna, ¿ha conquistado la *virtù* el entero reino de la acción humana? Dedicaremos las breves páginas restantes a responder dicha interrogante, de la cual, bien mirado, podíamos haber prescindido en el

⁵⁷ G. Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, cit., pág. 160. El autor francés expresa esa creencia suya con palabras, precisamente, de Boecio.

⁵⁸ N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 159: cap. XXIV (cursivas nuestras).

presente trabajo, pero que de haberlo hecho no se habría sabido evitar una imagen incompleta de nuestro problema.

Aunque de pasada, Maquiavelo habla de otro régimen distinto del principado, esto es, de la república: el régimen de la libertad. En dos contextos bien distintos, el del principado electivo y el del principado mixto, trata de esa dúplice cuestión unitaria. Cuando toma en consideración al primero introduce algunas novedades en el discurso efectuado hasta entonces. En primer lugar aporta el fondo social, sempiterno, donde aquélla transcurre. En segundo lugar, plantea ciertas divergencias con los principados nuevos antevistos, pero aquí omitiremos cualquier referencia a este último punto.

Respecto de lo primero vemos a dos clases sin pausa enfrentadas: el pueblo y los «grandes», cada una con sus propios y antagónicos fines: no ser oprimido y oprimir, respectivamente. Los conflictos sociales son, pues, anteriores a la política, pero la condicionan. Del cruce, sin embargo, puede surgir la libertad. Los dos intereses enfrentados, controlándose mutuamente en el gobierno de la ciudad, dan lugar a la república.

Ahora bien, notemos que ya ella no es natural, o que lo es sólo parcialmente, es decir, que la política siempre ha de ser distinta de la sociedad, ha de estar diversamente configurada. El único régimen estrictamente natural sería el de la «licenzia», pues sólo el desacuerdo y la violencia pueden acordar dos fines antagónicos: oprimir y no querer ser oprimido. Pero en tal caso, la naturaleza se impone a la política, implica que no hay política (como tampoco sociedad: ésta sólo existe si sí la hay, de lo contrario desaparece como naturaleza). Cuando hay acuerdo, pues, cuando hay república, el negocio entre las partes implica de hecho que una ha conseguido su objetivo, es decir: que la otra no. República es, por tanto, la política hecha naturaleza para el pueblo: y un artificio para los «grandes»⁵⁹. Con todo, es a ese régimen, cuya irregularidad deriva del carácter irreductible de las fuerzas sociales, por siempre reunidas en dos grupos

⁵⁹ Los «grandes», en efecto, sólo mediante una oligarquía se impondrían naturalmente: sólo la oligarquía sería la naturaleza política de los grandes. Pero, para el pueblo, sería ya un artificio: o quizá no: quizá sería naturaleza para las dos clases, pues bien podría ser una posible forma de la licenzia.

Otra conclusión más: del mismo modo que la licencia es siempre naturaleza, el principado es siempre artificio. Ya acceda el príncipe al trono elegido por los grandes o por el pueblo, accede elegido y para gobernar: ya no gobierna ninguna de las dos fuerzas sociales naturales, como tampoco el acuerdo entre ellas.

Con todo, existe la posibilidad de imprimir naturaleza en el artificio: cuando son los grandes quienes eligen – a uno de los suyos – príncipe y pueden, así, «sfogare il loro appetito» (N. Machiavelli, *Il Principe*, ed. cit., pág. 64: cap. IX). Como se muestra en el cap. IX (cfr. págs. 62 y ss.), sería una suerte de principado oligárquico: los *grandi* se habrían socializado a costa de perder el poder político; «opprimevano», pero por persona interpuesta, es decir, como personas interpuestas: porque su príncipe les autoriza a «opprimere» (el pueblo, en cambio, nunca puede naturalizarlo: es siempre a costa de la república como es monárquico).

antagónicos, al que la libertad política debe su existencia, y con una vehemencia que nada la haría presagiar. En efecto, casi al inicio de su magno libro Maquiavelo, al analizar los problemas que supondría para la conservación de un *stato* mixto la incorporación de otro previamente republicano da tres soluciones posibles, pero al final sólo hay uno seguro: su destrucción. ¿Por qué? ¿Qué exige terapia tan radical?

La razón es contundente: si el señor no destruye la república, o sea el régimen de la libertad, la libertad destruirá al nuevo señor. A ese abismo le ha conducido la nueva conquista: y si quiere salvarlo será a costa de gran parte de los beneficios aportables por la misma. ¿Pero por qué, cabe preguntar de nuevo? Porque la libertad y sus – antiguas – instituciones jamás se olvidan, dice Maquiavelo.

Esto significa, en primer lugar, que el verdadero *locus* antitético del régimen de la libertad, de la república, más que todo régimen absolutista, es el más absolutista de todos, el régimen del despotismo: Persia, Turquía. La prueba es tanto lo común que tienen, a saber, que no les afecta el paso del tiempo, como la diferencia que causa lo común, a saber: que, en el segundo caso, están completamente excluidos del reino de la política por la nuda violencia que sobre ellos ejerce el tirano; nada de cuanto acaece en dicho reino les incumbe, salvo la obediencia, el único y negativo punto por el que su existencia social se refuerza con su inexistencia política⁶⁰. En el primer caso, por el contrario, la libertad, al emerger desde una nada política previa, es decir, al introducirse como novedad en el ámbito político, crea un nuevo tipo humano, más rico y diverso del anterior, esqueléticamente ambicioso. Con la libertad gobernando la política, el individuo libre es el fruto que nace cuando la cultura se hace naturaleza, o si se quiere: el individuo libre es la política hecha antropología (ese tipo humano, nótese, en realidad es una riqueza que frena a su oponente, pues no lo compra aquello por lo que aquél se vendía – es decir, él mismo antes de ser libre –, o sea: «né per lunghezza di tempo né per benefizi» del nuevo señor)⁶¹. En consecuencia, ante un tal individuo, que no olvida la libertad por lejos que ésta se halle, que sigue institucionalizada en él como moral cuando las instituciones políticas en las que se concretaba han sido destruidas, el paso del tiempo sólo puede ser vano. No cumple con su misión amnésica, y por tanto no puede dar inicio a

⁶⁰ Aunque Maquiavelo no es Montesquieu (cfr. *De l'esprit des lois*, VIII, 10), sí sabía sin embargo que un pueblo reducido a esa obediencia por la violencia ni era pueblo ni obedecería a ninguna autoridad; la violencia no sólo desgarró la urdimbre de la sociedad separando al tirano de sus súbditos, sino que también separa los hilos que anteriormente la componían entre sí.

⁶¹ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., p. 31: cap. V. Kant, por su parte, casi repetirá esas palabras para fundamentar otra idea, pero que también tendrá que ver con la libertad (moral en su caso): «no se *olvida*», dice del entusiasmo moral despertado en la opinión pública por la Revolución Francesa, sentimiento que es el mejor augur del acercamiento al mundo sensible de la constitución de la paz, la republicana (cfr. I. Kant, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, en Id., *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1981, pág. 108).

una nueva costumbre; o lo que es igual: incumple su condición de factor legitimador. Se ha vuelto un objeto exterior, ajeno a la política, a la que no puede cambiar. Vale decir: la nueva política del príncipe conquistador es vista como nuda violencia y no como poder, como fuerza, por los conquistados: como enemiga. No podrá conservarse con ellos, por lo que tendrá que conservarse a costa de ellos.

Esto significa también que principado – incluido el hereditario – y república también divergen notablemente en lo que convergen. El orden político se mantenía en ambos casos mediante la intervención activa de los ciudadanos, traducida en una costumbre que legitimaba el poder. Pero mientras allí la actividad provenía del reino social, en el que veían satisfechos ciertos intereses, y les costaba su deserción de la política (lo que en parte les asimilaba a los súbditos del déspota); es decir, mientras allí era la costumbre de la obediencia querida lo que contribuía a la conservación de dicho orden, y esa costumbre había tenido un inicio en el tiempo y cabía préversele un final, aquí la actividad provenía de la participación en las mismas instituciones políticas, en que al obedecer era a ellos mismos a quienes obedecían, y esa costumbre, la libertad, tenía como la otra, sí, un origen temporal: pero siendo indestructible ha renunciado a otro destino que el de ser siempre ella misma. La costumbre republicana es la libertad, ya pura biología social.

Así pues, y como conclusión a nuestra pregunta inicial, la omnipotencia de la *virtù* frente a la fortuna, al punto de erradicarla por completo del reino de la política, no le basta para enseñorearse de éste. La *virtù* republicana de la libertad representa su contrapunto en el reino humano, de manera análoga a como la naturaleza lo representaba en el reino natural. Constituyen sus dos límites, pero mientras el último marca el reino en el que la voluntad humana no puede entrar – o no podía en el siglo XVI: la tecnología actual ha desdibujado casi de modo absoluto las fronteras entre ellos –, revelándose por ello infranqueable, el primero, a través de la república, que supone sacar la *virtù* de su sede heroica en el reino humano, y su generalización por el conjunto de los miembros de la sociedad, prepara ya el camino por donde la consecuencia política del absolutismo, inmanente a la existencia de un príncipe, inicie su andadura hacia la democracia.

La diferencia en el carácter de la actividad, entre costumbre y libertad, no es sólo una diferencia de grado, ni siquiera en política: es una diferencia también de vida, y como la vida se hace en común, una diferencia política sustancial. La libertad permite a la sociedad vivir públicamente sus intereses, y a los individuos reclamar más espacio para su ambición – más activa y legitimada ahora que en el caso anterior – porque se le reclama desde sus méritos. Y les permite a ambos forjar una memoria autóctona que se renueva cada día, que es como un eterno presente, tanto más indestructible por cuanto su creación borró el tiempo, el anterior a ella y el que no es ella.

He ahí, por tanto, la respuesta a la pregunta inicial. El hombre no es naturalmente un ser libre, porque no vive naturalmente en una república – y

la libertad moral del libre arbitrio aquí no cuenta. Pero sí se convierte en un ser naturalmente libre en cuanto conoce la libertad, y ésta pasa tan dentro de su ser como para convertirse en espíritu: una moral insobornable por el interés o la ambición. Por ello, mientras éstos se compran y se venden – pura cuestión de tiempo –, aquélla permanece en su ser: el espíritu, pues, sólo se conquista destruyéndolo, porque es indestructible: es el cuerpo – vale decir, el egoísmo –, destructible, al que sí se puede conquistar conservándolo.

Vico e la «temperatura»:
sull'idea di Stato misto nel *Diritto Universale*¹

di Riccardo Caporali

A scholar of Vico for years, the author analyses an issue which has not been very much dealt with in secondary Vichian literature: the issue of forms of Government in Universal Right. His thesis is that, although Vico cannot be considered as a theorist of "mixed" State, in Universal Right he elaborates a complex version of the "temperature" (the "mixtura") which is functional to the general ethical-metaphysical system of the work, a system whose aim is that of proving the founding superiority of virtue upon strength, reason upon violence. Such system will then be replaced by a more purely anthropological point of view, in the various versions of Scienza Nuova.

Keywords: *Vico, Political Philosophy, History, Mixed State, Reason, Strength, Conflict.*

«Atque adeo in omni regimine, qui summus unus et, quia summus, unus. Summum enim multiplicari, uti et unum, non potest»²: se si astraggono dichiarazioni come questa dal contesto nel quale sono collocate, scivolando lungo la china di una storia delle idee che proceda per catalogazioni troppo rettilinee e semplificate, qualsiasi discorso sullo Stato «misto» in Vico potrebbe finire così, prima ancora di cominciare. Vico, infatti, *non è*, in senso stretto, un teorico dello Stato misto. Non lo è mai: non nella *Scienza Nuova*, e nemmeno qui, in quel *Diritto Universale* che di qualche anno precede la grande stagione delle tre diverse edizioni del capolavoro. Se tuttavia qui non ci si arresta, proprio nel *Diritto Universale* sarà possibile rintracciare, sotto la linearità delle definizioni, una declinazione etico-politica affatto particolare della *mixtura* e del *temperamentum*: una versione sicuramente secondaria nel quadro della filosofia vichiana, perché in realtà *non ripetuta*, e anzi poi esplicitamente ritrattata; eppure (e proprio per

¹ Torno qui, con qualche variante e poche, essenziali indicazioni bibliografiche, su alcune riflessioni sviluppate nel mio *Heroes gentium. Sapienza e politica e in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992. Il tema delle «forme di governo» appare del resto singolarmente trascurato, ora come allora, nella pur sterminata letteratura vichiana secondaria.

² G.B. Vico, *De uno universi iuris principio, et fine uno* (d'ora in poi *Du*), in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 197 (trad. C. Sarchi). Anche per le altre parti del *Diritto universale* mi rifaccio a questa edizione: *De constantia iurisprudentis* (DC, trad. S. Barbera), *Sinopsi, Notae e Dissertationes* (trad. L. Fiorentini). Del *Du* è ora disponibile una raffinata ristampa anastatica (Napoli, Liguori, 2007) a cura di F. Lomonaco, che si segnala anche per le osservazioni del curatore su storia e struttura del testo.

questo) di un qualche significato, sia nella ricostruzione delle dinamiche interne al pensiero di Vico, sia nella complessa topografia della transizione al pensiero politico moderno.

«Non rispose falso Brenno ai romani: – che la prima legge che nacque al mondo fu della violenza, – ma lasciò il più importante: – che sia dettata da natura migliore». Liberamente suggerita da un passo della *Vita di Camillo*³, in Plutarco, è questa una sentenza che meglio condensa, in poche battute, l'impianto e l'obbiettivo dell'intero *Diritto universale*⁴. Solo un «barbarus», solo un «incivilis» come il «dux Gallorum» può pensare di risolvere nella mera forza l'ordine della legge, la potenza della ragione, l'equilibrio della virtù. E tuttavia quella forza, quella «violentia», non si può semplicemente esorcizzare, né banalmente ignorare, «inter mortales». Definitivamente abbandonato l'approccio "ermetico" (la prospettiva di una originaria, recondita sapienza al principio della storia e della politica: una prospettiva frequentata nella prima fase della ricerca vichiana, fino al 1710, tra le *Orationes* e il *De antiquissima*), col *Diritto universale* il tema della violenza prorompe nelle forme del "primitivo", accolto all'interno di un grandioso progetto metafisico, che presenta se stesso come «sistema di diritto naturale» coerente con i principi della religione cattolica, in risposta alla grande speculazione filosofico-giuridica dell'Europa riformata. Identificato il *ferino* col momento della caduta dell'uomo dall'integrità della sua natura originaria, in conseguenza del peccato d'Adamo, un'immane ontologia storica dello *ius* riporta lentamente l'umanità verso la riconquista della propria essenza divina-razionale. Lo Stato, *l'auctoritas civilis*, si configura in questo contesto come l'esperienza decisiva, in quanto sfera più ampia di *iustitia*: in quanto più estesa articolazione ordinata di *dominium*, *libertas* e *tutela*, i diritti naturali primari, diretta emanazione di quel *nosse, velle* e *posse* che Vico presenta quale patrimonio peculiare di una natura umana agostinianamente ricalcata a immagine e somiglianza di Dio. Nell'equilibrio degli *iura naturalia* si condensa il massimo di *virtus* di ogni *respublica*.

³ Cfr. XVII, 2-5: «Alla domanda dei Romani su quale torto avessero sofferto ad opera dei Chiusini per assalirne la città, il re dei Galli, Brenno, scoppiò a ridere e disse: "L'oltraggio dei Chiusini verso di noi è che, potendo coltivare poca terra e un piccolo paese, pretendono di occuparne molta senza dividerla con noi, che siamo forestieri e numerosi e indigenti. Lo stesso oltraggio, dunque, fatto anche a voi, o Romani, dagli Albani, dai Fidenati, dagli Ardeati, ed ora dai Veienti, dai Capenati e da molti dei Falisci e dei Volsci. Contro costoro voi scendete in campo se si rifiutano di condividere con voi i loro beni, li rendete schiavi, saccheggiate e abbattete le loro città, senza compiere con ciò nulla di strano e di iniquo, bensì seguendo la più antica delle leggi: quella che concede al più forte i beni del più debole, a partire dalla divinità giù giù fino alle bestie. Anche in queste ultime è instillata dalla natura l'aspirazione del più forte ad aver più cose di chi è inferiore» (Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*, a cura di C. Carena, M. Manfredini e L. Piccinelli, Milano, Mondadori, 1983, pp. 133-135).

⁴ *Sinopsi*, p. 7; e non è forse un caso che Vico senta il bisogno di riproporla sia nel *Du* (il *liber unus* del *Diritto universale*), sia nel *Dc* (il *liber alter*), sia nelle *Notae* al medesimo *Dc*: ivi, pp. 108, 546, 779.

Ciascuna delle tre forme classiche dello Stato – la *optimatum respublica*, la *regia*, la *popularis* – scaturisce da questa unica origine di diritto e virtù, e condivide con le altre alcune caratteristiche essenziali, sicché «una qualsiasi forma del politico governo non va giammai scompagnata dagli attributi delle altre due»⁵. Tutte, in primo luogo, tengono saldo e compatto il *summus unus* (la sovranità, la suprema *potestas*), che non tollera divisione, non sopporta «moltiplicazione», pena la sua stessa possibilità di funzione e persistenza: «In ciascuna di esse è sempre unica la sovrana podestà; ciò ritrovasi, di nome e di fatto, nella pura forma monarchica, la quale in ciò sembra vieppiù accostarsi alla natura ed alla verità; ed a ciò appunto si riferisce quel motto di Tacito, detto però con altra intenzione: “che la repubblica è un sol corpo, e che la dee reggere un animo solo”. Quell’unità rinviensi eziandio ogni qual volta vedonsi più persone convenire in un comune partito, unitamente deliberando o come ordine, in uno stato di ottimati, o come riunione di tutto il popolo o della maggior parte di esso, in un popolare governo»⁶. Tale unità si esprime essenzialmente nel potere (*potestas*) della *iurisditio*, nella *mens iuris*: nell’autorità istitutiva, autonoma e potenziale, della legge, che si manifesta e si pratica poi effettivamente attraverso la *iurisdictio*, la *manus iuris*, l’esplicitazione determinata della pubblica volontà: un binomio, questo, consapevolmente inusuale, che sostituisce il ricorso tradizionale alla sola *iurisdictio*, con l’obiettivo di far assumere una fortissima investitura giuridico-razionale-morale alla lezione hobbesiana (ma Vico, esplicitamente, si richiama solo a Tacito) della indivisibilità della sovranità⁷. A nessuna forma di Stato potrà poi mancare una qualche sfera di «*libertas civilis*», che garantisca un’equa distribuzione dei «*praemia*» e delle «*poenae*» e apra pari opportunità di accesso a «*onera*» ed «*honores*» alla cerchia del *rex*, o ai componenti dell’*ordo* ottimatizio, o all’insieme del popolo⁸. Sia la *respublica optimatum* sia la *libera* sia la *regia*, infine, devono necessariamente disporre di *tutela*, della titolarità e dell’esercizio di una forza, componente irrinunciabile dell’*auctoritas*, posta a salvaguardia del *dominium eminens* e della *libertas civilis*. Pur sorgendo sul comune fondamento di queste stesse *virtutes*, ogni forma pura (*mera*) della *respublica* risponde tuttavia a una propria, peculiare identità, costruita su uno solo dei tre elementi originari come quello veramente decisivo; sul prevalere, di volta in volta, nel luogo in cui si forma la *iurisditio*, delle sue stesse istanze ora del *dominium* ora della *libertas* ora della *tutela* come del cardine *tipico* (che decide il *tipo*) dello Stato, e che diviene così il fondamento, il punto di riferimento essenziale anche per il ruolo e le

⁵ Du, p. 197.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, pp. 137, 173, 183. Sull’uso tradizionale del concetto di *iurisdictio* nella storia del pensiero politico cfr. C. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno* (1940), Venezia, Neri Pozza, 1956; P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969.

⁸ Du, p. 199.

funzioni degli altri due. Questo saldo ancoraggio delle forme di governo alle «primalità» metafisico-giuridiche del *nosse velle posse* e del *dominium libertas tutela*, è un elemento portante della complicata architettura del *Diritto Universale*: si può anche relegarlo nei ripostigli di un «edificio tanto ingegnoso quanto artificioso»⁹, ma si deve comunque tentare di coglierlo a partire dalla sua irriducibile (e mai più riproposta) specificità.

Fulcro della *respublica optimatum* è la *tutela*. Sorta dalla «virtù di pochi», dall'unione dei padri «per difendersi dalla plebe», tale prima forma di *auctoritas civilis* si fonda sul massimo di sperequazione tra le ragioni dei *fortes* e le tensioni degli *infirmi*, sulle due «comunità» di chi sa *imperare* e di chi può solo *parere*: «Il governo aristocratico, o di ottimati, si fonda sovra la conservazione, sovra la tutela dell'ordine dei patrizi che lo ha costituito, ed è massima essenziale di sua politica, che ai soli patrizi sieno attribuiti gli auspici, i poteri, la gentilità, i connubi, i magistrati, i comandi, ed i sacerdozi»¹⁰. Titolare della *iurisditio* il Senato (ed espressa la *manus iuris* con gli *edicta* o per mezzo di re ottimatizi)¹¹, la *conservatio* si presenta come la fondamentale *ratio imperandi* dei padri: conservazione dei *mores*, delle costumanze, poste «a fondamento della loro politica esistenza» (*super quibus suum fundarunt imperium*) e dalle quali nacquero poi, come da *exempla*, le prime leggi positive¹²; conservazione all'*ordo* patrizio del diritto «in latenti», *incertum occultissimum* ed *arcanum* e della rigidità formale di una *iustitia* che – inchiodata nel corpo della parola, nella parola come parte organica e unilaterale del corpo – «si agguaglia al fatto pel solo effetto di una conformità verbale, ma se ne discosta in quanto al vero sentimento»¹³; conservazione, infine, come fiera avversione ad ogni novità, ad ogni mutamento che possa, anche da lontano, preparare lo scardinamento della struttura essenziale dello Stato: *minutae e crebrae*, le repubbliche ottimatzie «sua cuique satis placebant» – è una citazione da Sallustio – evitando accuratamente di estendere i propri domini, di accrescere quella ricchezza che avrebbe potuto corrompere la *virtus* dei padri o rendere troppo potenti i plebei-clienti¹⁴.

Sulla natura determinante del *dominium* si forgia il *regnum*: «Il carattere del regno, della monarchia, è la signoria di uno solo, in cui sta riposto il

⁹ Così N. Bobbio, *Vico e la teoria delle forme di governo*, in “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, VIII, 1978, pp. 5-27 (: p. 7); che resta, comunque, uno dei pochi e utili affondi sul tema.

¹⁰ *Du*, p. 167; e cfr. anche ivi, p. 169, nonché *Sinopsi*, pp. 14 e 16.

¹¹ Ivi, pp. 173 e 181-185.

¹² Ivi, pp. 171 e 173. Vico si richiama a Dionisio, *Ant. rom.*, X.

¹³ *Du*, p. 302; e cfr. ivi, p. 233, *Sinopsi*, p. 14, *Dc*, p. 609.

¹⁴ *Du*, p. 181; *Dc*, p. 611; *Dissertationes*, VI, p. 869. Il passo di Sallustio è in *Cat.*, 2, ed è riferito ai primi, «innocenti» *reges* della terra: «Igitur initio reges – nam in terris nomen imperi id primum fuit – divorsi, pars ingenium, alii corpus exercebant; etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabantur, sua cuique placebant»; passo più volte chiosato da Agostino in quel *De civitate Dei* che è tra i testi più frequentati da Vico.

sovrano e liberissimo arbitrio di tutte le cose»¹⁵. La *iurisditio* è l'attributo qualificante della persona reale: dotato di *infinita potentia*, il *monarcha* rende ragione del suo operato solo a Dio, sicché anche la *respublica regia* poggia sulle costumanze, priva com'è di leggi che non siano le divine-tradizionali¹⁶; il suo cenno basta a governare i popoli; ogni diritto sta riposto nello scrigno del suo petto¹⁷ e – Vico parafrasa nel senso assolutistico della glossa medievale la celeberrima sentenza ulpiana – tutto ciò che gli piace fare, «cioè quanto ha in animo di stabilire come legge, ha valore di legge»¹⁸; la *celeritas* delle sue decisioni, infine, lo mette meglio all'altezza delle imprese militari, ciò che rende l'estensione del dominio una tendenza connaturale alla *respublica regia*¹⁹. La *ratio* stessa di questa forma di Stato – la necessità di far tornare i conti del diritto mettendoli nelle mani di uno solo²⁰ – richiede però da parte del monarca l'esercizio dell'«equità naturale», un'amministrazione caratterizzata, almeno negli affari privati, per *pubblicità* e *flessibilità*, capace cioè di rendere veramente «a ciascuno il suo», superando il rigore vuoto delle formule per puntare all'effettiva sostanza delle controversie²¹.

La *libertas*, l'accesso di tutti a cariche e onori, senza esclusione di rango (ma proporzionalmente al «censo») s'impone come la caratteristica essenziale del puro Stato popolare: «Sono condizioni del popolare governo la parità dei suffragi, la libera espressione delle sentenze, e l'ugual accesso di ognuno a tutti gli onori, senza esclusione dei supremi, in ragione del censo, ossia del patrimonio»²². Corollario della *libertas* – e condizione della sua

¹⁵ *Du*, p. 166.

¹⁶ *Dc*, p. 631; *Du*, p. 175.

¹⁷ *Ivi*, pp. 183 e 233.

¹⁸ *Dc*, p. 631. Compare qui – sia detto appena di passaggio – anche quel che sembrerebbe proprio un singolare riecheggiamento di un passo del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza (ancorché scevro della fortissima accentuazione polemica spinoziana): «Et sic respublicae mere monarchicae sunt constitutae, quae unius utilitatem, salutem et gloriam spectant; in cuius unius vita utilitas, salus, gloria gentis a monarcha rectae continentur». E cfr. *Tractatus theologico-politicus*: «Verum enimvero si regiminis monarchici summum sit arcanum, ejusque omnino intersit homines deceptos habere, et metum, quo retineri debent, specioso religionis nomine adumbrare, ut pro servitio tanquam pro salute pugnent, et ne turpe, sed maximum decus esse putent in unius hominis jactationem sanguinem animamque impendere [...]: Praefatio [§7] (edizione a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 8).

¹⁹ *Du*, pp. 177ss.

²⁰ *Ivi*, p. 171. V'è anche qui un'eco tacitiana: «ut non aliter ratio constet quam si uni reddatur»: *Ann.*, I, 6.

²¹ *Du*, p. 301.

²² *Ivi*, p. 167. Vico fonda questa ipotesi del «censo» su un'errata interpretazione di *demos*, arbitrariamente attribuita a un passo della traduzione della *Politica* di Aristotele ad opera di B. Segni, *Trattato dei governi di Aristotele, tradotto di greco in lingua volgar fiorentina*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1549, p. 187: cfr. F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978/2, pp. 273-274, e S. Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, Guida, 1971, pp. 37-38n. Non si tratta, tuttavia, di un travisamento del tutto casuale e occasionale: tanta parte della democrazia vichiana si descrive sempre per caratteri «borghesi-mercantili».

effettiva praticabilità – è il dominio razionale della legge, che garantisce la comune uguaglianza, sottomettendo tutti allo stesso modo e senza eccezioni: «Finalmente, dove tutti sono ugualmente alle leggi sottoposti, ivi a nessuno è lecito di sorpassare la comune uguaglianza»²³. La *iurisditio* appartiene al popolo riunito nei comizi, e tutte le faccende sono trattate in modo «aperto e generoso». Lo Stato si regge pertanto, in questo caso, non sulle costumanze ma sulle leggi positive, tante e particolari, adeguate alla molteplicità dei problemi e al loro oggetto specifico, secondo i dettami della *multitudo*, che «solo conosce l'equità naturale, di cui è pregio particolare il considerare il proprio merito di ogni singola causa»²⁴. Nella vivacità e nella varietà tipiche del governo dei molti è anche implicita una naturale tendenza ai conflitti esterni e all'estensione del dominio²⁵.

Ora, proprio questo “monocentrismo” del loro equilibrio, questo loro edificarsi su uno solo dei tre diritti naturali come su quello veramente dominante, espone le *formae merae* dell'*auctoritas civilis* a una consunzione e a una crisi pressoché inevitabili. Il vizio, in esse, si afferma dal seno stesso della virtù formalizzata, dalla progressiva unilateralizzazione di quel medesimo principio che più intimamente le costituisce; fino alla caduta nel vuoto, fino all'agire cieco – del dominio o della tutela senza libertà, della libertà senza dominio e tutela – che spinge l'*auctoritas* all'implosione, al suo definitivo sgretolamento: a quell'annientamento della *publica iustitia* che assolutizza il *privatum*, trasformandolo nel capriccio incontrollato del desiderio, nell'arbitrio stemperato del privilegio. Lo squilibrio si afferma come *excesso*, come scardinamento di ogni *moderatio*. Gli ottimati «degenerano», imponendo ai propri *clientes* una «tutela» macchiata di *libido*, *avaritia*, *crudelitas*, che li spinge a trascurare le ragioni del loro comune dominio e li trasforma in tanti *minuti domini* e *tyranni*, incanagliati nell'ozio e sprezzanti le antiche religioni e gli obblighi di protezione²⁶. L'eccesso di *dominium* spinge il *monarcha* a misconoscere – contro la natura stessa del suo regno – i dettami dello *ius naturale* e a diventare a sua volta *dominus*, cui il popolo, anche se da lungo tempo assuefatto all'obbedienza, finisce per ribellarsi²⁷. La *respublica libera*, turbolentissima e sempre poco durevole perché costruita sulle sabbie mobili della volubilità popolare, degenera nel debordare della *libertas*: l'invidia e l'*ambitio* dei capifazione riescono a cacciare gli uomini migliori e ad affidare gli onori più insigni a «immeritissimi cives», fino all'azzeramento della forza legale, fino al completo tracollo della pubblica autorità²⁸.

Vico non definisce con precisione un ciclo, un ordine necessario nella successione delle *formae merae*, attraverso la dinamica che le corrode dalla

²³ *Du*, p. 171.

²⁴ *Ivi*, pp. 175, 183, 233, 290 e 295.

²⁵ *Ivi*, pp. 177ss.

²⁶ *Ivi*, p. 171; *Dc*, pp. 629-631, 656.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Du*, pp. 173-175, 203.

virtù al vizio, dalla potenza alla crisi. Ferma restando la priorità storica dello Stato ottimizio (sorto dall'unione dei *patres* delle prime famiglie per far fronte alle rivolte dei *clientes*), talora prevalgono le istanze della razionalità insite nella democrazia come dominio della legge, ciò che collocherebbe questa forma alla fine del processo, a compimento del «vero» della natura dell'uomo; talaltra quelle della monarchia, che si presenta per ultima, a realizzare un più fermo equilibrio tra stabilità e razionalità, tra solida potenza del dominio del singolo e universalizzazione dell'equità naturale; altrove, ancora, Vico teorizza l'indifferenza delle possibilità di successione del governo dei pochi, non senza introdurre variabili ulteriormente moltiplicatrici dei tipi di Stato, quali le considerazioni naturalistiche, d'impianto bodiniano, sul carattere di ciascun popolo in relazione alle condizioni ambientali²⁹. In definitiva, non c'è "dialettica" nel movimento delle *formae*: nella crisi di un ordine politico non s'iscrivono i termini necessari del suo superamento. E del resto, infinite risultano le possibilità della *virtus*, unica titolare della grandezza della *respublica*. Un *recursus* spontaneo ai *principia* si determina «dove parecchie libere repubbliche risolvono di formare un sol corpo colla congiunzione delle loro forze (e la stessa cosa avverrebbe trattandosi della unione di alcuni principi sovrani)»; in tal caso si ripropongono le istanze della tutela e della uguaglianza tipiche della *respublica optimatum*, nata originariamente da un'analogia alleanza tra i padri: «le alleanze qui da noi considerate sono alleanze uguali, quali intervengono fra podestà ugualmente sovrane»³⁰. Più spesso è la *virtus* dell'uomo che risana il corpo politico. La crisi dello Stato ottimizio, per esempio, si conclude o con una revoca «ad pristina instituta» – una sorta di machiavelliana «riduzione verso il principio» – da parte di «uomini gravissimi e meritevoli», che con l'introduzione di leggi severissime restaurano i patrizi nella virtù dell'*ordo* originario (così Licurgo, Zaleuco e Caronda, che «resero stabili le repubbliche di ottimati») ³¹; o per mezzo di un principe *sapiens* e *fortis*, che fa prevalere la propria autorità con l'appoggio della *multitudo*³²; o, infine, attraverso l'azione prudente e lungimirante di un saggio che, come Teseo ad Atene, sottomettendo il popolo e il Senato all'*imperium* delle stesse leggi, fonda l'ordine della *libertas*³³.

Tutti questi itinerari, per altro, ripropongono la restaurazione o la creazione *ex novo* delle *formae merae*; ripropongono cioè l'ordine politico più facilmente attaccabile dal vizio, più aperto alla rottura del suo equilibrio costitutivo, perché più debole nel suo centro, nel cuore della sua identità. Ma

²⁹ *Ibidem*. G. Galasso parla in proposito di uno «schema di stampo trattatistico-aristotelico», nel quale «non solo non cessa, ma viene esaltata l'opzione platonica di Vico»: *Il Vico di Giarrizzo e un itinerario alternativo*, in "Bollettino del Centro di Studi Vichiani", XII-XIII, 1982-1983, pp. 199-235.

³⁰ *Ivi*, pp. 206-208.

³¹ *Ivi*, p. 205.

³² *Ibidem*; *Dc*, p. 629.

³³ *Sinopsi*, p. 9; *Du*, p. 215; *Dc*, p. 629.

c'è anche un'altra strada: «Dalle tre pure forme dei politici governi da noi considerate, derivarono di poi altre forme di temperati governi (*respublicae temperatae*), i quali, puri di loro natura, divennero misti in conseguenza di patti e convenzioni (*quae natura merae sunt, pacto mixtae*)»³⁴. È un passaggio strategico del *Diritto Universale*, un passaggio solitamente annebbiato dal presupposto ermeneutico di una contiguità con la *Scienza Nuova* in realtà inesistente³⁵. Ragione della «temperatura» è «l'indebolimento intrinseco di una civile podestà costretta a rivolgersi spontaneamente alle altrui forze, o nell'interno del proprio stato o al di fuori, a fine di assicurarsi dalle altrui violenze»³⁶. Lo Stato nasce dalla virtù dell'equilibrio, dal raccogliersi in ordine di *dominium, libertas e tutela*. L'univocità, la singolarità dell'*ordo* delle *formae merae* le pone nella prospettiva dell'inevitabilità della decadenza, della lenta ma inesorabile combustione della loro originaria *virtus* fondativa. Le possibilità di *restauratio* prolungano, ma non evitano questo percorso di allontanamento e di caduta. La *respublica mixta* è un'alternativa forte alla sorte tragica delle *formae merae*. Essa, certo, non tocca l'essere *unus* dell'*auctoritas civilis*, non ne spezza l'unità, il suo principio determinante: lo Stato «temperato» resta ottimizio, monarchico o popolare, segnato in ciò dalla titolarità indivisibile della *iurisditio*. E tuttavia la «temperatura» realizza, nell'unità di un rapporto peculiare, quell'*ordo mixtus* che rende plurima e sinergica l'alimentazione della *virtus*: «Tale sarebbe un governo di ottimati, ove il senato, a simiglianza di quello istituito da Romolo, fosse composto dei più sapienti fra i patrizi; tali sarebbero le popolari repubbliche guidate dall'autorità di un sapiente senato, e tali le monarchie, quando il principe ricorresse al consiglio degli uomini savi e virtuosi»³⁷. Nessuna «incertezza di definizioni vaghe»³⁸ attraversa il *temperamentum*. La *mixtura* tempera la *ratio* dello Stato con le forme pratiche del *governo*.

Le risonanze bodiniane sono qui tanto evidenti quanto infide: sul piano logico-concettuale Vico pare tener ferma la distinzione tra Stato e governo elaborata da Bodin e poi da lui stesso in qualche modo riformulata nella *Scienza Nuova*³⁹; anche sul piano lessicale forti appaiono le consonanze: se

³⁴ *Du*, p. 123.

³⁵ Cfr. A.C. 't Hart, *La teoria vichiana sulla successione delle forme di stato e le sue implicazioni politiche*, "Bolletino del Centro di Studi Vichiani", XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 153-162; N. Bobbio avverte invece la differenza ma la lascia in ombra, insistendo prevalentemente sulla *Scienza Nuova*: *op. cit.*, pp. 10-11.

³⁶ *Du*, p. 212. G. Giarrizzo ha indicato, per questo passo, una radice nel commento a Grozio del Gronovio: *La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 97-98.

³⁷ *Du*, p. 200.

³⁸ M. Candela, *Diritto e umanità in G.B. Vico*, Empoli, I.T.C. "Fermi", 1968, p. 105.

³⁹ Cfr. Bodin, *Les Six Livres de la République*, II, 2 (trad. it. a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, vol. I, 1964, pp. 567ss); G.B. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, pp. 908-910 (: 908): «Ma, per non tralasciare punto di dubbio d'intorno d'intorno a tal naturale successione di Stati politici o sien civili, secondo questa ritruoverassi le repubbliche

nel *Diritto Universale* si parla di «*respublica mixta*» e «*temperata*», nella versione latina dei *Six livres* ricorrono i termini «*temperatum*» e «*temperatio*» (a definire sia lo Stato misto polibiano, sia la giustizia «armonica»), che diventano «temperamento», «mischianza» e «mistione» nella traduzione italiana di Lorenzo Conti, la stessa che l'autore della *Scienza Nuova* mostrerà di conoscere e utilizzare⁴⁰. La lezione di cui Bodin si serve per negare la praticabilità logico-storica dello Stato misto viene però trasfigurata e piegata da Vico ai presupposti giuridico-metafisici del *Diritto Universale*, in funzione di quella sua decisiva e obbligatoria cornice filosofica che insegna la *virtus* della *medietas* e della *moderatio* come fondativa dell'*auctoritas* (di ogni *auctoritas*) e della sua forza. Il temperamento dell'univocità del *dominium*, della *libertas* e della *tutela* cambia la natura dell'equilibrio, pluralizza le fonti attive della «virtù», moltiplicandone l'energia vitale; non la libera, ovviamente, dall'incertezza della crisi, ma la salva dalla inevitabilità di un destino entropico. La forma mista è allora *virtualmente* (e quindi *effettivamente*) diversa dalla *respublica* pura. E non a caso è soprattutto qui che il «verum» vichiano incrocia sistematicamente il suo «certum»: quella storia di Roma, i cui modelli interpretativi più pregnanti rappresentano, agli occhi di Vico, una sfida potente e minacciosa alla sua teoria della superiorità fondativa della virtù sulla forza, della metafisica e della morale sulla politica.

Verso la fine del *De constantia iurisprudētis*, tirando le fila delle sue considerazioni sulla storia romana, Vico critica Machiavelli, Polibio e Plutarco per non aver essi compreso le vere cause della grandezza di Roma (*in romanae caussas magnitudinis*). Nelle sue «lezioni liviane», il segretario fiorentino ha riferito tale grandezza «ad quaedam sparsa instituta romanorum, tam paganica quam militaria», senza riuscire, tuttavia, ad afferrare il «genus», la vera essenza, da cui quegli stessi, diversi istituti prendono anima. Polibio, per parte sua, si mostra «*aequus rerum aestimator*», ma descrive più gli effetti che le cause della «virtù dei Romani»; mentre Plutarco, ben più ingiustamente, pretende di spiegare la storia di Roma con la mera «fortuna», dimenticando, tra l'altro, quanto essa risulti sempre effimera, e quanto ben raramente si mostri disposta ad aiutare gli stolti⁴¹. Si tratta, va da sé, di giudizi molto approssimativi e limitativi, come accade spesso nelle incursioni «storiografiche» vichiane. Tanto più quando, a una ricognizione anche solo sommaria, appaiono subito evidenti i numerosi debiti di Vico, nella sua ricostruzione della storia di Roma, da questi ideali interlocutori, specie dai primi due. A partire proprio dall'idea

mescolarsi naturalmente, non già di forme (che sarebbero mostri), ma di forme seconde mescolate coi governi delle primiere; il qual mescolamento è fondato sopra quella Dignità: che, cangiandosi gli uomini, ritengono per qualche tempo l'impressione del loro vezzo primiero»: ove il *mescolamento-temperamento* assume un andamento esclusivamente «socio-antropologico», privo di tutta la sostanza etica che lo investiva nel *Diritto Universale*.

⁴⁰ Cfr. R. Caporali, *Heroes gentium*, cit., p. 106n.

⁴¹ *De*, p. 705.

che la potenza e la longevità dello Stato romano debba spiegarsi col carattere *misto* (*temperato, mescolato*) del suo assetto istituzionale; e che questo assetto garanti la *libertas* alla Roma repubblicana non sulla base della sapienza dei suoi fondatori o rifondatori (non per la saggezza di un Teseo, come ad Atene), ma da origini rozze (*ruditas*) e «per multa et varia malorum experimenta», com'è detto in un passo nel quale i richiami sia a Polibio sia a Machiavelli si fanno quasi letterali: basti pensare al *dia de pollon agonon kai pragmaton* («attraverso molte lotte e vicissitudini») di Polibio, o al «a caso ed in più volte secondo gli accidenti» di Machiavelli; nonché alla contrapposizione tra l'azione sapiente di un legislatore (in entrambi l'esempio è quello di Licurgo a Sparta) rispetto alle peripezie della storia romana⁴². Da Machiavelli Vico attinge, soprattutto, il principio che la forza positiva della *temperatura* sia continuamente alimentata dai conflitti intestini della città: la lotta tra i *reges* e i *patres*, alle origini, quando Roma è ancora una *respublica optimatum regno mixta*; e poi i *certamina* tra i patrizi e i plebei, dopo la cacciata dei Tarquini, nella grande stagione della repubblica *libera optimatibus mixta*. Per questo tema, che opera in controtendenza rispetto alla plurisecolare condanna dei conflitti e alla celebrazione dell'*armonia* e della *concordanza*, al di là del segretario fiorentino Vico non ha modelli di riferimento, né lontani, né vicini. Non nel più «machiavelliano» dei suoi concittadini, nell'amico Paolo Mattia Doria, per il quale Roma, tra ideali repubblicani, provvidenzialismi personalistici bossuetiani ed ermetismi tardo-rinascimentali, fondava la grandezza del suo Stato su una struttura naturalistica di stampo polibiano, non aliena da suggestioni lipsiane: «Era la mente della Romana repubblica il suo virtuoso Senato. Questo si volgeva con perfettissimo consiglio a tutti gli ordini della repubblica, e tutti gli ordini ricevevano moto da lui, e somministravano a lui moto, e alimento, e in questa guisa regnava fra Senato, e fra popolo, e fra li diversi ordini del popolo stesso una perfettissima armonia»⁴³. Ma il conflitto non esce dal consueto giudizio di condanna neanche in Gianvincenzo Gravina, che fa la grandezza di Roma nei «moti composti», nei «sentimenti regolati», negli «affetti temperati», contrapponendo la «concordia ordinum» dei momenti di splendore alla forza lacerante e disgregante delle

⁴² Cfr. ivi, p. 631; Polibio, *Hist.*, VI, 11; Machiavelli, *Discorsi*, I, 2.

⁴³ Ragionamenti di Paolo Mattia Doria indirizzati alla Signora D. Aureliana d'Este duchessa di Limatola, ne' quali si dimostra la donna, in quasi che tutte le virtù più grandi, non essere inferiore all'uomo (in Frankfurt, s. d., ma 1716, p. 430); ma cfr. anche La vita di Paolo Mattia Doria distinta in tre parti, aggiuntovi un trattato dell'Educazione del Principe, 1710/2; Id., Manoscritti Napoletani, Galatina, Congedo, vol. III, pp. 69ss. Si veda inoltre Justi Lipsi admiranda, sive, de magnitudine romana libri quattuor, 1599/2, p. 155: «Viros considero dupliciter, et eos qui in magistratu, imperiis, consiliis fuerunt, id est capita reipublicae et parte altera, minora etiam membra, id est populum et eos qui paruerunt». E infine J.B. Bossuet, per il quale «la jalousie perpetuelle du peuple contre le sénat, ou plutôt des plébeiens contre le patriciens» fu la causa intestina della rovina di Roma: Discours sur l'histoire universelle... (1670), p. 472 dell'ed. 1775.

«seditiones» e delle «contentiones»⁴⁴. Specie per la fase repubblicana, in definitiva, le consonanze e le affinità con Machiavelli appaiono evidenti e di assoluto rilievo: i *patres* rigidi difensori dell'*ordo* e la *plebs* posta a custodia ed ampliamento della *libertas*; la carica positiva delle lotte per l'accesso alle magistrature e l'effetto distruttivo insito nei conflitti di «potentia», ispirati non dalla pubblica magnanimità ma dalle avidità private: impossibile non ricordare lo Stato romano *misto* e *perfetto* in virtù della «disunione della Plebe e del Senato», coi «grandi» a comandare e il popolo a guardia della libertà; o la gloria delle lotte per gli «onori», opposta alla rovina dei contrasti sulle «sustanze»; o, ancora, il senso del limite nelle dispute, i «pochi esilii» e il «pochissimo sangue», che volgono gli «umori» e i tumulti «in beneficio della pubblica libertà»⁴⁵. Eppure, come s'è appena visto: «Machiavellus genus romanae reipublicae non assecutus».

Il passaggio attraverso lo Stato misto e la positività della forza e del conflitto ha il sapore, nel *Diritto Universale*, di una estrema sfida di *sensu* al naturalismo di Polibio (alla *physeos ananke*), e a un “costituzionalismo”, come quello machiavelliano, che essendo costruito sul «caso» sottende il primato della politica sul diritto. Ogni forma positiva dell'*auctoritas civilis* resta sempre, nell'architettura teoretica del *Diritto Universale*, un'espressione concreta dell'unica scaturigine giuridica, della *vis veri* metafisica che guida alla comune misura delle utilità. La forma peculiare di Roma, la *respublica mixta*, realizza l'equilibrio più saldo e dinamico (più saldo perché più dinamico) tra gli eterni diritti della *iustitia*, il *dominium*, la *libertas* e la *tutela*. Per spiegare la potenza di Roma, Vico rifiuta allora, al pari di Doria, il «caso» di Machiavelli, e respinge, come Bossuet, la «fortuna» di Plutarco. Ma il suo percorso pretende per sé anche la *vis* e il conflitto. Il contrasto fra *patres* e *plebs* diventa l'*occasio* irripetibile, l'*humus* più ricco per le fermentazioni del «vero» e dell'«equo». La *misura* della *forza*, e in definitiva l'uso di essa *secondo ragione*, apre ai Romani la conquista *legittima* del mondo, conforme ai principi dello *ius gentium*. Fondata tardi, per l'ardire di Romolo, «in mezzo a sì potente regno de' toscani e di un gran numero di minuti altri regni»⁴⁶, Roma è «naturalmente» costretta a combattere solo guerre «giuste», obbligata ai *bella* in difesa dalle aggressioni e dai torti: «I Romani vennero a contatto e a conoscenza delle genti straniere tramite le offese ad essi inferte; gli stranieri dal canto loro impararono a conoscere i Romani tramite le guerre con cui si vendicavano quelle ingiustizie; servitù e schiavitù furono sempre le pene di guerra»⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. *Originum juris civilis libri tres* (1739), ristampa anastatica a cura di Fabrizio Lomonaco, presentazione di Fulvio Tessitore, Napoli, Liguori, 2004, in part. III, 17. Nonché *Della Ragion Poetica*, e l'orazione *Pro romanis legibus*, in Id., *Scritti teorici e critici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, pp. 221-222 e 449ss.

⁴⁵ I riferimenti sono naturalmente a *Discorsi*, in part. I, 4.

⁴⁶ *Sinopsi*, p. 8.

⁴⁷ *Dc*, p. 394; e cfr. anche ivi, p. 672. Il tema riecheggia quello della *Monarchia* di Dante sulla legittimità del dominio romano del mondo: cfr. R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su*

Dopo la cacciata dei re, le tensioni alimentate dal nuovo equilibrio interno continuano a indurre alla cautela e alla moderazione verso l'esterno: i patrizi, in primo luogo, temendo di arricchire la plebe con ulteriori conquiste, si avventurano in nuove imprese militari solo se spinti da un'estrema necessità; anche nella vittoria, inoltre, prevale sempre la *mansuetudo*: ai vinti vengono imposti quei legami di sudditanza che, anticamente e spontaneamente praticati tra i *patres* e i *clientes* di tutti i popoli, da tutti sono ora altrettanto spontaneamente accettati a regolare i rapporti tra le *res publicae*⁴⁸. Nella chiave unificante e trasfigurante di una filosofia metafisico-giuridica della storia, Vico ripercorre così, a partire dalla *temperatura* quale virtuoso assetto interno di Roma, le trattazioni giusnaturalistiche sulla natura delle guerre, le *communes opiniones* sei-settecentesche sulla «giustizia» dei Romani, il tema agostiniano-sallustiano della gloria mundana della città, qui celebrata ben oltre il riconoscimento circoscritto, da parte del vescovo di Ippona, di esempio per eccellenza del potere politico quale «male minore», quali vizio «minus turpis» tra quelli frequentati nella *civitas diaboli*, perché apertamente enfatizzato ed esaltato a momento culminante della virtù civile⁴⁹. Il bilanciamento interno porta Roma a quel rigoroso rispetto dello *ius gentium* che le consente la conquista del mondo: il diritto fa del mondo una grande Roma: «Sotto il nome e l'autorità di una sola gente, la romana, eran venute a riporsi tutte le genti debellate, e perciò troviamo spesso negli storici in ragione della vittoria esser venute le vinte genti a riporsi sotto il nome, e sotto l'imperio dei Romani»; analogo a quello della *plebs* sarà poi il processo di riconquista di uguaglianze e diritti da parte dei popoli sottomessi, fino alla cittadinanza universale di Caracalla e al diritto di Giustiniano⁵⁰. L'eccezione virtuosa di Roma consente l'universalizzazione dello *ius* e poi, in un mondo ormai pacificato, l'avvento della cristianesimo. La riemersione dell'uomo dalla barbarie avviene, alla fine, nella spontanea confluenza di filosofia greca, diritto romano e religione cristiana. Rispetto alle false congetture epicuree sulla sostanza materiale della *ratio* e della *virtus*, nonché alle errate distinzioni aristoteliche tra i fini della metafisica, dell'etica e della politica, la conoscenza del vero Dio («unico, incorporeo, infinito») illumina le più profonde verità della speculazione platonica, e di quei segmenti del pensiero stoico che ad essa risultano meglio confacenti: i principi metafisici dell'«eternità delle idee», dell'«immortalità degli animi», della «divina provvidenza»; i dogmi morali della «unione della mente con Dio» e della «contemplazione del vero eterno», derivanti dalla filosofia come «meditatio mortis», per la quale «raffreniamo per quanto è possibile i

Vico, Napoli, Liguori, 2006, pp. 67ss.

⁴⁸ *Du*, p. 150; *Dc*, p. 701.

⁴⁹ Un ultimo antecedente circa la plurisecolare tradizione sulla «giustizia» dei Romani Vico poteva trovare nel *De Romano Imperio*, del già ricordato Gravina, specie nel *caput* II («De romani imperii natura»), nonché negli *Originum* dello stesso, III, 16 («De iustitia Romanorum»). Per Agostino cfr. ovviamente *De Civitate Dei*, specie il V libro.

⁵⁰ *Dc*, p. 334.

sensi e la cupidigia, per vivere più facilmente in conformità del vero e della ragione»⁵¹. Sepolti nel ferino e nel primitivo, i *semina veri* hanno sapientemente accompagnato e sorvegliato la *vis* della *virtus* (la *violentia legis*, contro la *lex violentiae* di Brenno), fino alla piena riconquista della *civilitas* e della *humanitas*. La «teodicea storica»⁵² del *Diritto universale* si conclude così.

Quella della *Scienza Nuova* sarà tutta un'altra avventura: «Gli dispiacciono i libri del *Diritto universale*, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tener il cammino tutto contrario; onde vi prese errore in alquante materie». È così che Vico, nell'*Aggiunta* del '31 alla sua *Vita scritta da se medesimo*, prende definitivamente congedo dalle impalcature metafisico-giuridiche del lavoro sul diritto⁵³. La *Scienza nuova*, nel frattempo già pubblicata nelle sue prime versioni, è un'altra grandiosa impresa intellettuale, che non limitandosi certo a *capovolgere* l'impianto etico-metafisico del *Diritto universale*, svolta con geniale scarto teorico verso le costanti della storia e dell'antropologia, verso la «nuova scienza». Ne farà le spese, tra le prime, proprio l'idea dello Stato «misto» e della sua «virtù», ormai improponibile, nel pregnante significato di cui Vico stesso l'aveva a suo tempo rivestita. Lontana dalla misura e dalla moderazione, Roma diventerà allora esempio di ferrei, feroci domini, di scontri immani, oscuri, vitali. E la *mixtura*, la *temperatura*, una favola ingenua, che non regge ai colpi del nuovo sapere. Alla fine, ben più lungo e tortuoso risulterà il cammino che spinge ogni nazione (non più solo la patria di Romolo e Bruto) verso l'«umanità dispiegata». Un cammino drammatico, accidentato, insicuro, mai definitivamente tracciato. Un cammino moderno.

⁵¹ *Du*, pp. 33 e 279; *Dc*, pp. 369-377.

⁵² L'espressione è di Giuseppe Ferrari: *La mente di G.B. Vico*, in G.B. Vico, *Opere*, a cura di G. Ferrari, Milano, Della Società Tipografica De' Classici Italiani, 1837, pp. 3-277 (:121).

⁵³ Cito ancora da G.B. Vico, *Opere*, cit., vol. I, p. 79. Sulla «coesistenza», nel *Diritto universale*, di un «platonismo tradizionale, e di una intuizione, che reclama che l'azione diventi il centro della ricerca e della conoscenza» cfr. G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De uno»*, in AA.VV., *Per il secondo centenario della Scienza Nuova di G.B. Vico (1725-1925)*, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto" (1925), 1931/2, pp. 137-152 (:151-152); quella coesistenza appare per altro «strana» e «non soddisfatta» solo se si esamina il *Diritto universale* alla luce della riflessione successiva. E cfr. anche P. Piovani, *Ex legislatione philosophia*, in "Filosofia", XI, 1960, pp. 229-260 (:257n), nonché *Vico e la filosofia senza natura* (1969), in Id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990, pp. 55-89.

Montesquieu

*Riflessioni sulla monarchia universale in Europa**

a cura di Domenico Felice

Keywords: *Montesquieu, Universal Monarchy, Absolutism, Empire, Europe and Asia*

I¹

Un quesito che ci si può porre è se, nella condizione in cui si trova attualmente l'Europa, possa accadere che un popolo vi acquisti, al pari dei Romani, una superiorità costante sugli altri.

Credo che una cosa del genere sia divenuta più difficile di quanto non sia mai stata²: eccone le ragioni.

Nuove scoperte nell'arte della guerra hanno parificato le forze di tutti gli uomini, e di conseguenza di tutte le nazioni.

Il diritto internazionale è cambiato, e, con le leggi di oggi, la guerra viene fatta in modo tale da rovinare soprattutto coloro che vi traggono maggiori vantaggi.

Un tempo si distruggevano le città che si erano conquistate, si vendevano le terre, e, cosa ben più grave, tutti gli abitanti. Il saccheggio di una città pagava il soldo di un esercito, e una campagna fortunata arricchiva un conquistatore. Ora che verso tutte queste barbarie si prova solo un giusto

* La traduzione è stata condotta sull'edizione delle *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* curata da Catherine Larrère e Françoise Weil e pubblicata nel tomo II delle *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford - Napoli, Voltaire Foundation - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2000, pp. 339-364. Tuttavia, per quanto concerne le correzioni apportate da Montesquieu sull'unica copia a stampa dell'opuscolo che si è conservata e che si trova attualmente alla Biblioteca Municipale di Bordeaux (MS 2511), abbiamo scelto di inserirle nel testo, anziché in nota (dove riportiamo, invece, la stesura originaria), parendoci questo il solo modo per rispettare quella che suole chiamarsi l'«ultima volontà» dell'autore, quale emerge da quanto il *Président* stesso ha scritto di suo pugno, in alto, sull'occhiello: «Ciò è stato stampato su una cattiva copia. Lo faccio stampare su un'altra secondo le correzioni che ho fatto qui». Cfr. nota 1.

¹ [In alto, sulla prima pagina, Montesquieu ha annotato: «Ho scritto che si sopprimesse questa copia e che se ne stampasse un'altra, se qualche esemplare fosse passato, per paura che non si interpretasse male qualche passaggio». Cfr. *supra* la frase scritta da Montesquieu sull'occhiello.]

² [Prima stesura: «moralmente impossibile».]

orrore, ci si rovina per impossessarsi di piazzeforti che capitolano, che si cerca di conservare, e che, nella maggior parte dei casi, si restituiscono.

I Romani, in occasione dei trionfi, portavano a Roma tutte le ricchezze delle nazioni vinte. Oggi, le vittorie procurano solo sterili allori.

Quando un monarca invia un esercito in un paese nemico, manda nello stesso tempo una parte dei suoi tesori per sostentarli; egli arricchisce così il paese che ha cominciato a conquistare, e, assai spesso, lo mette nella condizione di ricacciarlo via.

Il crescente lusso ha fatto sorgere nei nostri eserciti dei bisogni che non dovevano affatto avere. Nulla è stato più utile all'Olanda, nel sostenere le sue grandi guerre, quanto il commercio che essa faceva degli approvvigionamenti degli eserciti propri, di quelli dei suoi alleati, e perfino di quelli dei suoi nemici.

Oggi si fa la guerra con un numero talmente grande di uomini che un popolo che la facesse in continuazione ne uscirebbe sicuramente stremato.

Un tempo, si cercavano degli eserciti per mandarli a combattere in un paese. Ora, si cercano dei paesi per mandarvi a combattere degli eserciti.

II

Inoltre, ci sono delle ragioni particolari che fanno sì che, in Europa, la prosperità non possa essere costante in nessun paese, e che ci debba essere una variazione continua in quella potenza che nelle altre tre parti del mondo è, per così dire, stabile³.

Attualmente, l'Europa gestisce tutto il commercio e tutti i trasporti marittimi del mondo: ora, a seconda che uno Stato prenda parte in misura maggiore o minore a questi trasporti o a questo commercio, la sua potenza aumenta oppure diminuisce. Ma, siccome la natura di queste cose è di variare continuamente, e di dipendere da mille avvenimenti fortuiti, e in special modo dalla saggezza di ciascun governo, accade che uno Stato, che sembra vittorioso all'esterno, si rovini all'interno, mentre quelli neutrali aumentano la loro forza, o quelli che erano vinti la recuperano; e la decadenza principia soprattutto nel momento dei maggiori successi, che non si possono conseguire, né conservare, se non con mezzi violenti.

Si sa che è caratteristico delle potenze fondate sul commercio e sull'industria, il fatto che sia la prosperità stessa a porre loro dei limiti. Una gran quantità d'oro e d'argento in uno Stato fa sì che tutto vi divenga più caro; gli artigiani si fanno pagare il lusso che producono, mentre le altre nazioni possono smerciare i loro prodotti a prezzi più bassi.

Un tempo, la povertà poteva dare a un popolo grandi vantaggi: ecco come.

³ [Al tempo di Montesquieu i continenti presi in considerazione erano quattro: Europa, Asia, America e Africa.]

Giacché le città, nelle loro guerre, si servivano solo dei propri cittadini, gli eserciti di quelle ricche erano formati da persone corrotte dalla mollezza, dall'ozio e dai piaceri; così, venivano spesso distrutte dagli eserciti dei loro vicini i quali, avvezzi ad una vita dura e penosa, erano più adatti alla guerra e agli esercizi militari di quei tempi. Oggi, per contro, le cose vanno diversamente: i soldati, la parte più vile di ogni nazione, godono tutti quanti del medesimo lusso; non c'è più bisogno, negli esercizi militari, della stessa forza e della stessa destrezza di un tempo, ed è più facile formare delle truppe regolari.

Spesse volte un popolo povero si rendeva temibile a tutti gli altri perché era feroce, e perché, uscendo dai suoi deserti, compariva in massa e all'improvviso dinanzi a una nazione la cui unica forza consisteva nel rispetto che si nutriva nei suoi confronti. Ma oggi che i popoli si sono tutti civilizzati e sono, per così dire, membri di un grande repubblica, sono le ricchezze che fanno la potenza, non essendoci oggi una nazione che abbia vantaggi che un'altra più ricca non possa quasi sempre conseguire.

Ma poiché tali ricchezze variano sempre, la potenza cambia allo stesso modo; e qualunque successo uno Stato conquistatore possa ottenere, si verifica sempre una certa reazione che lo fa ritornare nella condizione da cui era uscito.

III

Se si osservano le storie, si vedrà che non sono state le guerre che, da quattrocento anni a questa parte, hanno prodotto, in Europa, i grandi cambiamenti, bensì i matrimoni, le successioni, i trattati, gli editti: insomma, è mediante disposizioni civili che l'Europa è cambiata e cambia.

IV

Parecchie persone hanno notato che, nelle battaglie, non si sacrificano più tante vite come accadeva un tempo, ovvero che le guerre sono meno decisive.

Ne fornirò una ragione alquanto singolare: è che i fanti non hanno più armi difensive; una volta, ne avevano di così pesanti che, quando l'esercito era battuto, essi le gettavano immediatamente⁴ per mettersi in salvo o rimanevano privi di difesa: pertanto, nelle storie si legge di fughe, non già di ritirate.

Nel combattimento, gli armati alla leggera erano destinati ad essere massacrati da parte di chi era armato pesantemente; nella disfatta, invece, chi era armato pesantemente veniva sterminato dagli armati alla leggera.

⁴ Si vedano tutte le *Storie* di Tito Livio.

V

I progetti che necessitano di molto tempo per essere realizzati non vanno quasi mai a buon fine: l'incostanza della fortuna, la mutevolezza degli animi, la variabilità delle passioni, il cambiamento continuo delle circostanze, la diversità delle cause, generano mille ostacoli.

Le monarchie hanno soprattutto lo svantaggio che vi si governa ora mirando al bene pubblico, ora con intenti privati, e vi si seguono alternativamente gli interessi dei favoriti, dei ministri e dei re.

D'altra parte, poiché le conquiste richiedono oggi più tempo che in passato, esse sono diventate in proporzione più difficili.

VI

È facile constatare come le cose siano, presso di noi, in una situazione più stabile di quanto non fossero nei tempi antichi. La monarchia di Spagna, nelle guerre di Filippo III⁵ contro la Francia, sfortunata per ben venticinque campagne, ha perso solamente una piccola parte di un angolo di terra che veniva attaccato. Il popolo più piccolo che vi fosse allora in Europa⁶ ha sostenuto contro di essa una guerra di cinquant'anni con un vantaggio uguale, e abbiamo veduto ai giorni nostri un monarca⁷, prostrato dalle ferite più crudeli che si possano ricevere (Höchstadt, Torino, Ramillies, Barcellona, Oudenarde, Lilla⁸), far fronte alla prosperità costante dei suoi nemici senza perdere quasi nulla della propria grandezza.

Non ci sono esempi nell'Antichità di una linea difensiva⁹ simile a quella che Luigi XIV ha edificato dalla parte delle Fiandre, allorché ha posto di fronte ad esse tre file di piazzeforti per difendere quella porzione dei suoi Stati che era più esposta.

⁵ [Filippo III, re di Spagna (1598-1621).]

⁶ [Allusione all'Olanda.]

⁷ [Luigi XIV.]

⁸ [Allusione ad alcune delle sconfitte subite dalla Francia durante la guerra di Successione Spagnola (1701-1714): Höchstadt nel 1704, Torino e Ramillies nel 1706, Barcellona nel 1705, Oudenarde e Lilla nel 1708.]

⁹ L'Asia non è per nulla forte quanto l'Europa: Candahar è la sola barriera fra il Mogol e la Persia; Bagdad fra la Persia e i Turchi; Azov fra i Turchi e i Moscoviti; Albazin fra i Moscoviti e i Cinesi.

VII

Oggigiorno noi ci copiamo di continuo: il principe Maurizio¹⁰ scopre l'arte di assediare le piazzeforti? Noi pure diveniamo subito abili in ciò. Coehoorn¹¹ cambia sistema di fortificazione? Anche noi lo cambiamo. Qualche popolo si serve di una nuova arma? Tutti gli altri la provano immediatamente. Uno Stato accresce le sue truppe, impone una nuova tassa? È un'esortazione per gli altri a fare altrettanto. Infine, quando Luigi XIV prende a prestito del denaro dai suoi sudditi, gli Inglesi e gli Olandesi prendono a prestito denaro dai loro.

Presso i Persiani, era da gran tempo che Tissaferne si era ribellato, ma la Corte lo ignorava¹². Polibio ci dice che i re [d'Oriente] non sapevano se il governo di Roma fosse aristocratico o popolare¹³; e quando Roma fu padrona di tutto, Farnace¹⁴, che offrì la propria figlia a Cesare, non sapeva se i Romani potessero sposare donne barbare e averne parecchie.

VIII

In Asia si sono sempre visti grandi imperi; in Europa, essi non hanno mai potuto sussistere a lungo. Il fatto è che l'Asia che conosciamo ha pianure più ampie, è divisa in zone più vaste dai monti e dai mari; e, siccome si trova più a Sud, le montagne vi sono meno coperte di neve, e i fiumi, meno ingrossati, vi formano barriere meno ragguardevoli¹⁵.

Un grande impero presuppone necessariamente un'autorità dispotica in chi lo governa; occorre che la prontezza delle risoluzioni supplisca alla distanza dei luoghi in cui esse sono inviate, che la paura impedisca la

¹⁰ [Maurizio di Nassau (1567-1625), principe d'Orange e stadolder dei Paesi Bassi (1584-1525), uno dei più abili e valorosi condottieri del suo tempo.]

¹¹ [Menno, barone van Coehoorn (1641-1704), celebre uomo d'armi e ingegnere olandese. Accanito rivale di Vauban, scrisse fra l'altro un'importante opera sulle fortificazioni: *Nieuwe Vestingbouw (Nuove fortificazioni)*, Leeuwarden, Hendrik Rintjes, 1685.]

¹² [Tissaferne (? - 395 a.C.), militare e uomo politico persiano, dal 413 a.C. satrapi della Lidia e della Caria. Cfr. Cornelio Nepote, *Conon*, 3: «Tissaferne aveva tradito il re, ma di questo si redevano conto tutti gli altri meglio dello stesso Artaserse».]

¹³ [Probabile reminiscenza del seguente passaggio di Polibio, *Storie*, VI, 11 (nella tr. it. a cura di C. Schick, 3 voll., Milano, Mondadori [«Oscar»], 1979, vol. II, p. 100): «Come ho detto sopra, tre erano gli organi dello Stato {Consoli, Senato, Popolo} che si spartivano l'autorità; il loro potere era così ben diviso e distribuito, che neppure i Romani avrebbero potuto dire con sicurezza se il loro governo fosse nel complesso aristocratico, democratico o monarchico».]

¹⁴ [Farnace II (97 ca. - 47 a.C.), re del Bosforo, figlio di Mitridate VI Eupatore, re del Ponto. Cercò di riconquistare il regno paterno, ridotto a mera provincia romana, ma fu vinto da Cesare a Zela nel 47 a.C.]

¹⁵ [Il paragrafo è ripreso, con lievi variazioni, in *De l'Esprit des lois* (d'ora in poi: *EL*), XVII, 6, cpv. 1.]

negligenza del governatore¹⁶ e del magistrato lontani, che la legge sia in una testa sola, cioè in continuo mutamento, proprio come gli incidenti, che si moltiplicano sempre nello Stato in proporzione della sua grandezza¹⁷.

Se ciò non si verificasse¹⁸, si produrrebbe uno smembramento delle parti della monarchia, e i diversi popoli, stanchi di un dominio che considererebbero come straniero, comincerebbero a vivere sotto le loro proprie leggi.

Il potere deve dunque esser sempre dispotico in Asia, poiché, se la servitù non vi fosse estrema, si produrrebbe subito una divisione che la natura del paese non può sopportare¹⁹.

In Europa, la divisione naturale forma diversi Stati di media estensione, nei quali il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato; anzi, gli è talmente favorevole che, senza di esse, lo Stato va in decadenza e diviene inferiore a tutti gli altri.

È proprio ciò a formarvi, di epoca in epoca e nella perpetuità dei secoli, uno spirito di libertà che rende ogni sua parte molto difficile da soggiogare e sottomettere da parte di una forza straniera, se non mediante le leggi e l'utilità del suo commercio.

Al contrario, regna in Asia uno spirito di servitù che non l'ha mai lasciata; e, in tutte le storie di questo paese, non è possibile trovare un solo tratto che riveli un animo libero.

IX

Dopo caduta dei Romani in Occidente, parecchie sono state le occasioni in cui l'Europa è sembrata dover tornare sotto un unico padrone.

X

Quando i Francesi ebbero soggiogato numerose nazioni barbare insediatesi prima di loro, Carlo Magno²⁰ fondò un grande impero; ma fu proprio questo a dividere di nuovo l'Europa in un'infinità di regni.

¹⁶ Occorrono necessariamente, in un vasto impero, grandi eserciti sempre lontani, e spesso sconosciuti al principe.

¹⁷ [Il paragrafo è ripreso, con lievi modifiche, in *EL*, VIII, 19.]

¹⁸ L'esempio della monarchia di Spagna non contrasta con quanto dico, giacché gli Stati d'Italia e delle Fiandre erano governati dalle loro leggi, ed erano pagati per la loro dipendenza con delle ingenti somme che gli Spagnoli portavano loro, mentre le Indie sono legate ad essa da una catena di tipo particolare. [Cfr. *EL*, VIII, 18.]

¹⁹ [Questo paragrafo, e i tre successivi, sono ripresi, con alcune variazioni, in *EL*, XVII, 6, cpvv. 2-5.]

²⁰ Questo principe sottomise una parte dell'Impero, ma venne arrestato in Spagna, in Italia e nel Nord; perfino una parte dei suoi Stati non fu mai assoggettata del tutto; non conquistò le

Allorché i Barbari si stanziarono, ogni capo fondò un regno, ossia un grande feudo indipendente, che ne controllava parecchi altri. L'esercito dei conquistatori fu governato secondo il sistema di governo del loro paese, e il paese conquistato secondo le modalità di governo del loro esercito.

Essi istituirono questo tipo di governo perché non ne conoscevano altri, e se per caso, a quell'epoca, fosse venuto in mente a qualche principe gotico o germanico di parlare di potere arbitrario, di autorità suprema, di potere senza limiti, avrebbe fatto ridere tutto il suo esercito.

Ora, per le ragioni appena dette, un grande impero, ove il principe non aveva un'autorità assoluta, doveva necessariamente suddividersi, sia che i governatori delle province non obbedissero, sia che, per farli obbedire meglio, fosse necessario dividere l'impero in parecchi regni²¹.

Questa è l'origine dei regni di Francia, d'Italia, di Germania, d'Aquitania, e di tutti gli smembramenti che si verificarono in quei tempi.

Una volta stabilita la perpetuità dei titoli e dei feudi, fu impossibile ai grandi principi ingrandirsi per mezzo dei propri vassalli, i quali prestavano aiuto solo per difendersi, e conquistavano soltanto per spartire.

XI

Divenuti padroni del mare, i Normanni penetrarono nei territori dalle foci dei fiumi, e se non giunsero a conquistare l'Europa, poco ci mancò che l'annientassero.

Venne concessa loro la provincia più bella della Francia occidentale; il loro duca Guglielmo²² conquistò l'Inghilterra, che divenne il centro della potenza dei re normanni e dei fieri Plantageneti, che li seguirono.

I re d'Inghilterra furono ben presto i principi più potenti di quel tempo: possedevano le più belle province di Francia, e le loro vittorie facevano sperare loro continuamente la conquista di tutte le altre.

Non bisogna valutare la forza che i diversi paesi d'Europa avevano un tempo sulla base di quella che hanno oggi: non erano l'estensione e la ricchezza di un regno a farne la potenza, bensì la grandezza del patrimonio del principe. I re d'Inghilterra, che avevano rendite enormi, fecero grandissime cose, mentre i re di Francia, che avevano vassalli con feudi più grandi, ne furono a lungo più danneggiati che non aiutati.

Allorché gli eserciti le conquistarono, le terre furono divise tra questi e i capi; ma più la conquista era antica, più era stato possibile spogliare i re con usurpazioni, doni e ricompense; e siccome i Normanni furono gli ultimi conquistatori, il re Guglielmo, che prese per sé tutto l'antico dominio

isole, non disponendo di forze navali.

²¹ [Il paragrafo è rielaborato in *EL*, VIII, 17, cpv. 2.]

²² [Guglielmo I il Conquistatore (1027-1087), primo re normanno d'Inghilterra (1066-1087).]

insieme a quanto ebbe dalla nuova spartizione, divenne il principe più ricco d'Europa²³.

Ma quando, in Francia, capimmo che si trattava di separarci dagli Inglesi piuttosto che di vincerli; quando imparammo ad approfittare delle loro divisioni interne; quando cominciammo a diffidare delle battaglie e a comprendere che la nostra fanteria era inefficace e bisognava condurre una guerra serrata, allora cambiò la nostra sorte così come la nostra prudenza; e poiché noi eravamo sempre vicini e loro sempre lontani, essi vennero ben presto confinati nella loro isola e, redendosi conto dell'inutilità delle loro antiche imprese, non pensarono che a godere di una prosperità di cui avevano sempre potuto beneficiare e che non avevano ancora conosciuta.

XII

Ci fu un tempo in cui non sarebbe stato impossibile ai papi divenire i soli monarchi d'Europa.

Ammetto che fu un miracolo prodotto dalle circostanze quando certi pontefici, che non erano solamente sovrani della loro città, passarono d'improvviso dal potere spirituale a quello secolare, e scacciarono dall'Italia gli imperatori d'Oriente e quelli d'Occidente.

Per divenire padroni di Roma la resero libera, sfruttando la guerra che taluni imperatori d'Oriente facevano contro le immagini²⁴ onde sottrarla alla loro obbedienza.

Carlo Magno, che aveva conquistato la Lombardia, su cui gli imperatori d'Oriente avevano delle pretese, donò delle terre in sovranità ai papi, nemici naturali di quegli imperatori, al fine di creare una barriera contro di loro.

Per un altro caso fortunato, la sede dell'Impero d'Occidente fu trasferita nel Regno di Germania, e il Regno d'Italia vi restò unito. Gli imperatori furono ben presto considerati come stranieri in Italia, e i papi sfruttarono l'occasione per prendere le difese di questo Paese contro le invasioni degli stranieri.

Anche altre circostanze concorsero ad estendere dappertutto il potere dei papi: il terrore delle scomuniche, la debolezza dei grandi principi, il gran numero dei piccoli, nonché il bisogno che sovente ebbe l'Europa di essere riunita sotto un unico capo.

Presso la loro corte v'era meno ignoranza che in qualunque altro luogo; e siccome i loro giudizi erano equi, essi attirarono a sé tutti quanti, come quel Deioce²⁵ che si dice abbia ottenuto la sovranità e l'impero, presso i Medi, in virtù della sua giustizia.

²³ Le sue rendite ammontavano a milleseicento e una libbra Sterling al giorno (*Orderico Vitale* [1075-1142 ca.], [*Historia ecclesiastica*], I. I).

²⁴ [Si tratta di Leone III Isaurico (675-741), di Costantino V il Copronimo (717-775), e, più tardi, di Leone V l'Armeno (775-820), di Michele II il Balbo (770-829), e di altri ancora.]

²⁵ [Deioce (700-647 a.C.) fu prima giudice e quindi re dei Medi; fondò, fra l'altro, la città di

Ma il protrarsi degli scismi, durante i quali sembrava che il papato si facesse la guerra da solo, ed era continuamente umiliato dai vari contendenti, che pensavano soltanto a rafforzarsi, fece sì che i principi aprissero gli occhi, esaminassero la natura di tale potere e gli ponessero dei limiti in quei lati nei quali esso può esser limitato.

XIII

Stando alle relazioni²⁶ di taluni monaci, i quali furono inviati da papa Innocenzo IV alla metà del tredicesimo secolo presso i figli di Gengis Khan, sembra che in quei tempi si temesse che l'Europa²⁷ potesse venir conquistata dai Tartari. Soggiogato l'Oriente, questi popoli erano penetrati in Russia, in Ungheria e in Polonia, ove avevano causato mille mali.

Una legge di Gengis Khan ordinava loro di conquistare tutta la Terra, tenevano sempre in piedi cinque grandi eserciti, e facevano delle spedizioni in luoghi ove dovevano continuamente avanzare per venticinque o trent'anni; talvolta, si ostinavano dieci o dodici anni davanti ad una piazzaforte e, se erano sprovvisti di viveri, si facevano decimare per nutrire coloro che rimanevano; mandavano sempre avanti un corpo di truppe per uccidere tutti gli uomini che incontrassero; i popoli che gli resistevano erano messi a morte, mentre quelli che si sottomettevano erano fatti schiavi, risparmiavano gli artigiani onde usarli per le loro opere, e con gli altri costituivano un corpo militare da esporre a tutti i pericoli; non c'era astuzia che non architettassero per disfarsi dei principi e della nobiltà dei paesi che intendevano sottomettere; da ultimo, il loro sistema era organizzato abbastanza bene, mai perdonavano quelli di loro che fuggivano o che saccheggiavano prima che il nemico fosse interamente sbaragliato, e, contrariamente alla pratica comune di quei tempi, i loro capi, intenti unicamente ai diversi svolgimenti dell'azione, non combattevano mai. Le loro armi offensive e difensive erano buone; essi possedevano quella prontezza, quell'agilità, quella capacità di depredare un paese, e di sfuggire agli eserciti che lo difendevano, che hanno ancor oggi i piccoli Tartari; insomma, erano temibili in un tempo in cui le truppe regolari erano ancora poche.

Ma, siccome l'Europa era piena di castelli e di città fortificate, i Tartari non poterono fare grandi progressi e, essendo fra loro subentrata la

Ecbatana (l'odierna Hamadan).]

²⁶ Si vedano la *Relation* [*Relation des voyages en Tartarie*, Paris, Chez Jean de Heuqueville & Louis de Heuqueville, 1634; ed. originale: *Historia Mongolorum*, 1248] di frate Giovanni da Pian del Carpine [1180 ca.-1252], e l'*Histoire de Gengiskhan* [Paris, chez la veuve Jombert, 1710] di [François] Pétis de la Croix [1653-1713].

²⁷ Tanto più in quanto era suddivisa in un'infinità di regni.

divisione, furono sul punto di essere sterminati²⁸ dai Russi. Maometto II concesse loro la Crimea, ove dovettero limitarsi a devastare i paesi circostanti, che devastano ancora oggi.

XIV

Conquistato l'Oriente, i Turchi divennero temibili per l'Occidente; ma per fortuna, invece di continuare ad attaccare l'Europa da Sud, dove avrebbero potuto metterla in pericolo, l'attaccarono da Nord, dove essa è per loro inespugnabile.

È assai difficile per le nazioni del Sud soggiogare quelle del Nord: tutte le storie stanno a dimostrarlo, e specialmente quelle dei Romani, sempre impegnati a combatterle e a respingerle al di là del Danubio e del Reno²⁹.

A Nord le nazioni del Sud trovano come primo nemico il clima; i cavalli non possono resistervi, e gli uomini, che vi si trovano afflitti da mille mali, non possono più pensare a imprese gloriose, e si preoccupano esclusivamente della propria conservazione.

Oltre a queste ragioni d'ordine generale, ve ne sono delle particolari, che impediscono ai Turchi di fare conquiste nel Nord: bevono solo acqua, hanno dei costumi e fanno dei digiuni che impediscono loro di sostenere a lungo una guerra, e di reggere a un clima freddo.

Così, gli Arabi conquistarono soltanto i paesi del Sud.

XV

A mano a mano che il governo gotico s'andava indebolendo, sia per la corruzione inevitabile di tutti i governi, sia per l'istituzione degli eserciti regolari, l'autorità sovrana, in Europa, prese a poco a poco il posto di quella feudale: allora i principi più indipendenti conservarono per sé tutto quel che avevano acquistato mediante conquiste, fellonie, matrimoni. La Francia ebbe la fortuna di succedere ai grandi feudi, la Castiglia e l'Aragona riunirono i loro regni, e la Casa d'Austria si servì dell'Impero per confiscare vastissime province a proprio profitto.

La fortuna di questa Casa divenne prodigiosa. Carlo V raccolse le eredità di Borgogna, di Castiglia e d'Aragona; pervenne all'Impero e, mediante un nuovo tipo di grandezza, l'universo si ampliò, e si vide sorgere un mondo nuovo sotto il suo dominio.

²⁸ Mi riferisco a quelli che avevano soggiogato Capchak. [Captchak: antico nome della regione situata tra l'Ural e l'Olt (in passato conosciuto con il nome latino di Aluta) dove, nel XIII secolo, i Tartari fondarono il Khanato dell'Orda d'Oro (o Khanato Kipchak), successivamente conquistato dai Russi nel corso del XV secolo.]

²⁹ [Idea rielaborata in *EL*, XVII, 4, cpv. 2.]

Ma la Francia, che intersecava ovunque gli Stati di Carlo e che, trovandosi nel mezzo dell'Europa, ne era il cuore se non la testa, divenne il punto di riferimento a cui fecero capo tutti i principi che vollero difendere la loro libertà morente.

Francesco I, che non possedeva ancora quel gran numero di province acquisite in seguito dalla Corona, e che subì un rovescio tale da privarlo perfino della libertà personale³⁰, non cessò di essere l'eterno rivale di Carlo, e [, sebbene governasse secondo le leggi³¹,] non se ne trovò affatto indebolito, giacché il potere arbitrario fa certo compiere degli sforzi maggiori, ma meno duraturi.

XVI³²

Quel che più allarmò l'Europa fu un nuovo genere di forza, che sembrò venire alla Casa d'Austria; essa infatti trasse dal mondo recentemente scoperto una quantità d'oro e d'argento così prodigiosa che quella posseduta fino ad allora non le era minimamente paragonabile.

Ma – cosa che mai si sarebbe sospettata – la miseria ne fece fallire i piani quasi dappertutto. Filippo II, che succedette a Carlo V, fu costretto a fare la famosa bancarotta che tutti conoscono³³, e mai vi è stato un principe che abbia sofferto più di lui per le chiacchiere, l'insolenza e la ribellione delle sue truppe, sempre mal pagate.

Da quei tempi, la monarchia di Spagna declinò senza tregua; il fatto è che c'era un difetto interno e fisico nella natura di quelle ricchezze, vizio che le rendeva inutili e che aumentò di giorno in giorno.

Tutti sanno che l'oro e l'argento sono solo una ricchezza di convenzione o di segno. Siccome tali segni, per loro natura, sono assai durevoli e poco soggetti a distruzione, accade che più essi si moltiplicano, più perdono il loro valore, in quanto rappresentano una minor quantità di cose.

La sventura degli Spagnoli fu che, a causa della conquista del Messico e del Perù, essi abbandonarono le ricchezze naturali per avere ricchezze di segno che si deprezzavano da sole. Al momento della conquista, l'oro e l'argento erano assai rari in Europa, e la Spagna, divenuta all'improvviso padrona di un'enorme quantità di questi metalli, nutrì speranze che mai aveva avuto. Le ricchezze trovate nei paesi conquistati non erano tuttavia proporzionate a quelle delle loro miniere. Gli Indiani ne nascosero una parte; inoltre, questi popoli, che utilizzavano l'oro e l'argento solo per accrescere

³⁰ [Allusione alla battaglia di Pavia (24 febbraio 1525), nella quale Francesco I fu sconfitto e fatto prigioniero dall'esercito di Carlo V.]

³¹ [Prima stesura: «e sebbene nel suo Stato le leggi avessero posto dei limiti al suo potere».]

³² [Il capitolo riproduce, pressoché alla lettera, l'articolo 2 delle *Considérations sur les richesses d'Espagne* (1726-1727), ed è ripreso, con aggiunte, in *EL*, XXI, 22.]

³³ [Allusione alla bancarotta del 1557.]

la magnificenza dei templi degli dèi e dei palazzi dei re, non li ricercavano con la nostra stessa avidità; non possedevano, infine, il segreto per estrarre i metalli da tutte le miniere, ma solo da quelle ove la separazione si compie mediante il fuoco, giacché non conoscevano il modo di impiegare il mercurio, né forse il mercurio stesso.

Nondimeno, la moneta non cessò di raddoppiare rapidamente in Europa; ciò si palesò nel fatto che il prezzo di tutto quanto si acquistava allora aumentò all'incirca del doppio.

Gli Spagnoli sfruttarono le miniere, scavarono i monti, inventarono macchine per espellerne le acque, per spezzare il minerale e per separarlo; e siccome si facevano beffe della vita degli Indiani, li fecero lavorare senza alcun riguardo; così, ben presto, la moneta raddoppiò ancora in Europa, e il guadagno diminuì costantemente della metà per la Spagna, la quale non disponeva ogni anno che della stessa quantità di un metallo il cui valore si era dimezzato.

In un tempo doppio, la moneta raddoppiò di nuovo, e il guadagno diminuì di nuovo della metà.

Diminuì perfino di oltre la metà; ed ecco come.

Per estrarre l'oro dalle miniere, per trattarlo nel modo dovuto e per trasportarlo in Europa, occorre una certa spesa; supponiamo che essa fosse dell'ordine di uno a sessantaquattro; quando la quantità della moneta circolante fu raddoppiata una volta, e di conseguenza venne dimezzato il suo valore, la spesa fu dell'ordine di due a sessantaquattro. Così, le flotte che portavano in Spagna la stessa quantità d'oro, portavano una cosa che valeva di fatto la metà e costava il doppio.

Se si segue il fenomeno di raddoppiamento in raddoppiamento, si vedrà come sia progredita la causa della sterilità delle ricchezze spagnole.

Sono all'incirca duecento anni che si lavora nelle miniere delle Indie; supponiamo che la quantità d'oro e d'argento che si trova attualmente nel mondo del commercio stia a quella che era disponibile prima della scoperta come trentadue sta a uno, ovvero che essa sia raddoppiata cinque volte: in altri duecento anni, questa stessa quantità starà come sessantaquattro a uno, ossia raddoppierà ancora. Attualmente, cinquanta³⁴ quintali di minerale aurifero danno quattro, cinque e sei oncie di metallo, e quando se ne traggono soltanto due, il minatore non ne ricava altro che le proprie spese; fra duecento anni, quando ce ne saranno solo quattro, il minatore non ne ricaverà ugualmente altro che le proprie spese; ci sarà dunque ben poco guadagno dall'oro.

Qualora si scoprono delle miniere così ricche da fornire un guadagno maggiore, più esse saranno ricche, più rapidamente il guadagno finirà.

³⁴ Si vedano i *Viaggi* di Frézier. [Amédée-François Frézier (1682-1773), *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili et du Pérou*, Paris, Chez Jean-Geoffroy Nyon, 1716: cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à la Brède*, a cura di L. Desgraves et C. Volpilhac-Auger, Napoli - Paris - Oxford, Liguori - Universitas - Voltaire Foundation, 1999, n° 2742.]

Si dirà forse che le miniere della Germania e dell'Ungheria, da cui non si ricava molto più delle spese, continuano tuttavia ad essere molto utili: il fatto è che, siccome le miniere si trovano nella madrepatria, danno lavoro a parecchie migliaia di uomini, che vi consumano le derrate sovrabbondanti, e rappresentano una vera e propria manifattura del paese.

La differenza è che il lavoro delle miniere della Germania e dell'Ungheria valorizza la coltivazione delle terre, laddove il lavoro di quelle che dipendono dalla Spagna la distrugge.

Le Indie e la Spagna sono due potenze sotto uno stesso padrone, ma le Indie costituiscono la parte principale, e la Spagna quella secondaria. Invano la politica si sforza di ricondurre il principale al secondario: le Indie attirano sempre la Spagna verso di loro.

Dei cinquanta milioni di merci che vanno tutti gli anni nelle Indie, la Spagna ne fornisce solamente due milioni e mezzo: le Indie praticano dunque un commercio di cinquanta milioni, e la Spagna di due milioni e mezzo.

È un cattivo genere di ricchezza quello dato da un tributo accidentale, che non dipende né dall'industriosità della nazione, né dal numero dei suoi abitanti, né dalla coltivazione delle sue terre. Il re di Spagna, che riceve grandi somme dalla sua dogana di Cadice, non è altro, da questo punto di vista, che un privato molto ricco in uno Stato molto povero.

Tutto avviene fra gli stranieri e lui, senza che i suoi sudditi vi prendano quasi parte: questo commercio è indipendente dalla buona o cattiva sorte del suo regno.

E se talune province della Castiglia gli rendessero una somma pari a quella della sua dogana di Cadice, la sua potenza sarebbe ben maggiore: le sue ricchezze non potrebbero essere che il prodotto delle ricchezze del Paese, quelle province stimolerebbero tutte le altre, e tutte insieme potrebbero meglio sostenere i rispettivi carichi fiscali.

Invece di un grande tesoro, il re di Spagna avrebbe così un grande popolo.

XVII

I nemici di un grande principe³⁵, che ha regnato ai nostri giorni, l'hanno mille volte accusato, badando piuttosto alle loro paure che non alle loro ragioni, di aver formato e cercato di attuare il progetto della monarchia universale. Se vi fosse riuscito, nulla sarebbe stato più fatale all'Europa, ai suoi antichi sudditi, a lui, alla sua famiglia. Il Cielo, che conosce ciò che è realmente vantaggioso, l'ha meglio servito con delle sconfitte di quanto non

³⁵ [Luigi XIV.]

avrebbe fatto con delle vittorie e, piuttosto che renderlo l'unico re d'Europa, lo favorì maggiormente rendendolo il più potente di tutti³⁶.

Ma quand'anche avesse vinto la famosa battaglia ove subì la prima sconfitta³⁷, ben lungi dall'aver compiuto l'opera, egli l'avrebbe allora appena cominciata; sarebbe stato necessario ampliare maggiormente le forze e le frontiere. La Germania, che quasi non entrava in guerra se non per la vendita dei propri soldati, l'avrebbe intrapresa di propria iniziativa; il Nord si sarebbe sollevato; tutte le potenze neutrali si sarebbero schierate, e i suoi alleati avrebbero mutato atteggiamento.

La sua nazione – che nei paesi stranieri non si commuove mai se non per quello che ha lasciato; che, partendo dalla patria, considera la gloria come il sommo dei beni, e, nei paesi lontani, come un ostacolo al suo ritorno; che indispette per le sue stesse buone qualità, giacché vi unisce sempre un certo disprezzo; che può sopportare i pericoli e le ferite, ma non la perdita dei propri piaceri; che è più abile nel procurarsi successi che non nell'approfittarne, e che, nella disfatta, piuttosto che perdere, abbandona; che compie sempre meravigliosamente la metà delle cose, e talora malissimo l'altra; che nulla ama di più della propria allegria, e si consola della perdita di una battaglia con una canzonetta sul generale³⁸ – non avrebbe mai potuto condurre a termine una simile impresa, poiché questa è tale da non poter fallire in un paese senza fallire in tutti gli altri, né fallire per un momento senza fallire per sempre³⁹.

XVIII

L'Europa, ormai, non è che una nazione composta da parecchie nazioni; la Francia e l'Inghilterra hanno bisogno delle ricchezze della Polonia e della Moscovia, così come una delle loro province ha bisogno delle altre: e lo Stato che crede di aumentare la propria potenza con la rovina del vicino, di solito s'indebolisce assieme a quello⁴⁰.

³⁶ [Il paragrafo è ripreso, con lievi modifiche, in *EL*, IX, 7, cpv. 1.]

³⁷ [Allusione alla battaglia di Höchstädt (1704). Cfr. Montesquieu, *Mes Pensées*, nn° 555 e 562.]

³⁸ [Allusione, come segnalano anche C. Larrère e F. Weil (cfr. Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, cit., p. 359, nota 54), alla famosa canzonetta «Malbrough s'en va-t-en guerre...».]

³⁹ [Il paragrafo è ripreso in *EL*, IX, 7, cpv. 2.]

⁴⁰ [Cfr. Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 318 (in Id., *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2009, p. 67): «Un principe crede di divenire più potente grazie alla rovina di uno Stato vicino. Al contrario! Le cose in Europa sono così disposte che tutti gli Stati dipendono gli uni dagli altri. La Francia ha bisogno dell'opulenza della Polonia e della Moscovia, così come la Guienna ha bisogno della Bretagna e la Bretagna dell'Angiò: l'Europa è uno Stato composto di molte province».]

XIX

La vera potenza di un principe non consiste nella facilità che egli ha di fare delle conquiste, bensì nella difficoltà che si ha ad attaccarlo, e, oserei dire, nell'immutabilità della sua condizione: l'ingrandimento delle monarchie, invece, fa sì che esse mostrino nuovi lati da dove possono essere conquistate⁴¹.

Guardate, vi prego, quali vicini si è appena dati la Moscovia, ossia la Turchia, la Persia, la Cina⁴² e il Giappone: essa si ritrova così a confinare con tali imperi, mentre prima aveva la fortuna di esserne separata da immensi deserti: perciò, dopo queste nuove conquiste, è accaduto che le entrate ordinarie⁴³ dello Stato non siano più state in grado di sostenerlo.

XX⁴⁴

Affinché uno Stato sia forte, occorre che la sua grandezza sia tale che sussista una proporzione fra la rapidità con la quale può compiersi contro di esso qualche impresa e la prontezza che esso può usare nel mandarla a vuoto. Siccome chi attacca può spuntare improvvisamente ovunque, bisogna che chi difende possa fare altrettanto, e, di conseguenza, che l'estensione dello Stato sia media, affinché possa essere in proporzione al grado di velocità che la natura ha dato agli uomini per spostarsi da un luogo a un altro.

La Francia e la Spagna sono esattamente della grandezza richiesta: le forze comunicano tra di loro così bene da dirigersi immediatamente dove vogliono, gli eserciti vi si uniscono e passano rapidamente da una frontiera all'altra, e non vi si teme nessuna di quelle cose che hanno bisogno di più di qualche giorno per essere eseguite.

In Francia, per un'ammirevole congiuntura, la capitale si trova più vicina alle diverse frontiere, esattamente in proporzione della loro debolezza, e il principe vi tiene meglio d'occhio ciascuna parte del proprio Paese a mano a mano che è più esposta.

XXI⁴⁵

Ma, allorché un vasto Stato, come la Persia, viene attaccato, occorrono parecchi mesi affinché le truppe disperse possano ricongiungersi, e non è

⁴¹ [Il paragrafo è ripreso in *EL*, IX, 6, cpv. 5.]

⁴² Essa si era già resa vicina dei Cinesi.

⁴³ Fra le altre tasse, ne è stata appena stabilita una di un ottavo su tutti i fondi dell'Impero.

⁴⁴ [Il capitolo è ripreso in *EL*, IX, 6, cpvv. 1-3.]

⁴⁵ [Il capitolo è ripreso in *EL*, IX, 6, cpv. 4.]

possibile far eseguire loro marce forzate per tanto tempo, come lo si fa per otto giorni. Se l'esercito che si trova sulla frontiera è battuto, esso si disperde sicuramente, perché le sue linee di ritirata non sono vicine; l'esercito vittorioso, che non incontra alcuna resistenza, avanza a grandi tappe, giunge nei pressi della capitale e la cinge d'assedio, quando appena i governatori delle province possono essere avvertiti di mandare soccorsi. Quelli che giudicano prossima la rivoluzione, l'affrettano col non obbedire, giacché persone fedeli unicamente perché la punizione è vicina, non lo sono più appena questa è lontana; attendono ai loro interessi privati, l'impero si dissolve, la capitale viene espugnata, e il conquistatore disputa le province ai governatori.

XXII⁴⁶

La Cina ha anch'essa un'estensione immensa, e siccome è estremamente popolata, se il raccolto del riso è cattivo, si formano bande di tre, quattro o cinque ladroni in molti luoghi delle diverse province per saccheggiare; la maggior parte di queste bande viene sterminata subito, altre s'ingrossano e sono distrutte a loro volta. Ma, in un numero così grande di province, e così lontane, può accadere che qualche banda faccia fortuna: essa si conserva, si rafforza, si organizza in corpo d'esercito, va dritta alla capitale, e il suo capo sale sul trono.

XXIII

Nell'ultima guerra di Luigi XIV⁴⁷, quando i nostri eserciti e quelli dei nostri nemici erano in Spagna, lontani dai propri paesi, stavano per verificarsi cose quasi inaudite per noi: i due capi, d'accordo fra loro, furono sul punto di beffare tutti i monarchi d'Europa e di sconcertarli con la grandezza della loro audacia e la singolarità delle loro imprese⁴⁸.

⁴⁶ [Il capitolo è ripreso in *EL*, VIII, 21, cpv. 11.]

⁴⁷ [La guerra di Successione Spagnola (1701-1714).]

⁴⁸ [Probabile «[a]llusione a un tentativo di accordo, rimasto segreto, nel 1708, durante la guerra di Successione Spagnola, tra il condottiero inglese, il duca di Marlborough (1650-1722), da un lato, e il duca di Berwick (1670-1734) (intimo di Montesquieu, che potrebbe aver ricevuto una qualche sua confidenza), dall'altro: accordo inteso forse alla chiusura immediata delle ostilità e alla instaurazione di una pace perpetua in Europa»: A. Postigliola, *nota 5* alla sua traduzione parziale delle *Réflexions*, in Montesquieu, *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 271.]

XXIV⁴⁹

Se le grandi conquiste sono così difficili, vane, pericolose, che mai si può dire di questa malattia del nostro secolo per cui si tiene ovunque in servizio un numero⁵⁰ esagerato di truppe? Essa ha le sue recrudescenze e diventa necessariamente contagiosa, giacché non appena uno Stato aumenta quel che chiama le sue forze, gli altri aumentano immediatamente le loro, cosicché non ci si guadagna altro che la rovina comune. Ogni monarca tiene pronti tutti gli eserciti che potrebbero servirgli se i suoi popoli corressero il rischio di venir sterminati, e si chiama pace questo stato di tensione⁵¹ di tutti contro tutti. Così l'Europa è talmente rovinata che tre individui, che si trovassero nella situazione in cui sono le tre potenze più opulente⁵² di questa parte del mondo, non avrebbero di che vivere. Noi siamo poveri con le ricchezze e il commercio di tutta la terra, e ben presto, a forza di avere soldati, non avremo altro che soldati, e saremo come i Tartari⁵³.

I grandi principi, non paghi di acquistare le truppe dei più piccoli⁵⁴, cercano di comprare alleanze da tutte le parti, vale a dire di sperperare quasi sempre il loro denaro.

La conseguenza di una simile situazione è l'aumento continuo dei tributi, e – cosa che compromette tutti i rimedi futuri – non si conta più sulle proprie rendite, ma si fa la guerra col proprio capitale. Non è cosa fuori del comune vedere certi Stati ipotecare i loro fondi perfino in periodo di pace, e impiegare, per rovinarsi, mezzi straordinari, e che lo sono a tal punto che il più sregolato figlio di famiglia farebbe fatica a immaginarseli.

XXV

Nel loro governo, i monarchi d'Oriente hanno di ammirevole che percepiscono oggi solo i tributi che percepiva il fondatore della loro monarchia⁵⁵; fanno pagare ai loro popoli solamente quello che i padri hanno detto ai figli di aver pagato. Siccome godono di una grande sovrabbondanza, molti di loro non fanno editti⁵⁶ se non per esentare ogni anno dai tributi qualche provincia del loro impero. Le loro manifestazioni di volontà sono di solito dei benefici; in Europa, per contro, gli editti dei principi abbattono

⁴⁹ [Il capitolo è ripreso, con modifiche, in *EL*, XIII, 17.]

⁵⁰ Ci troviamo in una situazione assai diversa da quella dei Romani, che disarmavano gli altri a mano a mano che si armavano loro.

⁵¹ Vero è che è proprio questo stato di tensione a mantenere principalmente l'equilibrio, giacché spossa le grandi potenze.

⁵² [Francia, Inghilterra e Olanda.]

⁵³ A questo scopo, basta far valere la nuova invenzione delle milizie, e portarle allo stesso eccesso cui si è giunti per quanto riguarda le truppe regolari.

⁵⁴ [Probabile allusione ai mercenari tedeschi e svizzeri.]

⁵⁵ [Cfr. *Lettres persanes* (1721), CXXXVIII.]

⁵⁶ È la consuetudine degli imperatori della Cina.

addirittura prima di esser stati visti, perché essi vi parlano sempre dei loro bisogni e mai dei nostri.

I re d'Oriente⁵⁷ sono ricchi perché le loro spese non aumentano mai, e queste mai aumentano perché essi non fanno cose nuove, oppure, se ne fanno, le preparano molto in anticipo; lentezza ammirevole che produce la prontezza nell'esecuzione: così il male passa alla svelta e il bene dura a lungo; credono di aver fatto molto mantenendo quanto è stato fatto, spendono per progetti di cui vedono la fine, ma nulla in progetti soltanto avviati: infine, coloro che governano lo Stato non lo tormentano, giacché essi per primi non si tormentano.

Ben si vede che, in tutto ciò, non mi sono riferito ad alcun governo d'Europa in particolare; si tratta infatti di riflessioni che li riguardano tutti quanti:

*Ilicos intra muros peccatur et extra*⁵⁸.

⁵⁷ In tutto ciò non pretendo di lodare il governo dei popoli dell'Asia, ma il loro clima; riconosco, peraltro, che essi cadono in un altro eccesso, che è un'imperdonabile indolenza.

⁵⁸ [Orazio, *Epistole*, I, 2, 16: «Si pecca sia entro le mura di Troia che fuori di esse».]

Montesquieu

Saggio sul gusto nelle cose della natura e dell'arte

a cura di Riccardo Campi

Keywords: *Montesquieu, Encyclopédie, Literature, Aesthetics, Taste*

Nel nostro attuale modo di essere, l'anima gusta tre tipi di piacere: alcuni essa li trae dal fondo della propria stessa natura; altri derivano dalla sua unione con il corpo; altri ancora si fondano sulle inclinazioni e i pregiudizi che le sono stati trasmessi da certe istituzioni, usanze e abitudini.

Questi diversi piaceri della nostra anima costituiscono gli oggetti del gusto, come il bello, il buono, il piacevole, il semplice, il delicato, il tenero, il grazioso, il non so che, il nobile, il grande, il sublime, il maestoso, ecc. Quando, per esempio, proviamo piacere osservando una cosa utile per noi, diciamo che è buona; quando proviamo piacere a vederla, senza attribuirle un'utilità immediata, la definiamo bella.

Gli antichi non avevano ben chiarito questo punto; consideravano positive tutte le qualità riguardanti la nostra anima; è per questo che quei dialoghi, tanto ammirati dagli antichi, in cui Platone fa discettare Socrate, sono oggi insostenibili, essendo basati su una filosofia sbagliata: infatti tutti quei ragionamenti sul buono, il bello, il perfetto, il saggio, il folle, il duro, il molle, il secco, l'umido, concepiti come cose positive, non significano più nulla.¹

Le fonti del bello, del buono, del piacevole, ecc., stanno dunque in noi stessi, e cercarne le ragioni significa cercare le cause dei piaceri della nostra anima.

Esaminiamo, allora, la nostra anima, studiamola nelle sue azioni e nelle sue passioni, cerchiamola nei suoi piaceri; è qui che essa maggiormente si

¹ Paragrafo presente nella versione del testo pubblicata nel VII tomo dell'*Encyclopédie* (1757), ma espunto nell'edizione delle *Œuvres posthumes* apparsa del 1783. Benché la data della redazione dell'*Essai sur le goût* rimanga incerta, certo è che già da prima d'intraprendere il suo viaggio in Italia (1728-1729) Montesquieu aveva cominciato a riflettere su temi estetici e ad annotare le proprie riflessioni, che in parte verranno riprese nell'*Essai* destinato all'*Encyclopédie* (In origine, D'Alembert aveva invitato Montesquieu a partecipare all'impresa ch'egli dirigeva insieme a Diderot con un paio di articoli di argomento politico, sul dispotismo e sulla democrazia, per la precisione). La più recente edizione critica del testo è quella curata da P. Rétat e commentata da A. Becq, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2006, pp. 459-517; da segnalare anche Montesquieu, *Essai sur le goût*, a cura di C.-J. Beyer, Genève, Droz, 1967.

rivela. La poesia, la pittura, la scultura, l'architettura, la musica, la danza, i diversi tipi di giochi, nonché le opere della natura e dell'arte possono procurarle piacere: indaghiamo perché, come e quando gliene procurano; motiviamo i nostri sentimenti: ciò potrà contribuire a formare il nostro gusto, il quale non è altro che la prerogativa di saper scoprire con finezza e facilità il grado di piacere che ogni cosa deve procurare agli uomini.

Dei piaceri dell'anima

L'anima, indipendentemente dai piaceri che provengono dai sensi, ne prova alcuni che proverebbe indipendentemente da essi, e che le sono propri, come quelli che le procurano la curiosità, le idee della propria grandezza, delle proprie perfezioni, l'idea della propria esistenza, contrapposta al senso del nulla,² il piacere di afferrare completamente un'idea generale, quello di vedere una grande molteplicità di cose, ecc., quello di confrontare, collegare e distinguere le idee. Tali piaceri sono propri della natura dell'anima, indipendentemente dai sensi, poiché appartengono a ogni essere pensante; ed è del tutto indifferente, qui, esaminare se la nostra anima provi tali piaceri in quanto sostanza unita al corpo o in quanto separata dal corpo, poiché li prova in ogni caso, ed essi sono gli oggetti del gusto: qui non si farà dunque distinzione tra i piaceri che provengono all'anima dalla sua stessa natura e quelli che le provengono dalla sua unione con il corpo; chiameremo tutti questi piaceri naturali, e li distingueremo dai piaceri acquisiti, che l'anima si procura tramite certi legami con i piaceri naturali; allo stesso modo, e per lo stesso motivo, distingueremo tra gusto naturale e gusto acquisito.

È bene conoscere l'origine dei piaceri, di cui il gusto costituisce la misura: la conoscenza dei piaceri naturali e di quelli acquisiti potrà servirci per correggere il nostro gusto naturale e il nostro gusto acquisito. Bisogna partire dallo stato in cui il nostro essere si trova e conoscere quali siano questi piaceri, per poter riuscire a valutarli e talvolta perfino provarli.

Se la nostra anima non fosse stata unita al corpo, avrebbe conosciuto, e c'è da credere che avrebbe amato ciò che avrebbe conosciuto: mentre noi amiamo quasi unicamente ciò che non conosciamo.

Il nostro modo di essere è interamente arbitrario; avremmo potuto essere fatti come siamo oppure diversamente. Ma se fossimo stati fatti diversamente, vedremmo diversamente;³ un organo in più o in meno nella

² Nel testo originale si legge *sentiment de la nuit*, ma gli editori lo considerano un refuso e correggono per lo più in *sentiment du néant* (o anche *de la mort*).

³ Nel testo dell'*Encyclopédie* si legge: «avremmo sentito diversamente». Si confrontino queste righe con quanto aveva scritto Locke: «Se i nostri sensi venissero modificati, e resi molto più pronti ed acuti, l'aspetto e il quadro esteriore delle cose ci presenterebbero una faccia del tutto diversa, e, sono tentato di credere, sarebbero incompatibili con l'essere nostro, o per lo meno col nostro benessere, in questa parte dell'universo dove abitiamo», J. Locke, *Saggio sulla intelligenza umana*, II, 23, 11, Bari, Laterza, 1951, p. 411.

nostra macchina avrebbe prodotto un'altra eloquenza, un'altra poesia; una diversa combinazione degli stessi organi avrebbe prodotto una poesia ancora diversa: se, per esempio, la costituzione dei nostri organi ci avesse concesso la capacità di mantenere più a lungo l'attenzione, tutte le regole che adeguano la disposizione dell'argomento alla misura della nostra attenzione non esisterebbero più; allo stesso modo, se fossimo stati capaci di un maggiore acume, tutte le regole che si basano sulla misura del nostro acume verrebbero meno; in conclusione, tutte le leggi basate sul fatto che la nostra macchina è fatta in un certo modo sarebbero diverse, se la nostra macchina non fosse fatta in questo modo.

Se la nostra vista fosse stata più debole e più confusa, sarebbero state necessarie meno modanature e una maggiore uniformità negli elementi dell'architettura; se la nostra vista fosse stata più acuta e la nostra anima capace di afferrare più cose nello stesso tempo, sarebbero stati necessari più ornamenti; se le nostre orecchie fossero state come quelle di certi animali, sarebbe stato necessario modificare molti strumenti musicali. So bene che i rapporti delle cose tra loro sarebbero rimasti gli stessi; qualora però mutasse il rapporto che esse hanno con noi, le cose che, ora, esercitano un determinato effetto su di noi non lo eserciterebbero più, e siccome la perfezione delle arti consiste nel presentarci le cose in maniera tale da procurarci il maggior piacere possibile, sarebbe necessario un cambiamento nelle arti, dato che sarebbe intervenuto un cambiamento nella maniera più adatta a procurarci piacere.

Si crede dapprima che basti conoscere le varie fonti dei nostri piaceri per avere gusto, che, una volta letto quanto la filosofia dice al proposito, si abbia gusto e che ci si possa azzardare a giudicare le opere d'arte. Ma il gusto naturale non è una conoscenza teorica; è l'applicazione rapida e raffinata di regole che nemmeno si conoscono. Non è necessario sapere che il piacere che ci procura una determinata cosa che reputiamo bella nasca dalla sorpresa; è sufficiente che essa ci sorprenda, e che ci sorprenda quanto deve, né di più né di meno.

Ciò che pertanto potremmo dire a questo punto come pure tutti i precetti che potremmo fornire per formare il gusto possono riguardare solo il gusto acquisito, ossia possono riguardare direttamente soltanto questo gusto acquisito, benché, indirettamente, riguardino anche il gusto naturale; il gusto acquisito, infatti, investe, muta, accresce e ridimensiona il gusto naturale, tanto quanto il gusto naturale investe, muta, accresce e ridimensiona il gusto acquisito.

Secondo la definizione più generale di gusto, senza stabilire se sia buono o cattivo, preciso o meno, esso è ciò che ci lega a una cosa tramite il sentimento; questo non impedisce che non possa essere applicato alle cose intellettuali, la cui conoscenza procura tanto piacere all'anima che essa era l'unica felicità che certi filosofi potessero concepire. L'anima conosce

attraverso le idee e i sentimenti;⁴ infatti, malgrado l'opposizione tra idea e sentimento, essa tuttavia, quando vede una cosa, la sente, e non esiste nulla di tanto intellettuale che essa non veda o non creda di vedere e, di conseguenza, che essa non senta.

Sullo spirito in generale

Lo spirito è il genere che comprende sotto di sé varie specie: il genio, il buon senso, il discernimento, la precisione, il talento e il gusto.⁵

Lo spirito consiste nel possedere organi ben conformati, relativamente alle cose cui viene applicato. Se la cosa è estremamente particolare, esso viene chiamato talento; se concerne piuttosto un determinato piacere delicato caratteristico delle persone di mondo, viene chiamato gusto; se la cosa particolare è peculiare a una certa popolazione, il talento viene chiamato spirito, come l'arte della guerra e l'agricoltura presso i Romani, la caccia presso i selvaggi, ecc.

Sulla curiosità

La nostra anima è fatta per pensare, ossia per discernere: dunque, un essere simile deve provare curiosità; infatti, siccome tutte le cose appartengono a una catena in cui ogni idea ne precede una e ne segue un'altra, non si può voler vedere una cosa senza desiderare di vederne un'altra; e se non nutrivamo tale desiderio per quest'ultima, non avremmo tratto nessuno piacere dall'altra. Pertanto, quando ci viene mostrata una parte di un quadro, tanto più desideriamo vedere la parte che ci viene tenuta nascosta, quanto maggiore è il piacere che ci procura quella che abbiamo visto.

Il piacere che ci procura un oggetto è dunque ciò che ci spinge verso un altro; è per questo motivo che l'anima cerca sempre cose nuove, e non si acquieta mai.

Si sarà quindi sempre sicuri di piacere all'anima mostrandole molte cose, o comunque più di quante essa avesse sperato di vederne.

Si può così spiegare il motivo per cui proviamo piacere contemplando un giardino ben ordinato, come pure quando vediamo un luogo incolto e campestre; tali effetti vengono prodotti dalla stessa causa. Siccome ci piace vedere un gran numero di oggetti, vorremmo estendere la nostra vista, trovarci in diversi luoghi, percorrere più spazio; in breve, la nostra anima rifugge i limiti e vorrebbe, per così dire, estendere la sfera della propria

⁴ Dopo questa frase, nella versione dell'*Encyclopédie* si leggeva: «essa trae piacere da tali idee e sentimenti».

⁵ La Bruyère (in *Les caractères*, “Des jugements”, 56) aveva già accostato questi stessi termini – *talent, goût, esprit, bon sens* –, osservando che sono «cose diverse, non incompatibili».

presenza: e così è un grande piacere per lei spingere lontano la propria vista. Ma come fare? Nelle città, la nostra vista è limitata da case; in campagna, lo è da mille ostacoli; possiamo vedere a stento tre o quattro alberi. L'arte ci viene in soccorso, e ci rivela la natura che nasconde se stessa. Ci piace l'arte, e ci piace più della natura, o meglio più della natura nascosta ai nostri occhi; quando, però, ci imbattiamo in begli scorci, quando la nostra vista può spaziare liberamente su prati, ruscelli, colline, e su quei panorami che sono, per così dire, artatamente disposti, essa è ben diversamente deliziata di quando contempla i giardini di Le Nôtre,⁶ poiché la natura non copia mai se stessa, mentre l'arte si assomiglia sempre. È per questo che in pittura preferiamo un paesaggio alla disposizione del più bel giardino del mondo; il fatto è che la pittura coglie la natura soltanto in ciò che ha di bello, dove la vista può spingersi lontano e in tutta la propria estensione, in ciò che ha di vario, in quegli aspetti in cui può essere vista con piacere.

Ciò che di solito rende grande un pensiero è il fatto di dire una cosa che permette di scorgerne molte altre e che ci fa scoprire d'un sol colpo quanto potevamo sperare di cogliere solo attraverso lunghe letture.

Con poche parole, Floro ci rappresenta tutti gli errori di Annibale: «Quando avrebbe potuto sfruttare la vittoria – scrive –, preferì goderne», *cum victoria posset uti, frui maluit*.

Ci dà un'idea dell'intera guerra di Macedonia, scrivendo: «Intraprenderla significò vincerla», *introisse victoria fuit*.

Ci descrive l'intero spettacolo della vita di Scipione, scrivendo: «È lo Scipione che crebbe per distruggere l'Africa», *hic erit Scipio qui in exitium Africae crescit*. Vi sembra di vedere un fanciullo che cresce e diventa grande come un gigante.

Infine ci mostra il nobile carattere di Annibale, la situazione del mondo intero e tutta la grandezza del popolo romano, scrivendo: «Annibale fuggiasco cercava in ogni parte del mondo un nemico per il popolo romano», *qui profugos ex Africa, hostem populo romano toto orbe quaerebat*.⁷

Sui piaceri dell'ordine

Non basta mostrare all'anima molte cose, bisogna mostrargliele in maniera ordinata: in tal modo, infatti, ci ricordiamo di quanto abbiamo visto e cominciamo a immaginare ciò che vedremo; la nostra anima si compiace

⁶ André Le Nôtre (1613-1700) fu il più celebre architetto di giardino del XVII secolo, inventore del giardino geometrico, detto «alla francese»; a lui si deve, a partire dal 1660, la creazione dei giardini di Versailles, modello per quasi un secolo di tutti i principali giardini in Europa (a Torino, Le Nôtre progettò il parco di Palazzo Reale).

⁷ Floro Lucio Anneo, o Giulio (I-II sec. d.C.), compose una storia delle guerre dei Romani, tramandata col titolo improprio di *Epitoma de Tito Livio* (l'opera di Livio non è infatti l'unica fonte di Floro). I rimandi precisi delle quattro citazioni latine sono, rispettivamente: I, XXII, 21; I, XXIII, 11; I, XXII, 11; I, XXIV, 5.

della propria estensione e del proprio acume, mentre, in un'opera priva di ordine, l'anima vede scompigliare in continuazione quello che vuole metterci. La concatenazione concepita dall'autore e quella che noi lettori stabiliamo si confondono; l'anima non conserva nulla, non prevede nulla; viene mortificata dalla confusione delle proprie idee, dal nulla con cui si ritrova; è davvero affaticata e non può gustare alcun piacere: è per questo che, quando l'intenzione non è di esprimere o esibire la confusione, si cerca sempre di dare ordine alla confusione stessa. Per questo i pittori raggruppano le loro figure, e quelli che dipingono battaglie, nei loro quadri, pongono in primo piano le cose che l'occhio deve distinguere e sullo sfondo, in lontananza, la confusione.⁸

Sui piaceri della varietà

Se ci vuole ordine nelle cose, anche la varietà tuttavia è necessaria: senza questa, l'anima languisce, poiché cose simili tra loro le paiono identiche; e se una parte di un quadro che ci viene mostrata somigliasse a un'altra che avessimo già vista, sarebbe un oggetto nuovo senza sembrarlo e non procurerebbe alcun piacere. E siccome i pregi delle opere dell'arte, simili in ciò a quelli della natura, consistono solo nei piaceri che ci procurano, bisogna renderli quanto più possibile atti a variare tali piaceri; bisogna far vedere all'anima cose che non ha visto; bisogna che il sentimento che viene suscitato in lei differisca da quello che ha appena provato.

È per questo che le storie ci piacciono per la varietà dei racconti, i romanzi per la varietà dei prodigi, le opere teatrali per la varietà della passioni, e che coloro che sanno insegnare cambiano il più possibile il tono uniforme dell'insegnamento.

Un'insistita uniformità rende insopportabile qualunque cosa; in un discorso, l'identica successione dei periodi, a lungo ripetuta, opprime; gli stessi ritmi e le stesse chiuse introducono la noia in un poema. Se è vero che è stato costruito quel famoso viale da Mosca a Pietroburgo, il viaggiatore deve morirvi di noia, chiuso tra i due filari di quel viale; e chi avrà viaggiato a lungo attraverso le Alpi ne discenderà stomacato dai panorami più lieti e dai più incantevoli belvedere.

L'anima ama la varietà; ma, come abbiamo detto, l'ama solo perché essa è fatta per conoscere e vedere: bisogna pertanto che possa vedere, e che la

⁸ Si confrontino queste riflessioni con gli appunti relativi agli affreschi di Giulio Romano di Palazzo Te, che Montesquieu visitò durante il suo soggiorno a Mantova: «Ciò che mi colpisce in Giulio Romano è la disposizione. È incredibile la quantità di Giganti di dimensioni enormi ch'egli ha fatto stare in così poco spazio. È tutto così ben ordinato che non vi è alcuna confusione. L'occhio vede tutto e in un sol colpo. È un'osservazione che ho già fatto a proposito delle *Battaglie*. Nelle *Battaglie* del Borgognone [Jacques Courtois, 1621-1675] e di altri, vedo solo un cavallo e, per il resto, della confusione. Nelle *Battaglie* di Giulio Romano, vedo tutto», *Voyages de Gratz à La Haye, IX. Modène, Parme, Mantoue*.

varietà glielo consenta; in altri termini, bisogna che una cosa sia abbastanza semplice da essere colta interamente e abbastanza varia da essere colta con piacere.

Ci sono cose che sembrano varie e non lo sono affatto, altre che sembrano monotone e sono molto varie.

L'architettura gotica⁹ sembra molto varia, ma la confusione degli ornamenti stanca a causa delle loro dimensioni ridotte: per questo motivo, nessun ornamento può essere distinto dagli altri, e a causa del loro numero, l'occhio non può soffermarsi su nessuno di essi: in tal modo, essa risulta sgradevole proprio per quegli aspetti che avrebbero dovuto renderla gradevole.

Un edificio in stile gotico è una sorta di enigma per l'occhio che lo contempla, e l'anima è imbarazzata quando le viene posta davanti una poesia oscura.

L'architettura greca, invece, sembra monotona; tuttavia, siccome presenta le suddivisioni necessarie e tutte quelle che ci vogliono affinché l'anima veda esattamente ciò che può vedere senza affaticarsi, pur vedendone abbastanza per nutrire interesse, essa offre una varietà grazie alla quale viene contemplata con piacere.

Bisogna che le cose grandi abbiano parti grandi: gli uomini alti hanno braccia lunghe, i grandi alberi lunghi rami, e le grandi montagne sono composte da altre montagne situate sopra e sotto di esse; è la natura delle cose che dispone le cose in questo modo.

L'architettura greca, che presenta poche ma grandi suddivisioni, imita le cose grandi; l'anima percepisce una certa maestosità che vi regna ovunque.

È così che la pittura raccoglie in gruppi di tre o quattro le figure che rappresenta in un quadro: essa sta imitando la natura; una truppa numerosa è sempre suddivisa in vari plotoni; e ancora una volta è così che procede la pittura dividendo luci e ombre in grandi masse.

Sui piaceri della simmetria

Ho detto che all'anima piace la varietà; nondimeno, nella maggior parte delle cose, essa ama scorgere una qualche simmetria. Sembra che in ciò vi sia una certa contraddizione: ecco la mia spiegazione.

Una delle cause principali dei piaceri che prova la nostra anima quando contempla degli oggetti risiede nella facilità di coglierli: e la ragione per cui

⁹ In nota alla propria traduzione del saggio di Montesquieu (in *L'estetica dell'Encyclopédie*, Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 175-176, n. 11), M. Modica cita A.O. Lovejoy, il quale precisava che il termine "gotico", nella prima metà del Settecento, designava, in generale, ciò che veniva ritenuto «barbaro o di cattivo gusto», piuttosto che un preciso stile artistico e architettonico. Tra le carte di Montesquieu venne ritrovato un breve scritto, risalente all'incirca al periodo del suo soggiorno a Firenze (tra la fine del 1728 e l'inizio del 1729), oggi noto con il titolo *De la manière gothique*.

la simmetria piace all'anima è che essa le risparmia fatica, le dà sollievo e, per così dire, taglia in due l'opera.

Da ciò consegue una regola generale. Ovunque la simmetria è utile all'anima, e può favorirne le funzioni, essa le risulta gradevole; ma nei casi in cui è inutile, risulta insulsa, in quanto sopprime la varietà. Le cose che vediamo in successione devono invece essere varie, poiché la nostra anima non ha nessuna difficoltà a vederle. Viceversa, quelle che cogliamo in un colpo d'occhio devono essere simmetriche: pertanto, dato che la facciata di un edificio, un'aiuola, un tempio li cogliamo in un colpo d'occhio, è bene che in essi vi sia una certa simmetria, che piace all'anima per la facilità con cui le rende possibile abbracciare in un sol colpo l'intero oggetto.

Siccome è necessario che l'oggetto che bisogna cogliere in un colpo d'occhio sia semplice, esso deve essere unico e le parti devono essere tutte riconducibili all'oggetto principale: è anche per questo che la simmetria piace; essa crea un tutto unico.

È naturale che un tutto risulti compiuto, e l'anima che contempla questo tutto esige che non vi siano in esso parti imperfette. È inoltre per questa ragione che la simmetria piace; ci vuole una sorta di misura e di equilibrio: e un edificio con un'ala sola, o con un'ala più corta dell'altra, è tanto poco finito quanto un corpo con un solo braccio, o con un braccio troppo corto.

Sui contrasti

L'anima ama la simmetria, ma ama altresì i contrasti; ciò richiede molte spiegazioni.

Se, per esempio, la natura esige che i pittori e gli scultori introducano una certa simmetria nelle parti delle loro figure, essa richiede però ch'essi introducano un certo contrasto nelle posture. Un piede disposto come l'altro, un arto atteggiato come l'altro, sono insopportabili: il motivo è che una tale simmetria rende le posture quasi sempre identiche, come si nota nelle figure gotiche, che per questo si somigliano tutte. In tal modo, nei prodotti dell'arte, scompare la varietà. Inoltre, la natura non ci ha fatti così; avendoci concesso il movimento, non ci ha fissato come idoli nei nostri gesti e atteggiamenti: e, se gli uomini goffi e impacciati sono insopportabili, come potranno non esserlo i prodotti dell'arte?

Bisogna, quindi, introdurre contrasti nelle posture, soprattutto nelle opere di scultura, la quale, fredda per natura, può acquistare un po' di energia solo in virtù della forza del contrasto e della disposizione.

Siccome però abbiamo detto che la varietà che l'arte gotica ha cercato di produrre ha avuto come esito la monotonia, è capitato spesso che la varietà che si è cercato di creare tramite contrasti abbia finito per diventare simmetria e viziosa monotonia.

Ciò si rileva non sono in talune opere di scultura e di pittura, ma anche nello stile di alcuni scrittori, che, in ogni frase, dispongono sempre l'inizio in

contrasto con la conclusione ricorrendo a continue antitesi, come sant'Agostino e altri autori della tarda latinità, e taluni dei nostri moderni, come Saint-Évremond.¹⁰ La costruzione della frase, sempre identica e uniforme, risulta estremamente sgradevole; questo costante contrasto diventa simmetria e questa opposizione continuamente cercata diventa monotonia. Lo spirito vi trova così poca varietà che, letta una parte della frase, indovinate sempre l'altra; incontrate parole contrapposte, ma contrapposte sempre allo stesso modo; incontrate frasi ben tornite, ma sono sempre le stesse.

Molti pittori sono incorsi nell'errore di creare contrasti ovunque e senza criterio, talché, quando si osserva una figura, s'indovina subito la disposizione di quelle vicine: questa continua diversità diventa qualcosa di regolare. D'altronde la natura, che butta le cose in disordine, non esibisce affettatamente un continuo contrasto; senza contare che non mette tutti i corpi in movimento, e in un moto forzato. È più varia di così; gli uni li pone in riposo e agli altri conferisce diversi tipi di movimento.

Se la parte dell'anima che conosce ama la varietà, quella che sente la ricerca altrettanto: l'anima, infatti, non può tollerare a lungo le medesime situazioni, perché è legata a un corpo che non le può sopportare. Affinché la nostra anima venga stimolata, è necessario che gli spiriti scorrano nei nervi;¹¹ ne conseguono due cose: un affaticamento dei nervi, un'interruzione degli spiriti, che smettono di scorrere o che si dileguano dai luoghi in cui erano affluiti.

Pertanto, alla lunga, tutto affatica, soprattutto i piaceri intensi: ci si allontana da essi con la stessa soddisfazione con cui ci si era avvicinati, poiché le fibre, che ne sono stati gli organi, hanno bisogno di riposo; si deve allora fare ricorso ad altre, più adatte a servirci e, per così dire, distribuire il lavoro.

La nostra anima è stanca di sentire, ma non sentire significa essere preda di uno sfinimento che la snerva. Si rimedia a tutto variandone le modificazioni; essa sente, ma non si affatica.

¹⁰ Lo stesso accostamento tra sant'Agostino e Saint-Évremond viene suggerito in *Pensées*, n. 899: «leggendoli ci si stanca a veder sempre le parole combattere e a trovare sempre il loro [*scil.* dei due autori] spirito rinchiuso nei limiti di un'antitesi». Charles de Saint-Denis, signore di Saint-Évremond (1614-1703), militare di carriera, raggiunse il grado di maresciallo; a causa di un suo scritto satirico contro Mazzarino, fu costretto all'esilio nel 1661, viaggiando per il resto della sua vita attraverso l'Europa, fino alla morte, avvenuta a Londra. Le sue opere, per lo più brevi dialoghi, dissertazioni, componimenti in versi, improntate allo spirito del "libertinismo erudito" seicentesco, esercitarono una grande influenza a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo.

¹¹ Questi "spiriti" sembrano essere un retaggio della formazione cartesiana di Montesquieu; si veda, per esempio, il passo del *Discours de la méthode* (parte V) in cui gli «spiriti animali» vengono definiti come «una sorta di vento sottilissimo, o piuttosto una fiamma estremamente pura e viva, la quale, salendo continuamente in grande quantità dal cuore al cervello, da qui, attraverso i nervi, va a finire nei muscoli e trasmette il movimento a tutto il corpo» (cfr. Cartesio, *Discorso del metodo*, Siena, Barbera, 2007, p. 76).

Sui piaceri della sorpresa

Questa disposizione dell'anima, che la spinge verso oggetti sempre diversi, le permette di gustare tutti i piaceri provenienti dalla sorpresa, sentimento che piace all'anima per via dello spettacolo e della rapidità dell'azione; essa, infatti, coglie o sente qualcosa che non si aspetta o in un modo che non si aspettava.

Una cosa può sorprenderci perché è meravigliosa, ma anche perché è nuova, oppure inattesa; in quest'ultimo caso, il sentimento principale si unisce a un sentimento accessorio, connesso al fatto che la cosa è nuova o inattesa.

È per questo motivo che i giochi del caso ci attraggono; ci mostrano una serie continua di eventi inaspettati; è per questo che ci dilettono i giochi di società: anche questi risultano costituiti da una serie di eventi imprevisi, prodotti dall'abilità unita al caso.

Ed è sempre per questo motivo che ci dilettono le opere teatrali: queste si sviluppano gradualmente, nascondono i fatti fino al momento in cui accadono, ci preparano sempre nuovi motivi di sorpresa e spesso ci provocano mostrandoci quali avremmo dovuto prevederli.

Infine le opere ingegnose solitamente vengono lette soltanto perché ci offrono gradevoli sorprese e rimediano all'insulsaggine delle conversazioni, quasi sempre fiacche e incapaci di produrre simili effetti.

La sorpresa può essere suscitata dalla cosa o dal modo di coglierla: vediamo, infatti, una cosa più grande o più piccola di quanto effettivamente non sia, o diversa da come è; oppure vediamo la stessa cosa, ma congiungendola a un'idea accessoria che ci sorprende. Sorprendente è, in una cosa, l'idea accessoria della difficoltà superata per farla, o della persona che l'ha fatta, o del momento o del modo in cui è stata fatta, o di qualche altra circostanza connessa.

Svetonio ci descrive i delitti di Nerone con un distacco che ci sorprende, facendoci quasi credere ch'egli non provi orrore per ciò che sta descrivendo. All'improvviso, cambia tono, e dice: «L'universo, dopo aver tollerato questo mostro per quattordici anni, lo abbandonò», *tale monstrum per quatuordecim annos perpessus terrarum orbis, tandem destituit*.¹² Ciò suscita nello spirito tipi diversi di sorpresa; rimaniamo sorpresi dal cambiamento di stile dell'autore, dalla scoperta del suo diverso modo di pensare, dal suo modo di rendere in così poche parole uno dei grandi rivolgimenti della storia: l'anima prova così un grandissimo numero di sentimenti diversi che contribuiscono a scuoterla e a predisporle un piacere.

¹² Caio Svetonio Tranquillo, *De vita Caesarum*, VIII, 40 (*Vita Neronis*); si noti che nel testo latino originale si legge *talem principem* in luogo di *tale monstrum*.

Sulle diverse cause che possono suscitare un sentimento

È necessario osservare che un sentimento non ha di solito, nella nostra anima, un'unica causa. È, se posso servirmi di un simile termine, una certa dose che ne produce la forza e la varietà. L'ingegno consiste nel saper colpire diversi organi nello stesso tempo; e se si prendono in esame vari autori, si vedrà forse come i migliori, e quelli che sono piaciuti di più, siano quelli che hanno suscitato nell'anima più sensazioni nello stesso tempo.

Osservate, prego, la molteplicità delle cause. Preferiamo contemplare un giardino ben ordinato piuttosto che una massa confusa di alberi: 1) perché la nostra vista, che in quest'ultimo caso verrebbe impedita, non lo è; 2) ogni viale costituisce un'unità e forma qualcosa di grande, mentre nella confusione ogni albero è una cosa, e una piccola cosa; 3) osserviamo una disposizione che non siamo abituati a vedere; 4) apprezziamo la fatica compiuta; 5) ammiriamo la cura con cui viene combattuta incessantemente la natura, che, con prodotti non richiesti, cerca di confondere tutto, tanto è vero che un giardino non curato ci risulta insopportabile. Talvolta è la difficoltà dell'opera che ci piace, talaltra la facilità; e, siccome ciò che ammiriamo di un magnifico giardino sono la grandezza e le spese profuse dal padrone, talvolta notiamo con soddisfazione che si è trovato il modo di piacere con poca spesa e poco lavoro. Il gioco ci piace, perché soddisfa la nostra avarizia, ossia la speranza di ottenere di più; lusinga la nostra vanità con l'idea che la fortuna ci conceda la preferenza e che gli altri si interessino alla nostra felicità; soddisfa la nostra curiosità offrendoci uno spettacolo; in conclusione, ci offre i diversi piaceri della sorpresa.

La danza ci piace per la leggerezza, per una certa grazia, per la bellezza e varietà degli atteggiamenti, per il loro legame con la musica, in quanto la persona che danza è come uno strumento d'accompagnamento; ma soprattutto essa piace per una disposizione del nostro cervello, in virtù della quale l'idea di tutti i movimenti viene ricondotta segretamente a certi movimenti, e la maggior parte degli atteggiamenti ad alcuni atteggiamenti.

*Sulla sensibilità*¹³

Le cose, quasi sempre, ci piacciono o non ci piacciono sotto diversi riguardi; per esempio, i *virtuosi*¹⁴ italiani ci procurano scarso piacere: 1) perché, ridotti come sono, non è sorprendente che cantino bene: sono come uno strumento cui l'artigiano abbia tolto del legno per fargli produrre dei suoni; 2) perché le passioni ch'essi esibiscono sono troppo sospette di falsità; 3)

¹³ Nell'edizione del 1783, questo paragrafo reca il titolo (più pertinente) *De la liaison accidentelle de certaines idées* ("Del nesso accidentale di alcune idee").

¹⁴ In italiano nel testo. Allude propriamente ai "castrati" che erano ancora molto in voga nella prima metà del Settecento.

perché non appartengono né al sesso che amiamo, né a quello che stimiamo. D'altra parte, possono piacerci, perché conservano a lungo una certa aria giovanile, e inoltre perché hanno una voce duttile, che è solo loro. Ogni cosa suscita quindi sentimenti costituiti da molti altri, che talvolta si disturbano e contrastano l'un con l'altro.

La nostra anima spesso si crea da sé motivi di piacere, e vi riesce soprattutto grazie alle relazioni che stabilisce tra le cose. Per questo, una cosa che ci sia piaciuta ci piace ancora solo perché ci piacque, in quanto colleghiamo la vecchia idea alla nuova. Per questo, un'attrice che ci sia piaciuta a teatro, ci piace anche in privato; la sua voce, la sua recitazione, il ricordo di averla ammirata, e addirittura l'idea della principessa sovrapposta alla sua, tutto ciò crea un insieme che genera e procura piacere.

Siamo tutti pieni d'idee accessorie. Una donna che goda di grande reputazione e abbia un piccolo difetto saprà conferirgli valore e indurre a considerarlo come un pregio. La maggior parte delle donne che amiamo hanno in loro favore unicamente il pregiudizio derivante dalla loro nascita o dalle loro ricchezze, dagli onori o dalla stima di alcune persone.

Altro effetto delle relazioni che l'anima crea tra le cose

Quell'aria affabile che si trova diffusa in tutta la mitologia la dobbiamo alla vita campestre che l'uomo conduceva in tempi lontani; a essa dobbiamo le felici descrizioni, le ingenue avventure, le graziose divinità, lo spettacolo di una condizione tanto differente dalla nostra da essere desiderabile, ma che non è abbastanza remota per urtare la verosimiglianza, e finalmente quell'insieme di passioni e di serenità. La nostra immaginazione sorride a Diana, a Pan, ad Apollo, alle ninfe, ai boschi, ai prati, alle fonti. Se i primi uomini avessero vissuto come noi in città, i poeti avrebbero potuto descrivere solo ciò che noi vediamo tutti i giorni con inquietudine o che proviamo con disgusto; tutto saprebbe di avarizia, di ambizione e di passioni tormentose.

I poeti che ci descrivono la vita campestre ci parlano con rimpianto dell'età dell'oro, ossia di un tempo ancora più felice e sereno.¹⁵

Sulla raffinatezza

Persone raffinate sono quelle che a ogni idea o a ogni gusto sanno collegare molte idee o molti gusti accessori. Le persone grossolane provano un'unica sensazione; la loro anima non sa né comporre né scomporre; non collegano

¹⁵ Tutta questa sezione non compare nell'*Encyclopédie*. Si rammenti che, in gioventù, Montesquieu aveva composto operette di argomento mitologico, come *Le Temple de Gnide*, che illustrano bene questa sua concezione rococò della mitologia classica.

nulla a quanto offre la natura: nelle questioni d'amore, le persone raffinate si creano invece la maggior parte dei piaceri. Polisseno e Apicio¹⁶ servivano a tavola tante sensazioni sconosciute ai volgari banchettanti; e quanti giudicano con gusto le opere dell'ingegno provano e si procurano un'infinità di sensazioni che gli altri uomini ignorano.

Sul non so che

Nelle persone o nelle cose si riscontra, talvolta, un fascino invisibile, una grazia naturale, che non è stato possibile definire e che si è stati costretti a chiamare il «non so che».¹⁷ Mi pare che sia un effetto fondato principalmente sulla sorpresa. Restiamo colpiti dal fatto che una persona ci piace più di quanto, sulle prime, non ci fosse sembrato che ci dovesse piacere, e rimaniamo piacevolmente sorpresi che costei sia riuscita a vincere i difetti che i nostri occhi constatano e che il cuore non ritiene più tali. Ecco perché le donne brutte molto spesso sono ricche di una grazia di cui quelle belle di rado dispongono: una persona bella, infatti, solitamente si comporta in maniera opposta a come ci saremmo attesi; finisce per sembrarci meno amabile; dopo averci sorpreso positivamente, ci sorprende negativamente, ma l'impressione positiva è ormai vecchia, mentre quella negativa è recente: pertanto le persone belle raramente suscitano grandi passioni, riservate quasi sempre a quelle dotate di grazia, ossia delle attrattive che non ci aspettavamo e che non avevamo motivo di aspettarci. Di rado gli abiti fastosi hanno grazia, mentre spesso ne ha l'abbigliamento delle pastorelle. Ammiriamo la maestosità dei drappaggi di Paolo Veronese, ma restiamo colpiti dalla semplicità di Raffaello e dalla purezza di Correggio. Paolo Veronese promette molto, e mantiene quanto promette. Raffaello e Correggio promettono poco, e mantengono molto, e questo ci piace di più.

La grazia si riscontra solitamente più nello spirito che nel volto: un bel viso, infatti, si rivela immediatamente e non cela quasi nulla, mentre lo spirito si rivela solo poco alla volta, quando vuole e per quel tanto che vuole: può celarsi per apparire, e produrre questa specie di sorpresa che conferisce grazia.

¹⁶ Apicio Marco Gavio (I sec. d.C.), autore di un celebre trattato di gastronomia intitolato *De re coquinaria*. Quanto a Polisseno, A.N. Varga suggerisce con argomenti forzosi che si possa trattare del sofista vissuto nel IV sec. a.C., cui viene attribuita l'invenzione dell'argomento antiplatonico del «terzo uomo» (cfr. *Saggio sul gusto*, Milano, SE, 1990, p. 60, n. 30); E. Franzini lo ritiene uno scrittore latino contemporaneo di Apicio (si veda il suo commento alla scelta di pagine tratte dall'*Essai* di Montesquieu e raccolte nell'antologia *Il Gusto. Storia di un'idea estetica*, a cura di L. Russo, Palermo, Aesthetica edizioni, 2000, p. 258, n. 17).

¹⁷ Sul *je ne sais quoi*, si veda l'antologia commentata *Il «non so che»*. *Storia di una idea estetica*, a cura di P. D'Angelo e S. Velotti, Palermo, Aesthetica edizioni, 1997 (comprende pagine di Bouhours, Leibniz, Feijoo, Marivaux, oltre al presente paragrafo dell'*Essai sur le goût*).

La grazia si riscontra meno nei tratti del volto che nelle maniere; queste, infatti, si rinnovano continuamente e in ogni momento possono creare sorprese; in poche parole, una donna può essere bella in un modo solo, ma è graziosa in centomila.

Presso le popolazioni civilizzate e quelle selvagge, la legge dei due sessi ha stabilito che gli uomini chiedano e che le donne si limitino a concedere: da ciò dipende che la grazia è connaturata in modo particolare alle donne. Dato che hanno tutto da difendere, esse hanno tutto da nascondere; la minima parola, il minimo gesto, tutto ciò che, senza trasgredire il dovere principale, esse mostrano, tutto ciò che viene esibito in libertà, si trasforma in grazia; e la saggezza della natura è tale che ciò che non varrebbe nulla senza la legge del pudore acquisti infinito valore in virtù di questa fausta legge, che fa la felicità dell'universo.¹⁸

Siccome la goffaggine e l'affettazione non possono sorprendervi, la grazia non si trova né nelle maniere impacciate, né in quelle affettate, bensì in una certa libertà o facilità che sta tra i due estremi; e l'anima rimane piacevolmente sorpresa nel constatare che quei due scogli sono stati evitati. Si direbbe che le maniere naturali debbano essere le più facili: sono invece quelle che lo sono meno, poiché l'educazione, che ci impaccia, ci fa sempre perdere la naturalezza: per questo restiamo incantati vedendola riapparire.¹⁹

Un abbigliamento non ci piace mai tanto come quando presenta quella negligenza, e perfino quel disordine, che nasconde tutte le cure che l'igiene non richiede e che solo per vanità gli si dedicano; e il nostro spirito è dotato di grazia solamente quando quello che diciamo è trovato²⁰ e non cercato.

Dicendo cose per formulare le quali avete fatto uno sforzo, potete anche dar prova di avere spirito, ma certo non grazia nello spirito. Per far vedere tale grazia, bisogna che non la vediate voi stessi, e che gli altri, cui una certa aria d'ingenuità e semplicità in voi non annunciava nulla del genere, siano dolcemente sorpresi nello scoprirla.

La grazia, dunque, non si acquista: per averne, occorre essere ingenui. Ma come fare per essere ingenui?

Una delle più belle invenzioni di Omero è quella della cintura che conferiva a Venere l'arte di piacere.²¹ Nulla è più adatto a esprimere la magia e il potere della grazia, che sembra concessa a una persona da un potere invisibile e che differisce perfino dalla bellezza. Una simile cintura poteva essere concessa solamente a Venere. Essa non poteva convenire alla maestosa bellezza di Giunone, poiché la maestosità esige una certa gravità,

¹⁸ Sull'importanza delle donne per la formazione del gusto (un luogo comune nel XVIII secolo), cfr. *L'esprit des lois*, XIX, 8, *Effets de l'humeur sociable*: «La compagnia delle donne rovina i costumi, e forma il gusto»

¹⁹ A dimostrazione dell'influenza postuma esercitata dal testo di Montesquieu, P. D'Angelo rimanda a una pagina dello *Zibaldone* leopardiano (9 agosto 1820), in cui viene esplicitamente citato questo paragrafo.

²⁰ Il testo dell'*Encyclopédie* suonava: «sembra trovato».

²¹ Omero, *Iliade*, XIV, 214-221.

ossia un impaccio che è l'opposto dell'ingenuità della grazia. Non poteva convenire neppure alla fiera bellezza di Pallade, poiché la ferezza è l'opposto della delicatezza della grazia, e inoltre si può spesso sospettare ch'essa sia affettata.

Progressione della sorpresa

Le grandi bellezze nascono quando una cosa è fatta in modo che, sulle prime, la sorpresa che produce è modesta, ma perdura, aumenta e, alla fine, ci spinge all'ammirazione. A un primo sguardo, le opere di Raffaello fanno poca impressione: egli imita talmente bene la natura che all'inizio non si resta sorpresi più di quanto non si resterebbe vedendo l'oggetto stesso, il quale non susciterebbe alcuna sorpresa. Mentre un'espressione straordinaria, un colorito più intenso, una posa bizzarra in un pittore meno bravo fanno colpo su di noi al primo colpo d'occhio, perché non si è abituati a osservarle altrove. Raffaello potrebbe essere paragonato a Virgilio, e i pittori veneziani, con le loro pose ricercate, a Lucano: in un primo momento, Virgilio, più naturale, fa meno impressione, per fare maggiore impressione in seguito; Lucano, in un primo momento, impressiona maggiormente, per impressionare meno in seguito.

La perfetta proporzione della famosa chiesa di San Pietro fa sì che essa non sembri, sulle prime, così grande com'è in realtà, poiché all'inizio non sappiamo a cosa rapportarci per valutarne la grandezza. Se fosse meno larga, verremmo colpiti dalla sua lunghezza; se fosse meno lunga, lo saremmo dalla sua larghezza. Ma procedendo nell'esame, l'occhio la vede ingrandirsi, e lo stupore aumenta. La si può paragonare ai Pirenei: l'occhio, che credeva in un primo momento di poterli misurare, scopre sempre altre montagne dietro alle montagne, e si perde sempre più.

Capita spesso che la nostra anima tragga piacere provando un sentimento che non riesce a riconoscere e contemplando qualcosa di assolutamente diverso da ciò che essa si aspetta che sia: ciò suscita in lei un sentimento di sorpresa, cui essa non può sottrarsi. Eccone un esempio. La cupola di San Pietro è immensa. È noto che Michelangelo, osservando il Pantheon (che era il tempio più grande di Roma), disse che voleva farne uno simile, ma che voleva sospenderlo in aria. Su questo modello, progettò dunque la cupola di San Pietro; ma fece i pilastri talmente massicci che la cupola, benché sia come una montagna che ci sovrasta, sembra leggera a chi la osserva. L'anima, allora, esita tra ciò che vede e ciò che sa, e rimane sorpresa vedendo una massa così enorme e così leggera allo stesso tempo.²²

²² Queste osservazioni si ricollegano direttamente alle impressioni riportate da Montesquieu durante la visita a San Pietro in occasione del soggiorno a Roma, durante il Carnevale del 1729, e che egli registrò nel proprio diario di viaggio, quasi negli stessi termini.

Sulle bellezze prodotte da un certo imbarazzo dell'anima

Spesso la sorpresa viene suscitata nell'anima perché questa non riesce a conciliare ciò che vede con ciò che ha visto. In Italia c'è un grande lago, che viene chiamato *Lago Maggiore*: è un piccolo mare, le cui rive sono interamente selvagge. In mezzo al lago, a quindici miglia dalla riva,²³ ci sono due isole di un quarto di lega di circonferenza, dette «Borromee», che sono, a mio parere, il luogo più incantevole del mondo. L'anima è sorpresa da questo contrasto romanzesco, rievocando con diletto i prodigi dei romanzi, nei quali, dopo aver superato rocce e paesi aridi, ci si ritrova in luoghi fatati.²⁴

Tutti i contrasti ci colpiscono, perché le cose contrastanti acquistano reciprocamente più rilievo: per questo, quando un uomo basso è posto accanto a uno alto, quello basso fa sembrare l'altro più alto, e quello alto fa sembrare l'altro più basso.

Questo genere di sorprese suscitano quel tipo di piacere che troviamo in tutte le bellezze contrastanti, in tutte le antitesi e nelle figure analoghe. Quando Floro dice: «Cora e Alsio (chi lo crederebbe?) sono state per noi terribili; Satrico e Cornicolo erano delle province; ci vergogniamo dei Bovillani e dei Verulani, ma li abbiamo vinti; infine, Tivoli, nostro sobborgo, e Preneste, dove abbiano le nostre case di campagna, erano l'argomento dei voti che facevamo al Campidoglio»;²⁵ l'autore ci mostra, al contempo, la grandezza di Roma e la meschinità delle sue origini; e lo stupore riguarda entrambe.

Si può notare, qui, quanto sia grande la differenza tra le antitesi d'idee e le antitesi d'espressione. L'antitesi d'espressione non è nascosta; quella d'idee, sì; l'una ha sempre lo stesso abito, l'altra lo cambia a piacere; l'una è varia, l'altra no.

Lo stesso Floro, parlando dei Sanniti, dice che lo loro città vennero talmente devastate, che oggi risulta difficile trovare materia per ventiquattro trionfi: *ut non facile appareat materia quatuor et viginti triumphorum*.²⁶ E con le medesime parole con cui descrive la distruzione di quel popolo, egli ci mostra la grandezza del suo coraggio e della sua caparbità.

Quando cerchiamo di trattenerci dal ridere, il nostro riso raddoppia a causa del contrasto tra la situazione in cui ci troviamo e quella in cui dovremmo essere. Allo stesso modo, quando scorgiamo in un volto un grave

²³ Secondo ogni evidenza, si deve trattare di una svista: in realtà, le isole Borromee (che sono tre) distano dalla riva circa mezzo chilometro.

²⁴ Questa descrizione è un'altra reminescenza del viaggio in Italia di Montesquieu, che, verso la metà di ottobre 1728, lo portò a soggiornare alcuni giorni in riva al lago Maggiore e a visitare le isole Borromee; il suo giudizio entusiastico fu: «Nulla è più incantevole».

²⁵ Floro, I, 10 [Nota di Montesquieu]. In realtà, cfr. Floro, *Epitoma*, I, V, 6-7; Cora è l'attuale Cori, Alsio oggi si chiama Palo, Satrico Casale di Conca; per una svista, Montesquieu scrive *Boriliens*, mentre Floro parla degli abitanti di Bovilli. Verulae è l'attuale Véroli.

²⁶ Floro, I, 16 [Nota di Montesquieu]. In realtà, cfr. Floro, *Epitoma*, I, XI, 8.

difetto (un gran naso, per esempio), noi ridiamo in quanto notiamo che non dovrebbe esistere un tale contrasto rispetto agli altri tratti del volto. I contrasti sono pertanto causa dei difetti tanto quanto delle bellezze. Quando ci accorgiamo che sono immotivati, e mettono in evidenza o illuminano un altro difetto, essi diventano i principali fattori della bruttezza, la quale, colpendoci all'improvviso, può suscitare una certa ilarità nella nostra anima, e farci ridere. Se la nostra anima la giudica una sventura per la persona che la possiede, la bruttezza può suscitare la *pietà*; se la considera nella convinzione che essa possa nuocerci, e confrontandola con ciò che solitamente ci commuove e suscita il nostro desiderio, allora la giudica con un sentimento di *avversione*.

Lo stesso avviene nei nostri pensieri, i quali, quando comportano un'opposizione contraria al buon senso, e quando questa opposizione è banale e facilmente da scoprire, non piacciono affatto e risultano un difetto, perché non creano nessuna sorpresa; essi, però, non piacciono neppure se sono troppo ricercati. Bisogna che in un'opera essi vengano colti perché ci sono, e non perché si è voluto esibirli; in questo caso, infatti, la sorpresa concerne unicamente la stupidità dell'autore.

Lo stile ingenuo è uno di quelli che piacciono maggiormente; ma è anche quello di cui è più difficile impadronirsi: il motivo è che esso si situa esattamente tra il nobile e il volgare; ed è così prossimo a quest'ultimo, che è non è affatto facile sfiorarlo continuamente senza cadervi.

I musicisti hanno constatato che la musica più facilmente cantabile è la più difficile da comporre: prova certa che i nostri piaceri e l'arte che ce li procura si situano entro limiti determinati.

Dinanzi ai versi così enfatici di Corneille e quelli così naturali di Racine, non si direbbe che Corneille lavorasse con facilità e Racine con fatica.

Il volgare è il sublime del popolo, il quale ama vedere qualcosa fatto per lui e alla sua portata.

Le idee che si presentano alla mente delle persone istruite e dotate di grande intelligenza o sono ingenue, o nobili, o sublimi.

Quando una cosa ci viene presentata in circostanze o con accessori che la enfatizzano, essa ci appare nobile: questo risulta evidente soprattutto nei paragoni, da cui lo spirito deve sempre trovare da guadagnare, e mai da perdere; essi, infatti, devono sempre aggiungere qualcosa, evidenziare la cosa più grande o, se non si tratta di grandezza, quella più sottile e raffinata; ma occorre fare molta attenzione a non rivelare all'anima nessuna associazione con ciò che è volgare, perché anche se l'anima la notasse, la nasconderebbe a se stessa.

Siccome si tratta di mostrare cose delicate, l'anima preferisce paragonare un atteggiamento a un atteggiamento, un'azione a un'azione, una cosa a una cosa. Paragonare in generale un uomo coraggioso a un leone, una donna a un astro, un uomo agile a un cervo, è facile; ma quando La Fontaine comincia una della proprie favole in questo modo:

Tra le zampe di un leone
 Un topo sbucò dalla tana assai avventatamente:
 Il re degli animali, in quell'occasione,
 Dimostrò chi era, e gli risparmiò la vita,²⁷

egli paragona le alterazioni dell'anima del re degli animali a quelle dell'anima di un vero re.²⁸

Michelangelo è maestro nell'arte di conferire nobiltà a tutti i suoi soggetti. Nel suo celebre *Bacco*, non fa come i pittori fiamminghi che ci mostrano una figura vacillante e, per così dire, a mezz'aria.²⁹ Ciò sarebbe indegno della maestà di un dio. Egli lo rappresenta saldo sulle gambe, ma gli conferisce così bene l'allegria dell'ebbrezza e il piacere di veder scorrere il vino che sta versando nella propria coppa che non esiste nulla di più ammirevole.

Nella *Passione*, che si trova nella galleria di Firenze, Michelangelo ha ritratto la Vergine in piedi, che guarda il proprio figlio crocifisso, senza dolore, senza pietà, senza rimpianto, senza lacrime. Presume ch'ella sia consapevole di quel grande mistero, e quindi le fa sostenere con nobiltà lo spettacolo di quella morte.³⁰

Non c'è opera di Michelangelo nella quale non si trovi qualche tratto di nobiltà: perfino negli abbozzi incompiuti vi si trova qualcosa di grandioso, come in quei versi che Virgilio non ha finito.

Giulio Romano, nella sua camera dei Giganti a Mantova, nella quale ha raffigurato Giove nell'atto di fulminarli, mostra tutti gli dèi spaventati: ma Giunone sta accanto a Giove, e gli indica, con aria sicura, un gigante contro cui scagliare la folgore; in tal modo, Giulio Romano le conferisce un'aria di grandezza che gli altri dèi non hanno: più sono vicini a Giove, più sono tranquilli;³¹ e questo è del tutto naturale, poiché, durante una battaglia, il terrore scompare quando si sta vicino a colui che gode di una certa superiorità.³²

²⁷ Entre les pattes d'un lion / Un rat sortit de terre assez à l'étourdie : / Le roi des animaux, en cette occasion, / Montra ce qu'il était, et lui donna la vie, J. de La Fontaine, Fables, II, 11, «Le lion et le rat», vv. 5-8.

²⁸ Nel testo che si legge nell'*Encyclopédie* manca l'esempio tratto da La Fontaine e le relative parole di commento.

²⁹ Come osserva opportunamente M.N. Varga nel suo commento al testo di Montesquieu (cfr. *Saggio sul gusto*, cit., p. 61, n. 45), l'opera di Michelangelo qui citata è una scultura (conservata al Museo del Bargello di Firenze), e dunque il confronto con i quadri fiamminghi non risulta molto pertinente.

³⁰ Varga (*ibid.*, p. 61, n. 46) precisa che attualmente nessuna *Passione* che corrisponda alla descrizione fornita da Montesquieu è attribuibile a Michelangelo. Gli scarni appunti relativi al soggiorno di Montesquieu a Firenze (dicembre 1728) non forniscono alcuna ulteriore informazione al riguardo.

³¹ Montesquieu aveva visitato il Palazzo Te in occasione del suo soggiorno a Mantova nel luglio 1729 (per la precisione la mattina del giorno 27, non appena giunto in città).

³² Il testo del saggio pubblicato nell'*Encyclopédie* s'interrompe qui. I Curatori aggiunsero le seguenti righe: «La gloria di M. de Montesquieu, fondata su opere geniali, non aveva certamente

Sulle regole

Tutte le opere d'arte hanno regole generali, le quali costituiscono una guida che non bisogna mai perdere di vista.

Tuttavia, siccome le leggi sono sempre giuste in linea generale, ma quasi sempre ingiuste all'atto pratico, così pure le regole, sempre vere in teoria, possono rivelarsi sbagliate nell'ipotesi.³³ I pittori e gli scultori hanno fissato le proporzioni che bisogna conferire al corpo umano, e hanno assunto come criterio comune la lunghezza del volto; ma è necessario che trasgrediscano continuamente tali proporzioni, a causa delle diverse pose in cui essi devono disporre i corpi: per esempio, un braccio teso è molto più lungo di uno che non lo è. Nessuno ha mai conosciuto la tecnica artistica meglio di Michelangelo; nessuno se n'è preso gioco più di lui. Tra le sue opere architettoniche, poche rispettano scrupolosamente le proporzioni; ma, conoscendo esattamente ciò che può suscitare piacere, pare ch'egli abbia faccia ricorso a una tecnica diversa per ogni opera.

Benché ogni effetto dipenda da una causa generale, vi si mescolano tante altre cause, che ogni effetto ha, in certo qual modo, una causa propria. Pertanto, l'arte detta le regole, e il gusto le eccezioni; il gusto ci rivela in quali circostanze l'arte deve imporsi, e in quali deve sottomettersi.

Piacere fondato sulla ragione

Ho sostenuto spesso che ciò che ci fa piacere deve essere fondato sulla ragione; e ciò che per certi aspetti non lo è, ma che finisce per piacerci per altri motivi, deve discostarsene il meno possibile.

Capita però che l'insipienza (assai marcata) dell'artefice faccia sì che non si possa più apprezzare la sua opera; nelle opere di gusto, affinché piacciono, è necessario, infatti, nutrire una certa fiducia nei confronti dell'artefice, che questi perde non appena ci si accorge ch'egli pecca, per prima cosa, contro il buon senso.

E così, trovandomi a Pisa, non provai alcun piacere nel vedere il fiume Arno raffigurato in cielo con la sua urna da cui si riversano le acque. Non provai nessun piacere a Genova nel vedere dei santi in cielo, che pativano il

bisogno che si dessero alle stampe questi frammenti che ci ha lasciato; ma essi costituiranno una testimonianza eterna dell'interesse che i grandi uomini della nazione nutrono per quest'opera; e nei secoli futuri si dirà: anche Voltaire e Montesquieu contribuirono all'*Encyclopédie*. I quattro paragrafi conclusivi sono in realtà meri frammenti, rinvenuti tra i manoscritti inediti di Montesquieu e incorporati nel testo dell'*Essai* solo molto più tardi.

³³ Quest'uso del termine "ipotesi", da intendersi come "caso particolare" in opposizione a "tesi generale", è registrato dal *Dictionnaire national de la langue française* di Bescherelle (Paris, 1851, t. II, *ad voc.*).

martirio. Simili cose sono talmente grossolane che non si possono più guardare.³⁴

Quando, nel secondo atto del *Tieste* di Seneca, si sentono dei vecchi argivi che, come cittadini di Roma del tempo di Seneca, parlano dei Parti e dei Quiriti, e distinguono i senatori dai plebei, disprezzano il grano della Libia, i Sarmati che sbarrano il Mar Caspio e i re che hanno sottomesso i Daci, una simile ignoranza risulta ridicola in un contesto così serio.³⁵ È come se, in un teatro di Londra, venisse introdotto Mario e gli si facesse dire che, purché goda del favore della Camera Bassa, egli non teme l'ostilità di quella dei Pari o che preferisce la virtù a tutte le ricchezze che le grandi famiglie di Roma fanno giungere dal Potosi.³⁶

Quando una cosa è, per certi riguardi, contraria alla ragione ma, piacendoci per altri aspetti, la consuetudine o l'interesse stesso dei nostri piaceri inducono a considerarla come ragionevole, com'è il caso dei nostri melodrammi, bisogna fare in modo che essa se ne discosti il meno possibile. Quand'ero in Italia, non sopportavo di vedere Catone e Cesare che cantavano ariette in scena; gli Italiani, che hanno tratto dalla storia gli argomenti dei loro melodrammi, hanno dimostrato di avere meno gusto di noi, che li abbiano tratti dalla mitologia o dai romanzi. A causa dell'eccesso di meraviglioso, l'incongruenza del canto diminuisce, poiché ciò che è tanto straordinario sembra poter essere espresso meglio in un modo molto lontano dalla naturalezza; d'altronde, pare assodato che il canto possa avere negli incantesimi e nei contatti con gli dèi una forza che le parole non posseggono; in questo caso, esso è dunque più ragionevole, e abbiamo fatto bene a ricorrervi.

Sull'importanza della situazione migliore

Nella maggior parte degli scherzi buffi, la fonte più comune dei nostri piaceri consiste nel fatto che, in certi piccoli incidenti, vediamo qualcuno in una situazione imbarazzante, nella quale noi non ci troviamo, come, per esempio, qualcuno che cade, senza poterlo evitare e senza poter proseguire; allo stesso modo, nelle commedie, proviamo piacere nel vedere un uomo che si trova in errore, mentre noi non lo siamo.

Quando vediamo qualcuno che cade, siamo convinti che provi più paura di quanto non dovrebbe, e questo ci diverte; allo stesso modo, proviamo

³⁴ Difficile stabilire a quali affreschi pisani alluda qui Montesquieu; mentre per quelli visti a Genova, Varga (*ibid.*, p. 62, n. 6) rimanda ragionevolmente a un passo del diario di viaggio di Montesquieu, relativo al suo soggiorno genovese (novembre 1728), e nel quale vengono descritti gli affreschi (barocchi) della chiesa di San Siro, giudicati «pessimi», e di cui viene detto che «è una grande sciocchezza avervi raffigurato case in cielo e persone che subiscono il martirio».

³⁵ L'interpretazione fornita da Montesquieu del passo della tragedia di Seneca appare alquanto forzata e tendenziosa; cfr. Seneca, *Tieste*, a. II, coro.

³⁶ Ossia dal Perù, proverbialmente ricco di miniere di metalli preziosi.

piacere nel vedere un uomo più imbarazzato di quanto non dovrebbe. Quando una persona seria compie qualcosa di ridicolo, o si trova in una posizione che sentiamo essere in contrasto con la sua gravità, questo ci diverte: allo stesso modo, nelle nostre commedie, quando un vecchio viene raggirato, proviamo piacere nel vedere come la sua prudenza e la sua saggezza siano lo zimbello del suo amore e dalla sua avidità.

Quando una persona distratta cade, la troviamo divertente, perché si trova nella situazione in cui può convincersi della propria sbadataggine; così come, nelle commedie, quando un giovanotto commette qualche follia, ci rallegra, perché riteniamo ch'egli si renda conto che può solo imputarla a se stesso.³⁷

Quando però è un bambino a cadere, invece di riderne, proviamo pietà, perché non è propriamente colpa sua, ma della sua fragilità: così come, nel caso di un giovanotto che, accecato dalla passione, ha commesso la follia di sposare la persona che ama, e viene per questo punito dal padre, ci addolora vederlo infelice per aver seguito un impulso naturale e aver ceduto alla debolezza della condizione umana.

Infine, quando una donna cade, tutte le circostanze che possono accrescere il suo imbarazzo, accrescono il nostro piacere, così come, nelle commedie, tutto ciò che può accrescere l'imbarazzo di certi personaggi ci diverte.

Tutti questi piaceri si fondano o sulla nostra malignità, o sull'avversione che l'interesse che nutriamo per certi personaggi suscita in noi nei confronti di altri.

La suprema arte della commedia consiste dunque nel dosare questa simpatia e questa avversione, in maniera tale che la nostra opinione resti immutata dall'inizio alla fine dell'opera, senza dover provare dispiacere o rammarico di aver amato oppure odiato. Si può infatti accettare che un personaggio spregevole divenga interessante solamente qualora il cambiamento sia motivato dal personaggio medesimo, e si tratti di un qualche nobile gesto che ci sorprende e che può essere funzionale allo scioglimento dell'opera.

Piacere suscitato da giochi, cadute, contrasti

Giocando a picchetto³⁸ proviamo piacere nello scoprire ciò che non sappiamo, poiché la bellezza di questo gioco consiste nel fatto che sembra mostrarci tutto e tuttavia ci nasconde molto, suscitando così la nostra

³⁷ C.-J. Beyer segnala che, sul manoscritto, questo passo è stato cancellato da Montesquieu stesso, che in margine ha scritto: «Omettere questo paragrafo» (cfr. Montesquieu, *Essai sur le goût*, cit., p. 104, n. 2).

³⁸ Gioco di carte, come pure *l'hombre*, di origine spagnola, di cui si parla qualche riga più avanti.

curiosità; allo stesso modo, nelle opere teatrali, la nostra anima è stuzzicata dalla curiosità, perché le vengono rivelate certe cose, mentre altre le rimangono nascoste; essa rimane sorpresa, perché credeva che le cose che vengono tenute nascoste sarebbero accadute in una certa maniera, mentre accadono diversamente, e quindi l'anima fa, per così dire, previsioni sbagliate in base a ciò che ha visto.

Il piacere del gioco dell'*hombre* consiste in una certa attesa, mista a curiosità, circa i tre casi che si possono verificare, in quanto la partita può essere vinta, ricominciata o perduta in partenza;³⁹ allo stesso modo, nelle nostre opere teatrali, siamo talmente in sospeso e incerti che non sappiamo cosa accadrà; e l'effetto della nostra immaginazione è tale che pur avendo visto l'opera mille volte, se essa è bella, la nostra attesa e, se mi posso esprimere così, la nostra ignoranza rimangono le stesse; in tal caso, infatti, siamo colpiti in maniera così forte da ciò che ascoltiamo in quel momento, che non udiamo altro che ciò che viene detto; e ciò che ci sembra dover conseguire da quanto ci viene detto (e peraltro già conosciamo, ma solamente grazie alla memoria) non ci fa più nessuna impressione.

³⁹ L'espressione tecnica usata nell'originale è: *perdue codille*, che significa che il giocatore ha perduto la mano prima ancora di giocare le proprie carte.

Montesquieu

Scritti scientifici

a cura di Giovanni Cristani

Keywords: *Montesquieu, Natural Sciences, Newton, Descartes, Biology, Chemistry*

Nota introduttiva

La ‘carriera scientifica’ di Montesquieu è principalmente legata alla sua partecipazione all’attività dell’Académie des sciences, Belles-lettres et Arts di Bordeaux, particolarmente intensa negli anni fra il 1717 e il 1725. Nelle sue relazioni accademiche tocca diversi argomenti riguardanti le più varie discipline, dalla fisica alla botanica, dalla fisiologia umana all’anatomia, dalla paleontologia all’ottica. Siamo al corrente di un *Projet d’une histoire physique de la terre ancienne et moderne* del 1719, grazie al quale, facendo appello ai possibili contributi e osservazioni dei *savants* di tutta Europa, Montesquieu si proponeva di ricostruire una storia generale della Terra, e delle sue trasformazioni geologiche e climatiche, senza trascurare le profonde modificazioni dell’ambiente introdotte dall’uomo.

Gran parte della critica si è interrogata sui possibili influssi di questo giovanile tirocinio scientifico del Président sull’elaborazione del suo pensiero politico e della sua analisi della società, sul piano teorico ed epistemologico. Gli scritti scientifici di Montesquieu, tuttavia, offrono soprattutto stimolanti prospettive di ricerca riguardo alla sua personale concezione della filosofia naturale. In una fase della storia del pensiero scientifico in cui non è possibile ancora ravvisare un alto grado di specializzazione delle diverse discipline e in cui, d’altra parte, la fisica cartesiana e la sintesi newtoniana, ma anche altri settori di ricerca, dalla chimica stahlianiana alle teorie epigenetiche, esercitano su tutta la comunità letteraria e filosofica un’influenza determinante e una fascinazione irresistibile, l’analisi del punto di vista di un personaggio come Montesquieu su questi temi appare estremamente interessante e rilevante¹.

¹ Per una bibliografia essenziale sull’opera scientifica di Montesquieu, cfr. P. Barrière, *L’Académie de Bordeaux centre de culture internationale au XVIII^e siècle (1712-1792)*, Bordeaux-Paris, Bière, 1951; J. Torlais, *Montesquieu homme des sciences*, in *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955*, a cura di L. Desgraves,

La presente traduzione è condotta principalmente sulle *Œuvres et écrits divers*, I, sotto la direzione di P. Rétat, a cura di L. Bianchi, C.P. Courtney, C. Dornier, J. Ehrard, C. Larrère, Sh. Mason, E. Mass, S. Menant, A. Postigliola, P. Rétat, C. Volpilhac-Augier, coordinazione editoriale di C. Verdier, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli-Roma, The Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Istituto dell'Enciclopedia Italiana, t. 8, 2003, ma si avvale del confronto con le altre edizioni complete di Montesquieu, in particolare le *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955 e le *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, 2 tt., Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1949-1951.

Le seguenti traduzioni di quattro discorsi pronunciati da Montesquieu all'Accademia delle Scienze di Bordeaux tra il 1717 e il 1725 costituiscono il primo nucleo di un progetto che prevede la traduzione e la pubblicazione su < www.montesquieu.it > dell'intero corpus scientifico montesquieuiano.

Discorso pronunciato alla riapertura dell'Accademia di Bordeaux il 15 novembre 1717²

Coloro che non sono informati sui nostri compiti e doveri considerano le nostre occupazioni come dei semplici divertimenti che noi ci procuriamo e si fanno un'idea piacevole delle nostre stesse fatiche e del nostro lavoro.

Credono che prendiamo dalla filosofia ciò che ha di gradevole; che lasciamo le spine per non cogliere che i fiori; che coltiviamo il nostro spirito solo per renderlo più pronto a servire i piaceri del cuore; che essendo esenti, in verità, dalle passioni vive che commuovono troppo l'anima, ci abbandoniamo ad una passione che ci ripaga e che non è meno soddisfacente anche se non ha nulla a che fare coi piaceri dei sensi.

Ma sarebbe un bene se noi fossimo in una situazione così felice: oggetto dell'accademia sono le scienze più astratte; essa abbraccia quell'infinito che in fisica e in astronomia s'incontra ovunque; si applica alla conoscenza delle curve, riservata finora alla suprema intelligenza; entra nel dedalo

Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 349-353; G. Milhaud, *Le regard scientifique de Montesquieu*, «Europe», 574 (1977), pp. 31-41; L. Bianchi, *Montesquieu naturaliste*, in *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720)*, *Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996)*, a cura di C. Volpilhac-Augier, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1999, pp. 109-124; A. Postigliola, *Montesquieu entre Descartes et Newton*, in *Montesquieu. Les années de formation*, cit., pp. 91-108; D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.

² Le note a piè di pagina sono del traduttore-curatore, le note di Montesquieu sono inserite nel testo, fra parentesi quadra.

dell'anatomia e nei misteri della chimica; riforma gli errori della medicina, questa Parca crudele che tronca tante vite, questa scienza nello stesso tempo così grande e così limitata; si va infine alla conquista della verità sul terreno più difficile e la si cerca nelle tenebre più fitte in cui ci si possa avventurare.

Così, signori, se non fossimo animati da un gran zelo per l'onore e la perfezione delle scienze, non vi sarebbe nessuno tra noi che non considererebbe il titolo di accademico come un titolo oneroso, e queste scienze stesse alle quali ci applichiamo come un mezzo più adatto a tormentarci che a istruirci. Un lavoro spesso inutile; sistemi appena fondati demoliti all'istante; lo sconforto di vedere le proprie speranze deluse; lo scoramento continuo dato dall'inseguire una verità che ci sfugge; questo spirito di emulazione che mette alla prova e domina le anime dei filosofi con la stessa forza esercitata dalla bassa invidia sulle anime volgari; queste lunghe meditazioni in cui l'anima ripiega su se stessa e si fissa su un oggetto come incatenata; queste notti passate a vegliare, i giorni sudati che seguono; questa è, signori, la vita degli uomini di studio.

No, non si deve credere che il posto che occupiamo sia un luogo di tranquillità; coi nostri lavori non acquisiamo altro che il diritto a lavorare di più. Solo gli dèi hanno il privilegio di riposarsi sul Parnaso: i mortali non vi soggiornano mai stabili e tranquilli, e se non salgono, scendono sempre.

Alcuni antichi sostengono che Ercole non fosse affatto un conquistatore, bensì un saggio che aveva purgato la filosofia dai pregiudizi, questi veri mostri dello spirito; i suoi lavori sorpresero la posterità, che li paragonò alle imprese degli eroi più infaticabili.

Sembra che la favola ci rappresenti la verità sotto il simbolo di Proteo, che si nasconde dietro mille volti e sotto mille apparenze ingannevoli:

*Omnia transformat sese in miracula rerum
Ignemque horribilemque feram fluviumque liquentem*³.

Bisogna cercarla nell'oscurità di cui essa stessa si ammanta, bisogna afferrarla, abbracciarla, scovarla:

*Sed quanto ille magis formas se vertet in omnes,
Tanto, nate, magis contendit tenacia vincla*⁴.

Ma, signori, quante difficoltà in questa ricerca! Perché, infine, non ci basta ottenere una verità, bisogna pure che essa sia nuova: facciamo poco caso ai fiori appassiti dal tempo; sarebbe disprezzato fra noi un Patroclo che venisse a indossare le armi di Achille; arrossiremmo di ripetere sempre quanto già detto prima di noi da tanti altri, come i vani echi che si intendono nelle campagne; avremmo vergogna di presentare all'Accademia le osservazioni degli altri, simili a quei fiumi che portano al mare tante acque

³ Virgilio, *Georgiche*, IV, 441-442.

⁴ Virgilio, *Georgiche*, IV, 411-412.

che non provengono dalla loro sorgente. Tuttavia le scoperte sono divenute molto rare; sembra che vi sia una specie di esaurimento delle osservazioni e degli osservatori. Si potrebbe dire che la natura ha fatto come quelle vergini che conservano a lungo ciò che hanno di più prezioso per lasciarsi derubare in un momento di quello stesso tesoro che hanno custodito con tanta cura e difeso con tanta costanza. Dopo essere stata nascosta per tanti anni, si mostrò tutta d'un colpo nel secolo passato; momento molto favorevole per gli scienziati di allora, che videro ciò che nessuno prima di loro aveva mai visto. Si fecero tante scoperte in quel secolo, che lo si può considerare non solo come il più fiorente, ma anche come la prima età della filosofia, la quale, nei secoli precedenti non era nemmeno giunta allo stato d'infanzia; fu allora che vennero alla luce quei sistemi, che si svilupparono quei principi, che si scoprirono quei metodi così fecondi e così universali. Non lavoriamo più che al seguito di quei grandi filosofi; sembra che le scoperte di oggi non siano altro che un omaggio che noi rendiamo loro e un umile riconoscimento del fatto che dobbiamo loro tutto: siamo quasi ridotti a compiangere, come Alessandro, il fatto che i nostri padri hanno fatto tutto e non hanno lasciato nulla alla nostra gloria.

Fu così che gli scopritori di un nuovo mondo nel secolo passato s'impadronirono delle miniere e delle ricchezze che vi erano conservate da così lungo tempo, e non lasciarono ai loro successori che foreste da scoprire e selvaggi con cui misurarsi.

Ciononostante, signori, non ci scoraggiamo affatto: che sappiamo di ciò che ci è riservato? Forse vi sono ancora mille segreti nascosti: quando i geografi giungono ai limiti delle loro conoscenze, piazzano sulle loro carte mari immensi e climi selvaggi; ma può essere che in questi mari e in questi climi vi siano ancor più ricchezze di quelle che già possediamo.

Che ci si liberi soprattutto dal pregiudizio secondo cui la provincia non sarebbe affatto in grado di perfezionare le scienze e per cui le accademie non potrebbero fiorire che nelle capitali: non è per lo meno questa l'idea che ci hanno trasmesso i poeti, i quali sembrano aver collocato le muse in luoghi isolati e nel silenzio dei boschi, per farci sentire che queste divinità tranquille si compiacciono raramente del rumore e del tumulto della capitale di un grande impero.

Questi grandi uomini, dei quali ci si vuole impedire di seguire le tracce, avevano forse occhi diversi dai nostri?

*Centum luminibus cinctum caput*⁵

Hanno avuto altre terre da considerare?

*Terra alio sub sole jacentes*⁶

Hanno abitato regioni più fortunate?

*Fortunatorum nemorum sedesque beatas*⁷

⁵ Ovidio, *Metamorfosi*, I, 625.

⁶ Virgilio, *Georgiche*, II, 512.

⁷ Virgilio, *Eneide*, VI, 638.

Disponevano di una luce particolare per illuminarle?

*Solemque suum et sua sydera norunt*⁸

Era per loro il mare meno ricco di abissi?

*Num mare pacatum num ventus amicier esset*⁹.

La natura, infine, è stata per loro madre e per noi matrigna da sottrarsi alle nostre ricerche più che alle loro? Siamo spesso stati fiaccati dalle difficoltà?

*Sæpe fugam Danäi Troja cupiere relicta moliri*¹⁰.

Ma sono le stesse difficoltà che devono incoraggiarci. Dobbiamo essere animati dall'esempio del protettore che qui ci presiede¹¹: ne avremo ben presto uno più grande da seguire, il nostro giovane monarca¹², che favorirà le muse ed esse avranno cura della sua gloria.

Discorso sulla causa dell'eco

pronunciato all'Accademia di Bordeaux il primo maggio 1718

Il giorno della nascita di Augusto nacque nel palazzo un alloro, coi rami del quale si incoronavano coloro che meritavano l'onore del trionfo.

Con questa Accademia, signori, sono nati degli allori; essa se ne serve per intrecciare corone agli scienziati che hanno trionfato fra gli scienziati. Non vi è clima così remoto da cui non si punti ai suoi voti: depositaria della reputazione, dispensatrice della gloria, essa si compiace di consolare i filosofi delle loro veglie e di vendicarli, per così dire, dell'ingiustizia del loro secolo e dell'invidia degli spiriti meschini.

Gli dèi mitologici dispensavano i loro favori ai mortali in modo differente: accordavano alle anime volgari lunga vita, piaceri e ricchezze; le piogge e le rugiade erano la ricompensa dei figli della terra; ma alle anime più grandi e più belle riservavano la gloria, come il solo dono degno di loro.

È per questa gloria che tanti bei talenti han lavorato, per conquistarla, e per impadronirsi con l'ingegno di questa parte di noi più celeste e più divina.

C'è ben da lusingarsi di un trionfo così personale! Si son visti grandi uomini, toccati unicamente dai successi acquisiti con le proprie virtù, considerare con indifferenza i favori della fortuna. Se n'è visti altri, ben ricoperti dagli allori di Marte, mostrarsi invidiosi di quelli di Apollo e contendere la gloria ad un poeta o ad un oratore:

⁸ Virgilio, *Eneide*, VI, 641.

⁹ Ovidio, *Metamorfosi*, XIII, 440. Il testo di Ovidio riporta in realtà «dum mare pacatum, dum ventus amicier esset».

¹⁰ Virgilio, *Eneide*, II, 108-109.

¹¹ Henri-Jacques Nompar de Caumont, duca di La Force (1675-1726), protettore dell'Accademia, fin dalla sua fondazione.

¹² Luigi XV, re di Francia.

*Tantus amor laudum, tantæ est victoria curæ*¹³.

Quando quel grande cardinale, cui un'illustre Accademia deve la sua istituzione¹⁴, ebbe visti l'autorità reale consolidata, i nemici della Francia confusi e i sudditi del re tornati all'obbedienza, chi avrebbe mai immaginato che quel grand'uomo non sarebbe stato contento di se stesso? Difatti non lo era: mentre si trovava all'apice della sua fortuna, vi era a Parigi, ritirato in un oscuro studiolo, un segreto rivale della sua gloria; egli trovò in Corneille un nuovo ribelle che non avrebbe potuto sottomettere. Era sufficiente che egli avesse a sostenere la superiorità di un altro genio; non gli occorre altro per fargli perdere il gusto di un grande ministero che sarebbe divenuto oggetto di ammirazione per i secoli a venire.

Quale dev'essere dunque la soddisfazione di colui che, vincitore di tutti i suoi rivali, si trova oggi incoronato dalle vostre mani!

Il soggetto proposto era più difficile da trattare di quanto non paresse inizialmente: invano si aspirerebbe a spiegare con successo la causa dell'eco, ovvero del suono riflesso, senza una perfetta conoscenza del suono diretto; ancora invano si andrebbe a cercare soccorso presso gli antichi, senza dubbio altrettanto fallaci nelle loro ipotesi quanto i poeti nelle loro fantasie, i quali attribuirono l'effetto dell'eco alle sventure di una ninfa ciarlieria, cui l'infuriata Giunone tramutò la voce per aver distratto la sua gelosia e per averle impedito, grazie alla lunghezza dei suoi racconti (artificio di ogni tempo), di sorprendere Giove fra le braccia delle sue amanti.

Tutti i filosofi concordano generalmente che la causa dell'eco deve essere attribuita alla riflessione dei suoni, ovvero all'aria che, urtata da un corpo sonoro, va a colpire l'organo dell'udito; ma se convengono su questo punto, si può dire che essi non procedono a lungo in compagnia, poiché i dettagli guastano tutto, e che si accordano ancor meno sulle cose note che su quelle ancora sconosciute.

E in primo luogo se, interrogandosi sulla natura del suono diretto, si domanda loro in che modo l'aria è spinta dal corpo sonoro, gli uni diranno che ciò è dovuto a un movimento d'ondulazione, e non mancheranno di basarsi sull'analogia fra queste onde e quelle che sono prodotte nell'acqua da una pietra che vi viene gettata; ma gli altri, a cui questo paragone pare sospetto, inizieranno fin d'ora a fare gruppo a sé; e li si farà rinunciare al titolo di filosofi piuttosto che fare loro ammettere l'esistenza di questo tipo di onde in un corpo fluido come l'aria, che non costituisce affatto, diversamente dall'acqua, una superficie piana ed estesa su un fondo; senza contare che, secondo questo sistema, si dovrebbe, dicono loro, udire diverse volte lo stesso rintocco di campana, poiché la stessa impressione forma molteplici cerchi e molteplici ondulazioni.

Essi preferiscono dunque supporre l'esistenza di raggi diretti che muovono, senza disperdersi, dalla bocca di colui che parla all'orecchio di chi

¹³ Virgilio, *Georgiche*, III, 112.

¹⁴ Il cardinale Richelieu, che fondò l'Académie française nel 1635.

ascolta; basta che l'aria sia pressata dalla spinta del corpo sonoro perché quest'azione si comunichi.

Ma se, considerando il suono in rapporto alla velocità, si domanda a tutti questi filosofi perché esso avanzi sempre alla medesima velocità, sia che sia grande, sia che sia debole; e perché, rispetto ad un cannone che si trova a 171 tese¹⁵ da noi, il quale impiega un secondo a farsi sentire, ogni altro rumore, per debole che sia, non proceda meno velocemente, si troverà il mezzo per farsi rispettare e li si obbligherà o a confessare che ne ignorano la ragione, o per lo meno li si indurrà ad addentrarsi in grandi ragionamenti, il che è precisamente la stessa cosa.

Se ci si spinge ancor più avanti nella materia e se li si va ad interrogare sulla causa dell'eco, la maggioranza innanzitutto risponderà che basta la riflessione; mentre dall'altra parte si vedrà un solo uomo rispondere che essa non è sufficiente. Forse si apprezzeranno le sue ragioni, soprattutto se ci si sbarazzerà del pregiudizio dell'uno contro tutti.

Ora, tra quanti non ammettono altro che la sola riflessione, gli uni diranno che ogni sorta di riflessione produce degli echi e non ammetteranno altro che suoni riflessi. I muri di una camera, dicono, farebbero sentire l'eco se non fossero troppo vicini a noi e se non ci inviassero il suono riflesso nello stesso istante in cui il nostro orecchio è colpito dal suono diretto. Secondo loro, tutto è pieno di echi: *Jovis omnia plena*¹⁶. Direste che, come Eraclito, essi sostengono l'esistenza di un concerto e di un'armonia nell'universo, che la lunga abitudine ci rende incapaci di cogliere; tanto più che, essendo sovente la riflessione diretta verso luoghi diversi da quello in cui si genera il suono, perché si direziona sempre lungo un angolo uguale a quello d'incidenza, capita spesso che l'eco non renda affatto il suono a colui che l'invia: questa ninfa non risponde sempre a chi gli parla; vi sono occasioni in cui la sua voce non è riconosciuta nemmeno da quelli stessi che la odono; fatto che potrebbe forse servire a far cessare tante cose stupefacenti, e a dare ragione di quelle voci intese nell'aria, che Roma, questa città dai sette colli, annoverava così spesso fra i prodigi¹⁷.

Ma gli altri, i quali non credono che la natura sia così generosa, fanno appello a luoghi e situazioni particolari; da cui consegue che essi varino infinitamente, sia nella disposizione dei luoghi, sia nella maniera in cui si producono le riflessioni nei diversi casi.

¹⁵ La *tesa* era un'unità di misura della lunghezza in uso nella Francia dell'*Ancien Régime*, corrispondente all'incirca ad 1,949 metri.

¹⁶ Virgilio, *Bucoliche*, III, 60.

¹⁷ *Visi etiam audire vocem ingentem ex summi cacuminis luco* (Tito Livio, *Hist.*, lib. I, cap. XXXII).

Spreta vox de cœlo emissa (Ibidem, lib. V, cap. XXXII).

Templo sospitæ Junonis nocte ingentem strepitum exortum (Ibidem, lib. XXXI, cap. XII).

Silentio proximæ noctis ex sylva Arsia ingentem editam vocem (Ibidem, lib. II, cap. VII).

... *Cantusque feruntur*

Auditi sanctis et verba minacia lucis (Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 792).

Con tutto ciò, non si è progrediti granché nella conoscenza della causa dell'eco. Ma finalmente un filosofo è giunto, il quale, avendo studiato la natura nella sua semplicità, è andato più lontano degli altri¹⁸: le scoperte ammirevoli dei nostri giorni sulla diottrica e la catottrica sono state come il filo di Arianna che l'ha guidato nella spiegazione di questo fenomeno acustico. Cosa ammirevole! Vi è un'immagine dei suoni come vi è un'immagine degli oggetti percepiti: quest'immagine è formata dall'incontro dei raggi sonori, come nell'ottica l'immagine è formata dall'incontro dei raggi visivi. Si giudicherà, senza dubbio, dalla lettura che ci si appresta a fare, che l'Accademia non ha potuto negarsi all'autore di questa scoperta, e che egli merita di profittare dei suoi suffragi e della liberalità del suo protettore.

Tuttavia, non posso sorvolare qui su una difficoltà comune a tutti i sistemi e che, pur nello stato di soddisfazione in cui eravamo per aver contribuito a fare un po' di luce su uno dei punti più oscuri della fisica, non ha mancato di mortificarci. Si comprende facilmente come l'aria che ha già prodotto un suono, incontrando una roccia poco lontana, venga riflessa verso colui che parla, e riproduca così un nuovo suono, o un'eco; ma da cosa dipende che l'eco ripete precisamente la stessa parola e nello stesso tono con cui è stata pronunciata? Come mai non è talvolta più acuto e talvolta più grave? Come mai la superficie irregolare delle rocce, o degli altri corpi riflettenti, non modifica in alcun modo il movimento che l'aria ha già ricevuto per produrre il suono diretto? Colgo la difficoltà, ma ancor più la mia incapacità di risolverla.

*Discorso sulla funzione delle ghiandole renali
pronunciato all'Accademia di Bordeaux il 25 agosto 1718*

Si è detto sottilmente che le ricerche anatomiche costituiscono un meraviglioso inno di lode al Creatore. Invano il libertino vorrebbe mettere in dubbio una Divinità che egli teme, è lui stesso la prova più forte della sua esistenza; non può porre la minima attenzione sulla propria macchina¹⁹ che non si risolva in un argomento invincibile che lo affligge.

¹⁸ Si tratta dell'abate Jean de Hautefeuille (1647-1724), autore di una *Dissertation sur les causes de l'écho*, che ottenne il premio dell'Accademia di Bordeaux nel 1718.

¹⁹ L'espressione «machine» è presente nel manoscritto conservato alla Biblioteca municipale di Bordeaux (ms 828/VI, n°7), fra gli altri contributi accademici di Montesquieu. La commissione accademica che raccolse quei manoscritti in vista della pubblicazione la sostituì col più neutro «individu». Cfr. *Œuvres et écrits divers*, I, sous la direction de P. Rézat, textes établis, présentés et annotés par L. Bianchi, C.P. Courtney, C. Dornier, J. Ehrard, C. Larrère, Sh. Mason, E. Mass, S. Menant, A. Postigliola, P. Rézat, C. Volpilhac-Augier, coordination éditoriale C. Verdier, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli-Roma, The Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Istituto dell'Enciclopedia Italiana, t. 8, 2003, p. 165.

*Heret lateri lethalis arundo*²⁰.

La maggior parte delle cose sembrano straordinarie perché non sono note affatto; il meraviglioso cede quasi sempre man mano che vi ci s'avvicina; si ha pietà di se stessi; si prova vergogna per aver dimostrato stupore; ma non vale lo stesso per la macchina del corpo umano; il filosofo si sbalordisce e ritrova l'immensa grandezza di Dio nell'azione di un muscolo come nel dipanamento del caos.

Quando si studia il corpo umano e si familiarizza con le leggi immutabili che vengono osservate in questo piccolo mondo; quando si considera questo numero infinito di parti che lavorano tutte per il bene comune, questi spiriti animali così imperiosi e così obbedienti, questi movimenti così determinati e talvolta così liberi, questa volontà che comanda come una regina e obbedisce come una schiava, questi cicli così regolari, questa macchina così semplice nella sua azione e così composita nei suoi congegni; questo ripristino continuo di forza e di vita; questo prodigio della riproduzione e della generazione; sempre nuovi soccorsi a nuovi bisogni: quali grandi idee di saggezza e di economia!

In questo numero prodigioso di parti, vene, arterie, vasi linfatici, cartilagini, tendini, muscoli, ghiandole, non si riesce a credere che vi sia qualcosa d'inutile; tutto concorre per il bene del soggetto animato, e se vi è qualche parte di cui ignoriamo la funzione, dobbiamo con nobile trepidazione cercare di scoprirla.

È questo motivo che ha portato l'Accademia a scegliere per soggetto la funzione delle ghiandole renali, o capsule atrabiliari, e ad incoraggiare gli scienziati a lavorare su una materia che, malgrado le ricerche di tanti autori, era ancora del tutto nuova e sembrava essere stata finora più l'oggetto della loro disperazione che delle loro conoscenze.

Non riporterò affatto qui una descrizione esatta di queste ghiandole, eccetto ribadire ciò che tanti autori hanno già dichiarato: tutti sanno che sono situate un po' al di sopra dei reni, fra le vene emulgenti e i tronchi della vena cava e della grande arteria. Se si vuole vedere della gente in disaccordo, basta leggere gli autori che hanno trattato della loro funzione: esse hanno dato adito ad una tale diversità di opinioni che costituisce una prova quasi certa della loro falsità: in questa confusione, ciascuno ha parlato il suo linguaggio e l'opera è rimasta imperfetta.

I primi che ne hanno parlato hanno attribuito loro una condizione alquanto secondaria; e senza voler loro permettere alcun ruolo nell'economia animale, hanno creduto che esse non servissero che a sorreggere diverse parti circonvicine: gli uni hanno pensato che fossero state messe lì per sostenere il ventricolo, il quale avrebbe se no premuto troppo sulle emulgenti; gli altri, per rinforzare il plesso nervoso che le tocca: pregiudizi sfuggiti agli antichi, che ignoravano la finalità delle ghiandole.

²⁰ Virgilio, *Eneide*, IV, 73.

Se esse non servissero che a questa funzione, perché e a che pro sarebbe dovuta questa struttura mirabile da cui sono formate? Non sarebbe sufficiente che costituissero una specie di massa informe, *rudis indigestaque moles*²¹? Sarebbe come in architettura, in cui l'arte abbellisce i pilastri stessi e le colonne?

Gaspar Bartholin²² è il primo che, togliendo loro una funzione così bassa, le ha rese più degne dell'attenzione degli scienziati. Egli crede che un umore, che egli chiama *atrabile*, sia conservato nelle loro cavità: pensiero affliggente, che individua in noi stessi un principio di melanconia e sembra fare dell'afflizione e della tristezza una malattia abituale dell'uomo. Crede che vi sia una comunicazione fra queste capsule e i reni, ai quali quest'umore atrabile serve per la diluizione delle urine, ma siccome non ha mostrato questa comunicazione, non lo si è creduto sulla parola; si è giudicato che non bastasse dimostrarne l'utilità, occorreva provarne l'esistenza; e che non fosse sufficiente annunciarla, ma si dovesse anche farla vedere.

Egli ebbe un figlio illustre²³ che, lavorando per la gloria della sua famiglia, volle sostenere un sistema che suo padre aveva più abbozzato che stabilito; e considerandolo come una propria eredità, si adoprò per ripararlo.

Egli credette che il sangue, uscendo dalle capsule, venisse condotto attraverso la vena emulgente nei reni: ma siccome esce dai reni per la stessa vena, vi si producono due movimenti contrari che s'intralciano l'un l'altro. Bartholin, spinto dalla difficoltà, sosteneva che il movimento del sangue proveniente dai reni potesse essere facilmente sormontato da quest'umore nero e grossolano che cola dalle capsule: tale ipotesi, e molte altre similari, non possono che essere tratte dalle tristi rovine dell'antichità e la sana fisica non le ammette più.

Un certo Petruccio²⁴ sembrava aver appianato ogni difficoltà: egli dice di aver trovato delle valvole nella vena delle capsule, che ostruiscono il passaggio dalla ghiandola nella vena cava ma si aprono dal lato della ghiandola; di modo che la vena debba svolgere la funzione dell'arteria e l'arteria, assolvendo a quella della vena, trasporti il sangue attraverso la vena emulgente nei reni.

Non mancava a questa bella scoperta che un po' di verità: l'italiano vide solo lui queste valvole singolari; mille corpi presto sezionati furono altrettanti testimoni della sua impostura: così non gioì a lungo degli applausi e non fece altro che rimetterci le penne. Dopo questo smacco, la causa dei Bartholin parve più disperata che mai: così, lasciandoli da parte, vado alla ricerca di qualche altra ipotesi.

²¹ Ovidio, *Metamorfosi*, I, 7.

²² Caspar Bartholin (1585-1629), medico e teologo danese, autore delle *Anatomicae Institutiones Corporis Humani* (1611).

²³ Thomas Bartholin (1616-1680), medico e anatomista danese, figlio di Caspar.

²⁴ Si tratta di Tommaso Petrucci (1648-1711), medico anatomista italiano, autore di uno *Spicilegium anatomicum de structura, et usu capsularum renalium* (1675).

Gli uni [Spigellius²⁵] pretesero che queste capsule non potessero avere altra funzione che di ricevere l'umidità che trasuda dai grandi vasi che si trovano intorno ad esse; altri, che l'umore che vi si trova fosse lo stesso succo latteo che viene emesso dalle ghiandole del mesenterio. Altri [Kerkringius²⁶], che si formasse in queste capsule un succo bilioso, il quale, essendo trasportato nel cuore, e mescolandosi con l'acido che vi si trova, eccita la fermentazione, principio del movimento del cuore.

Ecco ciò che si era pensato sulle ghiandole renali quando l'Accademia pubblicò il suo programma: la voce si sparse ovunque, la curiosità fu eccitata. Gli scienziati, usciti da una specie di letargia, vollero tentare ancora e talvolta prendendo delle strade nuove, talaltra seguendo quelle antiche, cercarono la verità, forse con più ardore che speranza. Diversi tra loro non hanno avuto altro merito che quello di avere condiviso questo nobile spirito di emulazione: altri più fecondi non sono stati più fortunati: ma questi sforzi impotenti sono più una prova dell'oscurità della materia che della sterilità di coloro che l'hanno trattata.

Non parlerò affatto di coloro le cui dissertazioni, giunte troppo tardi, non sono potute entrare in concorso: l'Accademia, che aveva loro imposto delle regole, che se l'era imposte essa stessa, non ha creduto di doverle violare; quand'anche queste opere fossero migliori, non sarebbe la prima volta che la forma sempre inflessibile e severa prevale sul merito di fondo.

Abbiamo trovato un autore che ammette due specie di bile, l'una grossolana, che si separa nel fegato, l'altra più sottile, che si separa nei reni con l'aiuto del fermento che cola dalle capsule attraverso condotti che ignoriamo e che rischiamo di ignorare per sempre: ma siccome l'Accademia vuole essere illuminata e non scoraggiata, essa non si ferma affatto a questo sistema.

Un altro ha creduto che queste ghiandole servissero a filtrare questa linfa ispessita, o questo grasso che è intorno ai reni, per essere in seguito riversata nel sangue.

Un altro ci descrive due piccoli canali che trasportano i liquidi dalla cavità della capsula nella vena che le è propria: quest'umore, che molte esperienze fanno giudicare sia alcalino, serve secondo lui ad attribuire fluidità al sangue che proviene dai reni, dopo essersi separato dalla sierosità che compone l'urina.

Quest'autore non ha che garanti troppo autorevoli di ciò che afferma: Sylvius²⁷, Manget²⁸ e altri avevano avuto quest'opinione prima di lui. L'Accademia, che non può accontentarsi delle inutili ripetizioni, che aspira sempre al nuovo, che è come un avaro, il quale, per l'avidità di acquistare

²⁵ Adriaan Van de Spieghel, detto Spigelius (1578-1625), medico e anatomista belga.

²⁶ Theodor Kerkring (1640-1693), medico tedesco, autore di uno *Spicilegium anatomicum* (1670).

²⁷ Jacques d'Amiens Dubois (Jacobus Sylvius, 1478-1555), medico francese.

²⁸ Jean-Jacques Manget (1652-1742), medico svizzero, autore di una *Bibliotheca anatomica* (1685).

sempre nuove ricchezze, sembra contare per nulla quelle che ha già acquisito, non ha affatto incoronato questo sistema.

Un altro, che ha abbastanza felicemente mostrato la differenza che c'è fra le ghiandole conglobate e i conglomerati, ha posto le ghiandole renali nel rango delle conglobate: egli ritiene che non siano altro che una continuazione dei vasi, nei quali, come attraverso una filiera, il sangue diviene più fine; è un gruppo formato dalle diramazioni di due vasi linfatici, l'uno deferente e l'altro referente: egli giudica che sia il deferente a trasportare il liquido e non l'arteria, perché l'ha osservato molto più grosso; questo liquido è ripreso dal referente, che lo porta al canale toracico e lo restituisce alla circolazione generale: in queste ghiandole e in tutte le conglobate non vi è alcun canale escretorio, perché non si tratta qui di separare dei fluidi, ma solo di diminuirne la densità.

Questo sistema, per una parvenza di vero che seduce inizialmente, ha attirato l'attenzione dei membri dell'Accademia, ma non ha potuto conservarla: alcuni di loro hanno avanzato delle obiezioni così forti, che hanno distrutto l'opera e non vi hanno lasciato pietra su pietra: ne riporterò qui alcune e, in quanto alle altre, lascerò a coloro che mi fanno l'onore di ascoltarmi il piacere di trovarle essi stessi.

C'è una cavità nelle capsule: ma ben lungi dal servire a raffinare il liquido, è al contrario molto adatta ad ispessirlo e a ritardarne il movimento. Si trova in queste cavità un sangue nerastro e denso; non può essere dunque affatto la linfa, né un liquido sottile: vi sono d'altronde dei grandi ostacoli nel passaggio del liquido dal deferente nella cavità e dalla cavità nel referente; sostenere che questa cavità è una specie di cuore, che serve a far fermentare il liquido e a soffiare via per il vaso referente, non è corredato da prove e non si sono mai rilevati dei battiti in queste parti più che nei reni.

Si può vedere da tutto ciò che l'Accademia non proverà quest'anno la soddisfazione di attribuire il suo premio e questo giorno non sarà per essa così solenne come avrebbe sperato: ecco ciò che si suole chiamare una patta! Mediante le esperienze e le dissezioni che ha fatto fare sotto i suoi occhi, essa ha conosciuto la difficoltà del tema in tutta la sua estensione ed ha imparato a non sorprendersi di vedere che il suo quesito non è stato risolto; forse il caso realizzerà un giorno ciò che tutte le sue cure non hanno potuto ottenere. Coloro che fanno professione di cercare la verità non sono meno soggetti degli altri ai capricci della fortuna; forse ciò che è costato oggi tanti sforzi inutili, non si opporrà alle riflessioni di un autore più fortunato: Archimede trovò nei piaceri di un bagno la soluzione al famoso problema che le lunghe meditazioni avevano mille volte mancato; la verità sembra talvolta correre avanti a colui che la cerca; spesso non vi è alcun intervallo fra il desiderio, la speranza e la gioia; i poeti ci dicono che Pallade uscì senza dolore dalla testa di Giove, per suggerirci senza dubbio che le produzioni dello spirito non sono tutte laboriose.

*Sui motivi che devono incoraggiarci alle scienze
Discorso tenuto in occasione della riapertura dell'Accademia di Bordeaux il
15 novembre 1725*

La differenza che c'è fra le grandi nazioni e i popoli selvaggi è data dal fatto che le prime si sono applicate alle arti e alle scienze, mentre i secondi le hanno assolutamente trascurate. È proprio alle conoscenze acquisite che la maggior parte delle nazioni deve la propria esistenza. Se avessimo i costumi dei selvaggi d'America due o tre nazioni dell'Europa avrebbero ben presto mangiato tutte le altre. E forse qualche popolo conquistatore del nostro mondo si vanterebbe come gli Irochesi di avere fagocitato settanta nazioni.

Ma senza parlare dei popoli selvaggi, se un Descartes fosse giunto in Messico o in Perù cent'anni prima di Cortés e Pizarro e avesse insegnato a questi popoli che gli uomini, composti come sono, non possono essere immortali, che gli ingranaggi della loro macchina si usurano come quelli di tutte le macchine, che gli effetti della natura non sono che una conseguenza delle leggi e della trasmissione del moto, Cortés con un pugno di uomini non avrebbe mai distrutto l'impero del Messico, né Pizarro quello del Perù.

Chi avrebbe mai creduto che questa disfatta, la più grande di cui la storia abbia mai parlato, non fosse riconducibile ad altro che ad un semplice effetto dell'ignoranza di un principio di filosofia? Ciò tuttavia è vero e mi appresto a provarlo. I Messicani non avevano armi da fuoco, ma avevano archi e frecce, cioè le armi dei Greci e dei Romani. Non avevano ferro, ma selci che tagliavano come ferro e che mettevano sulla punta delle loro armi. Avevano persino un'eccellente pratica per l'arte militare: tenevano i loro ranghi ben serrati e non appena un soldato veniva ucciso era presto rimpiazzato da un altro.

Disponevano di una classe nobiliare generosa e intrepida, educata sui principi di quella europea, che invidia il destino di coloro che muoiono per la gloria. D'altronde, la vasta estensione dell'impero forniva ai Messicani mille mezzi per annientare gli stranieri, supposto che non potessero vincerli in un confronto diretto. I Peruviani avevano gli stessi vantaggi e in tutti i luoghi e le occasioni in cui si difesero e combatterono lo fecero con successo. Gli Spagnoli stessi temettero di essere sterminati da piccoli popoli che presero la risoluzione di difendersi.

Da dove deriva, dunque, che essi (Messicani e Peruviani) furono così facilmente distrutti? Il fatto è che tutto ciò che appariva loro nuovo (un uomo barbuto, un cavallo, un'arma da fuoco) rappresentava ai loro occhi la manifestazione di una potenza invisibile, nei riguardi della quale si giudicavano incapaci di resistere. Non mancò mai il coraggio agli Americani, ma solo la speranza del successo.

Così, un errato principio di filosofia e l'ignoranza di una causa fisica intorpidirono in un momento tutte le forze di due grandi imperi. Tra noi, l'invenzione della polvere da sparo diede un così mediocre vantaggio alla

nazione che se ne servì per prima che non si è ancora stabilito chi ebbe in effetti il primo vantaggio. L'invenzione del cannocchiale non servì che una sola volta agli Olandesi.

Noi abbiamo imparato a non considerare in tutti questi effetti che un puro meccanismo e per questo non c'è artificio che non siamo in grado di eludere con un altro artificio. Le scienze sono dunque utili in quanto guariscono i popoli dai pregiudizi distruttivi, ma siccome possiamo sperare che una nazione che le ha coltivate una volta, le coltiverà sempre abbastanza da non ricadere in uno stato di rozzezza e di ignoranza che possa causare la sua rovina, parleremo di altri motivi che devono spingerci ad applicarci ad esse.

Il primo è la soddisfazione interiore che si prova quando si vede aumentare l'eccellenza del proprio essere e che rende più intelligente un essere intelligente. Il secondo è una certa curiosità che tutti gli uomini provano e che non è mai stata così razionalmente esercitata come in questo secolo. Sentiamo dire ogni giorno che i limiti delle conoscenze umane vanno progressivamente arretrando, che gli scienziati sono sorpresi di trovarsi così sapienti e che la grandezza dei successi li ha fatti alle volte dubitare della loro stessa verità. Non parteciperemo in alcun modo a queste belle novità? Sappiamo che lo spirito umano si è spinto assai lontano; non porremo noi lo sguardo sul cammino già percorso, sul cammino che gli resta da fare, sulle conoscenze che si illude di possedere, su quelle a cui ambisce e su quelle che dispera di acquisire?

Un terzo motivo che deve incoraggiarci alle scienze è la speranza ben fondata di avere successo. Ciò che rende le scoperte di questo secolo ammirevoli non sono le semplici verità che si sono trovate, ma i metodi utilizzati per trovarle, non sono le pietre dell'edificio, ma gli strumenti e le macchine per edificarlo tutto intero. Un uomo si vanta di avere dell'oro, un altro si vanta di saperlo produrre: di certo il vero ricco sarebbe colui che sapesse fare l'oro.

Un quarto motivo è la nostra propria felicità: l'amore dello studio è la nostra sola passione pressoché eterna; tutte le altre ci lasciano man mano che questa miserabile macchina che ce le fornisce si approssima alla sua rovina. L'ardente e impetuosa gioventù, che vola di piacere in piacere, può talvolta donarceli puri perché prima che abbiamo avuto il tempo di avvertire le pene dell'uno ci fa godere dell'altro, ma nell'età che la segue i sensi possono offrirci solo delle voluttà ma quasi mai dei veri piaceri.

A partire d'allora sentiamo che la nostra anima costituisce la parte principale di noi stessi e che in essa sola, come se la catena che la unisce ai sensi fosse spezzata, risiedono i nostri piaceri, del tutto indipendenti dai sensi. Tanto che, se a quest'età non procuriamo affatto alla nostra anima delle occupazioni che le convengono, quest'anima fatta per essere impegnata e che non lo è per niente cade in uno stato di noia terribile che sembra condurci all'annientamento e così in rivolta contro la natura ci ostiniamo a cercare piaceri che non si addicono affatto al nostro stato e che sembrano sfuggirci via via che ce ne avviciniamo.

Una gioventù scherzosa trionfa della sua felicità e ci schernisce incessantemente: come essa avverte tutti i suoi vantaggi ce li fa pesare nei consessi più vivaci; tutta la gioia è per lei e per noi i rimpianti. Lo studio ci guarisce da questi inconvenienti e i piaceri che ci dà non ci avvertono affatto che stiamo invecchiando.

Bisogna procurarsi un piacere che ci accompagna in tutte le età. La vita è così corta che si deve contare per nulla una felicità che non dura quanto noi. La vecchiaia oziosa è la sola a costituire un peso: in se stessa non lo è affatto perché se essa ci avvilita in un certo contesto, ci accredita in un altro. Non è affatto l'anziano che è insopportabile, è l'uomo; l'uomo che si è messo nella necessità di morire di noia o di andare consumando di compagnia in compagnia tutti i piaceri.

Un altro motivo che ci deve incoraggiare ad applicarci allo studio è l'utilità che può trarne la società di cui facciamo parte. Potremo unire a tante comodità che già possediamo molte comodità che non abbiamo ancora: il commercio, la navigazione, l'astronomia, la geografia, la medicina, la fisica hanno ricevuto mille vantaggi dai lavori di coloro che ci hanno preceduti; non è un bel proposito quello di lavorare per rendere gli uomini dopo di noi più felici di quanto lo siamo stati noi?

Noi non ci lamenteremo affatto, come un cortigiano di Nerone, dell'ingratitude di tutti i secoli nei riguardi di coloro che hanno fatto fiorire le scienze e le arti: *Miron qui fere hominum animas foerarumque aere deprehenderit non invenit heredem*²⁹. Il nostro secolo è forse altrettanto ingrato degli altri, ma la posterità ci renderà giustizia, e pagherà i debiti della generazione presente. Si perdoni al commerciante ricco grazie al ritorno delle sue navi di ridere dell'inutilità di colui che l'ha condotto come per mano attraverso mari immensi; si consenta al guerriero orgoglioso, carico di onori e di titoli, di disprezzare gli Archimede dei nostri giorni che hanno messo all'opera il suo coraggio. Gli uomini che per disegno prestabilito sono utili alla società, le persone che l'amano, vogliono essere trattati come se fossero per essa un peso.

Dopo aver parlato delle scienze, diremo una parola sulle lettere.

I libri di puro spirito, come quelli di poesia e di eloquenza, presentano nondimeno delle utilità generali e queste specie di vantaggi sono spesso più grandi dei vantaggi particolari. Noi impariamo dai libri di puro spirito l'arte di scrivere, cioè l'arte di rendere le nostre idee, di esprimerle nobilmente, vivacemente, con forza, con grazia, con ordine e con quella varietà che rinfranca lo spirito. Non c'è nessuno che nella sua vita non abbia visto delle persone le quali, applicate alla loro arte, avrebbero potuto portarla molto lontano, ma che, per difetto d'educazione, incapaci parimenti di rendere un'idea e di seguirla, perdevano tutto il vantaggio del loro lavoro e dei loro talenti.

²⁹ Petronio, *Satiricon*, 88.

Le scienze si toccano le une con le altre: le più astratte conducono a quelle che lo sono meno e il corpo delle scienze rimanda tutto intero alle belle lettere. Ora, le scienze guadagnano molto nell'essere trattate in maniera ingegnosa e delicata: è in questo modo che se ne eliminano le aridità, che si previene la stanchezza e che le si mette alla portata di tutti gli spiriti. Se il padre Malebranche fosse stato uno scrittore meno incantevole, la sua filosofia sarebbe rimasta nel fondo di un collegio come in una specie di mondo sotterraneo.

Vi sono cartesiani che non hanno letto altro che i *Mondi*³⁰ di Fontenelle: quest'opera è più utile di un'opera più corposa perché è la più seria che la maggior parte della gente sia in grado di leggere. Non bisogna giudicare dell'utilità di un'opera dallo stile che l'autore ha scelto. Molte volte si sono dette in modo grave delle cose puerili, spesso si sono dette scherzando delle verità molto serie.

Ma indipendentemente da queste considerazioni, i libri che ricreano lo spirito della gente onesta non sono inutili: simili letture costituiscono il divertimento più innocente delle persone di mondo poiché suppliscono quasi sempre al gioco, alle dissolutezze, alle conversazioni maldicenti, ai progetti e alle iniziative dell'ambizione.

³⁰ Allude ai notissimi *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) di Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), opera divulgativa, in cui, tra le altre cose, erano esposti i principi della cosmologia cartesiana.

Considerazioni sui lettori di Montesquieu (XVIII-XX secolo)*

di Piero Venturelli

*This article is meant to bring a contribution to the study of the penetration of Montesquieu's ideas and theories starting from Montesquieu e i suoi interpreti (a cura di D. Felice, 2 tt., Pisa, ETS, 2005). The most relevant interpretations or uses of the philosopher's work of the last two hundred and fifty years will be put together with particular reference to the *Esprit des Lois* (1748). We consider France, Great Britain, North America, Germany and Italy as the linguistic and cultural areas where Montesquieu's thought is stronger and more lasting. Over forty authors have been taken into consideration: J.-B. le Rond d'Alembert, D. Hume, J.-J. Rousseau, C. Beccaria, A. Genovesi, E. Personè, D. Diderot, L. de Jaucourt, E. Gibbon, J.G. Herder, G. Filangieri, Th. Jefferson, A. Hamilton, J.-A.-N. Caritat de Condorcet, L. Saint-Just, B. Constant, G.W.F. Hegel, A. de Tocqueville, H. Taine, F. Sclopis di Salerano, É.-R. Lefebvre de Laboulaye, F. Meinecke, Ch. Eisenmann, J. Starobinski, L. Althusser, H. Arendt, R. Aron, R. Shackleton etc. In this article, Voltaire, E. Burke, L.-C. Destutt de Tracy, A. Comte, É. Durkheim and S. Cotta have been considered more in detail.*

Keywords: *Montesquieu, Legacy, Influence, Italy, France, England, USA, Germany*

1. Introduzione

Una delle più qualificate testimonianze dell'ottima salute in cui versa attualmente la 'scuola italiana' di ricerche montesquieuiane¹, è rappresentata dall'ampia opera collettiva, in due tomi, intitolata *Montesquieu e i suoi*

* Nota critica a D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005. Una prima versione del presente contributo era apparsa in «Bibliomanie», a. III (2007), n. 1 [cioè, complessivamente, n. 8], < http://www.bibliomanie.it/montesquieu_moderno_contemporaneo_venturelli.htm > (on line dal 2 gennaio 2007), col titolo *Osservazioni sulla presenza di Montesquieu in età moderna e contemporanea*; il testo che si offre qui è integralmente riveduto, ampliato in più parti e bibliograficamente aggiornato al giugno 2009.

¹ Per un dettagliatissimo resoconto critico e bibliografico dei contributi dedicati, negli ultimi due secoli, al filosofo bolognese da autori italiani, cfr. D. Felice, *Pour l'histoire de la réception de Montesquieu en Italie (1789-2005)*, con la collab. di G. Cristani, Bologna, CLUEB, 2006.

interpreti. In occasione del 250° anniversario della morte del celebre filosofo bordolese, avvenuta nel 1755, trentaquattro studiosi – coordinati da Domenico Felice², ideatore e curatore del progetto – hanno voluto documentare la vasta diffusione e penetrazione delle sue idee e teorie tramite una ricostruzione delle più rilevanti letture o utilizzazioni che di esse sono state proposte, soprattutto con riferimento a quelle contenute nell’*Esprit des lois* (1748). Quest’ultimo libro, secondo Felice, costituisce un vero e proprio spartiacque nella storia del pensiero occidentale, e «si configura non solo – al pari di quello che fu, nel suo tempo, la *Politica* di Aristotele – come una geniale opera di sintesi di tutto il sapere giuspolitico precedente, ma anche come il punto di irradiazione o *rayonnement* più significativo di tale sapere, ovviamente riorganizzato e rinnovato alla radice, verso le epoche successive»³.

Gli autori dei saggi contenuti nell’opera adottano diverse prospettive disciplinari: si va dalla storia dell’età antica alla filosofia politica, dalla storia delle idee alla scienza giuridica, dalla filosofia del diritto alla storia dell’età moderna e alla storia della filosofia. Le aree linguistiche e culturali toccate sono quelle in cui la ‘presenza’ montesquieuiana si è sempre dimostrata più massiccia e duratura, vale a dire la francese, l’inglese, la nordamericana, la tedesca e l’italiana.

2. *Gli interpreti del XVIII secolo*

Il primo dei due tomi di *Montesquieu e i suoi interpreti* è riservato ai lettori settecenteschi dell’opera del Bordolese. Nel presente paragrafo, ci soffermeremo sui saggi critici che compongono la prima parte del tomo e che sono dedicati a Jean-Baptiste le Rond d’Alembert, a David Hume, a Jean-Jacques Rousseau, a Louis de Jaucourt, a Cesare Beccaria, a Voltaire, all’Illuminismo scozzese.

² Di Domenico Felice, su Montesquieu, si segnalano – in particolare – le due monografie seguenti: *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, ETS, 2000; *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005. Del medesimo studioso, sempre sull’opera e sul pensiero montesquieuiani, è opportuno ricordare anche la progettazione e la curatela di quattro opere collettive: *Leggere l’«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Napoli, Liguori, 1998; *Poteri Democrazia Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all’epoca della Rivoluzione francese*, Atti della Tavola Rotonda (Napoli, 6 agosto 1999), Milano, Angeli, 2000; *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, Napoli, Bibliopolis, 2003; *Politica, economia e diritto nell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, Bologna, CLUEB, di prossima pubblicazione.

³ D. Felice, *Premessa* a Id. (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, ETS, 2005, t. I, pp. 1-2: 1 (d’ora in poi, l’opera verrà indicata con la sigla *MI*, seguita dal numero romano del tomo che interessa).

Nel contributo d'apertura, dal titolo *L'«esclave de la liberté» e il «législateur des nations»: d'Alembert interprete di Montesquieu* (pp. 3-43), Giovanni Cristani ricostruisce nel dettaglio il modo in cui l'illustre philosophe si rapporta con il pensiero e con gli scritti del celebre *Président à mortier* del Parlamento di Bordeaux⁴. Il condirettore del *Dictionnaire* punta non solo a confrontarsi con le principali reazioni suscitate nel mondo filosofico e letterario dalla pubblicazione dell'*Esprit des lois*, e in particolare con le critiche che gli sono rivolte da ambienti ecclesiastici, ma anche ad 'arruolare' Montesquieu nel partito dei *philosophes*, sancendo così una sorta di 'passaggio di consegne' tra il prestigioso *Esprit des lois*, un *chef-d'œuvre* di straordinario successo editoriale, e la snervante impresa dell'*Encyclopédie*, che si trova oltremodo esposta alle censure politiche e religiose e che, nonostante gli sforzi dei suoi promotori, non ha ancora ottenuto né l'appoggio né – tantomeno – la collaborazione dell'intero ceto intellettuale.

Va a buon fine questo tentativo di accreditare l'immagine di un Montesquieu philosophe, *engagé e réformateur*, quindi pienamente partecipe del movimento illuminista. Lo stesso Jean-Baptiste de Secondat, figlio del grande Bordolese, acconsente ad anteporre all'edizione postuma dell'*Esprit des lois* del 1757, e a quella delle *Œuvres complètes* dell'anno successivo, due scritti emblematici che d'Alembert redige rapidamente all'indomani della morte del filosofo di La Brède (1755) e che colloca in testa al quinto tomo dell'*Encyclopédie* (uscito nello stesso anno): l'*Éloge de Montesquieu* e l'*Analyse de «L'Esprit des lois»*. Come osserva Cristani, da quest'ultima decisione scaturisce una duratura consuetudine editoriale, che concorre a perpetuare un'immagine parziale della figura, del capolavoro e delle prospettive d'indagine del *Président*.

Alle letture montesquieuiane in ambito scozzese sono dedicati due saggi. Nel primo di essi, *Hume e Montesquieu* (pp. 45-65), Luigi Turco mostra come il celebre filosofo di Edimburgo non appaia influenzato in maniera decisiva dal Bordolese, in quanto egli ha già maturato il proprio pensiero allorché legge l'*Esprit des lois*. Tuttavia, l'autore scozzese non disconosce mai il merito e la validità complessiva del suo libro, e – anzi – lo considera il migliore tentativo fino ad allora proposto di dar vita ad una scienza della politica. Dell'*opus magnum* di Montesquieu, Hume apprezza tanto l'analisi comparativa di nazioni antiche e moderne quanto l'attenzione per la

⁴ Nel far questo, Cristani non manca di discutere le autorevoli tesi che Robert Shackleton esprime in materia, soprattutto nel suo studio *D'Alembert et Montesquieu: leurs rapports*, in M. Emery - P. Monzani (a cura di), *Jean d'Alembert, savant et philosophe: portrait à plusieurs voix*, Atti del Convegno (Parigi, 15-18 giugno 1983), Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1989, pp. 41-53. Sulla lettura dell'opera montesquieuiana da parte del celebre enciclopedista parigino, Robert Grandroute ha pubblicato la breve voce *D'Alembert* del *Dictionnaire électronique Montesquieu*: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=124> > (on line dal 13 febbraio 2008).

«complessità delle cause che conducono alla determinazione delle formazioni politiche e delle loro istituzioni giuridiche e sociali»⁵. Viceversa, il filosofo britannico non sembra nutrire un'analoga ammirazione per la civiltà e per la grandezza dell'antica Roma, dà prova di maggiore scrupolo nel vagliare l'attendibilità delle fonti, coltiva una più agguerrita metodologia sui nessi causali, attribuisce maggiore importanza ai processi economici ed è più cauto nell'operare generalizzazioni teoriche.

A Silvia Sebastiani si deve *L'«Esprit des lois» nel discorso storico dell'Illuminismo scozzese* (pp. 211-245), il secondo contributo avente ad oggetto il legame tra la filosofia scozzese e il barone di La Brède. Attraverso il raffronto degli scritti dei principali illuministi scozzesi (o *Moderate Literati*) – da Adam Ferguson a William Robertson, da Adam Smith a Dugald Stewart – con l'opera di Montesquieu, la studiosa propone qui una lettura che diverge dagli orientamenti critici più diffusi. A suo giudizio, è poco corretto leggere le origini della storiografia scozzese in chiave prevalentemente britannico-humana ovvero in chiave soltanto 'scientifica' e baconiana. «Piuttosto, le riflessioni di Hume sulle relazioni e sui meccanismi umani nella formazione delle culture e nel funzionamento delle società [sono] una lente attraverso la quale i *Moderate Literati* le[ggono] l'*Esprit des lois*»⁶.

In che cosa consistono, allora, i risultati di questo dialogo fra gli illuministi scozzesi e Montesquieu? Secondo la ricostruzione della Sebastiani, nella capacità dei *Moderate Literati* sia di sviluppare approcci 'etnologici' e 'sociologici' alla storia della società sia di elaborare una teoria del progresso stadiale sia di conferire centralità all'aspetto socio-economico sia di introdurre l'idea delle «conseguenze involontarie». Pertanto, come si nota, il discorso storico degli illuministi scozzesi prende non di rado le mosse dall'universo concettuale del *Président*, anche se spesso si distanzia dalla sfera problematica propriamente montesquieuiana.

In Francia, intanto, stanno uscendo i primi volumi dell'*Encyclopédie* e l'influsso del barone di La Brède inizia a farsi sentire su alcuni significativi *hommes des lettres*. Il confronto tra il più celebre dei pensatori ginevrini e Montesquieu è analizzato da Viola Recchia nel saggio dal titolo *Uguaglianza, sovranità, virtù. Rousseau lettore dell'«Esprit des lois»* (pp. 67-108)⁷. Benché il filosofo svizzero si riferisca abbastanza raramente al

⁵ *MI*, t. I, p. 64.

⁶ *MI*, t. I, p. 213.

⁷ Sono molti gli aspetti del rapporto fra Montesquieu e Rousseau indagati dagli studiosi: tra i numerosi contributi, cfr. – in particolare – É. Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1902; É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* (1927), Genève, Slatkine, 1970, pp. 325-332; A. François, *Rousseau, les Dupin, Montesquieu*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», vol. XXX (1943-1945), pp. 47-64; É. Durkheim,

Bordolese in modo esplicito, egli dimostra di considerarlo una vera e propria *auctoritas*, sulla quale ritiene peraltro doveroso esercitare continuamente il potere della critica: ciò «lo porta di volta in volta ad accogliere o a rigettare alcuni assunti montesquieuiani, oppure a considerarli come semplici spunti che poi rielaborerà a partire da principi totalmente diversi»⁸.

La ricognizione della studiosa, che investe soprattutto le opere eminentemente politiche di Rousseau, richiama l'attenzione su alcuni temi-chiave che avvicinano i due autori settecenteschi: il giudizio negativo sull'antropologia hobbesiana, il rifiuto delle teorie legittimanti la schiavitù e l'autorità paterna, la teoria dei climi, l'idea del dispotismo. In alcuni ambiti, il pensiero del Ginevrino muove abbastanza palesemente da concezioni montesquieuiane e tuttavia si esplicita discostandosene in maniera più o meno significativa: basti solo pensare a tematiche quali la genesi della società civile, il lusso, la teoria delle forme di governo, il nesso democrazia-virtù-educazione, l'idea di libertà e quella – ad essa correlata – di sovranità.

In *Jaucourt, interprete (originale?) di Montesquieu per l'«Encyclopédie»* (pp. 109-129), Gianmaria Zamagni focalizza l'attenzione sui principali articoli politici che Louis de Jaucourt pubblica in diversi volumi del *Dictionnaire*, raffrontandoli con le pagine dell'*Esprit des lois* per metterne in risalto continuità e discontinuità. Di vasta cultura e di famiglia gelosamente ugonotta, Jaucourt è di gran lunga il più prolifico degli enciclopedisti e, sebbene non sia un pensatore originale e brillante, rende accessibili ad un pubblico relativamente ampio anche opere di una certa complessità, come –

Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, nota intr. di G. Davy, Paris, Rivière, 1953; J. Starobinski, *Montesquieu* (1953), tr. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2002, pp. 113-118; R. Derathé, *Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau*, «Revue internationale de philosophie», a. IX (1955), n. 33-34, pp. 366-386; M. Augé, *Montesquieu, Rousseau et l'anthropologie politique*, «Cahiers internationaux de sociologie», s. II, vol. XL (1966), pp. 17-42; M.A. Cattaneo, *Montesquieu, Rousseau e la rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967; M. Launay, *Le «Discours sur les Sciences et les Arts»: Jean-Jacques entre Madame Dupin et Montesquieu*, in Id., *Jean-Jacques Rousseau et son temps. Politique et Littérature au XVIII^e siècle*, con la collab. di C. Bellesort et al., Paris, Nizet, 1969 [in realtà, trattasi di un volume collettivo, in quanto Michel Launay è autore o coautore di meno della metà dei contributi proposti], pp. 93-103; R. Shackleton, *Montesquieu, Dupin and the Early Writings of Rousseau*, in AA.VV., *Reappraisals of Rousseau. Studies in Honour of R.A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 234-249; N. Hampson, *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, London, Duckworth, 1983; G. Lafrance, *Montesquieu and Rousseau on Constitutional Theory*, in A. Rosenbaum (a cura di), *Constitutionalism: the Philosophical Dimension*, New York, Greenwood Press, 1988, pp. 54-68; J. Ehrard, *Rousseau et Montesquieu: le mauvais fils réconcilié*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», vol. XLI (1997), pp. 57-77 (poi, col titolo *Le fils coupable*, in Id., *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 257-275); P. Debouchet, *De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien*, Paris, L'Harmattan, 2001. Nel *Dictionnaire électronique Montesquieu*, esiste la voce *Rousseau, Jean-Jacques*, della quale è autrice Gabrielle Radica: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=436> > (on line dal 14 febbraio 2008).

⁸ *MI*, t. I, p. 69.

appunto – *l'Esprit des lois*. Pur risentendo molto delle tesi e dei punti di vista montesquieuiani, gli articoli *Démocratie*, *Despotisme* e *Monarchie* mostrano alcuni elementi originali: Jaucourt, per esempio, pensando soprattutto al caso di Ginevra, è convinto che nel XVIII secolo possa ancora esservi spazio per le democrazie; quando parla di regimi dispotici, ha cura estrema nell'escludere qualsiasi riferimento alla Corona di Francia; conferisce poca importanza ai poteri intermedi.

Al lavoro di Zamagni seguono due saggi dedicati ad altrettanti alfieri dell'Illuminismo: il celebre economista e letterato milanese Cesare Beccaria, e il principe dei *philosophes* Voltaire.

Nel contributo di Mario A. Cattaneo, *L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria* (pp. 131-158), vengono raffrontate le concezioni del Bordonese e quelle dell'autore italiano, con ampio ricorso alle analisi critiche finora pubblicate tanto sull'argomento quanto su importanti tematiche e questioni limitrofe⁹. Com'è risaputo, al nome di entrambi è

⁹ Sull'importante filosofia penale del Bordonese, cfr. J. Graven, *Montesquieu et le droit pénal*, in B. Mirkin-Guetzévitch - H. Puget (sotto la direzione di), *La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de l'«Esprit des lois». 1748-1948*, pref. di L. Julliot de la Morandière, Paris, Sirey, 1952, pp. 209-254; R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, in AA.VV., *Atti del Convegno internazionale su Cesare Beccaria* (Torino, 4-6 ottobre 1964), Torino, Accademia delle Scienze, 1966, pp. 85-100, specie 85-91; G.-C. Vlachos, *Le pouvoir judiciaire dans l'«Esprit des lois»*, in AA.VV., *Mélanges en l'honneur du professeur Michel Stassinopoulos. Problèmes de droit public contemporain*, Athènes-Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1974, pp. 363-376; G. Tarello, *Montesquieu criminalista*, in Id., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto* (1976), Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 415-458; C. Larrère, *Droit de punir et qualification de crimes de Montesquieu à Beccaria*, in M. Porret (a cura di), *Beccaria et la culture juridique des Lumières*, Atti del Convegno (Ginevra, 25-26 novembre 1994), Genève, Droz, 1997, pp. 89-108; D.W. Carrithers, *La philosophie pénale de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», vol. I (1997), pp. 39-63 (l'articolo, da Catherine Larrère tradotto in francese dall'inglese-americano, è disponibile anche in versione elettronica all'indirizzo <<http://montesquieu.ens-lsh.fr/IMG/pdf/6-Carrithers.pdf> >); Id., *Montesquieu's Philosophy of Punishment*, «History of Political Thought», a. XIX (1998), fasc. 2, pp. 213-240 (rispetto al saggio in francese, questo presenta modifiche poco significative); F. Rosen, *Crime, Punishment and Liberty*, «History of Political Thought», a. XX (1999), fasc. 1, pp. 173-185: 175-177 (quest'articolo si concentra sulle relazioni tra «crime», «punishment» e «individual liberty» in Montesquieu, Beccaria [pp. 177-179] e Bentham [pp. 179-182]); M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, ESI, 2000; D.W. Carrithers, *Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence*, in D.W. Carrithers - M.A. Mosher - P.A. Rahe (a cura di), *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»*, Lahnam - Boulder - New York - Oxford, Rowman & Littlefield, 2001, pp. 291-334; D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 73-117.

Sul rapporto fra Montesquieu e Beccaria, cfr. soprattutto R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, cit.; J. Pandolfi, *Montesquieu et Beccaria*, «Europe», a. LV (1977), fasc. 1, pp. 41-51; A. Burgio, *Tra diritto e politica. Note sul rapporto Beccaria-Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», a. LI (1996), fasc. 3, pp. 659-676; Id., *L'idea di*

legata la profonda riforma in senso umanitario del diritto penale portata avanti dal movimento illuminista: il Bardoiese è il pensatore che indica per primo i temi essenziali di questa riforma e a lui Beccaria si dimostra in larga misura debitore. Quest'ingentissimo tributo, però, non esclude punti di contrasto. Infatti, se è vero che questa comune battaglia dei due autori viene combattuta all'insegna della secolarizzazione del diritto penale e contro il sistema vigente nell'*Ancien Régime*, è altrettanto vero che si possono riconoscere alcuni temi ed argomenti su cui le rispettive convinzioni divergono sensibilmente, a partire dallo stesso problema cruciale della fondazione del diritto di punire: mentre Beccaria aderisce alla teoria del contratto sociale, sia pur polemizzando con la concezione dello stato di natura avanzata da Thomas Hobbes, Montesquieu si limita a stabilire i meccanismi costituzionali propri dello Stato di diritto, senza affrontare la questione della legittima fondazione dello Stato.

Trattando dello scopo e della funzione della pena, il pensatore italiano respinge la teoria della retribuzione, considerandola una semplice espressione dell'idea di vendetta. A suo avviso, lo scopo della pena dev'essere – insieme – la prevenzione speciale e la prevenzione generale, affinché al colpevole sia impedito di causare ulteriori danni agli altri consociati e – allo stesso tempo – affinché i suoi concittadini vengano distolti dal procurarne di uguali; donde, è opportuno che i governanti scelgano quella pena e quel modo di infliggerla che, serbate le proporzioni, procurano un'impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini, pur essendo le meno tormentose sul corpo del reo. Analoghe, ma abbastanza sfumate, sono le posizioni espresse in materia dal signore di La Brède: anche lui, infatti, è favorevole, da una parte, alla funzione preventiva della pena; dall'altra, in generale, all'umanizzazione della pena. Tanto Montesquieu quanto Beccaria ritengono che un autentico governo temperato non possa che preferire alla tortura un castigo moderato e la certezza della pena.

Per ciò che riguarda la questione della condanna a morte, il teorico italiano motiva la propria contrarietà argomentando a partire dal contratto sociale quale fondamento del diritto di punire e aggiungendo che è un pessimo esempio quello offerto alla popolazione da un'autorità pubblica che usualmente delibera pene capitali; Montesquieu, invece, è sostenitore della necessità di punire con «supplizi» coloro che si sono macchiati del reato di omicidio. In via generale, comunque, «[l]a legge penale, per entrambi gli autori, costituisce un estremo rimedio, per venire incontro a esigenze essenziali, per porre rimedio alle violazioni dei diritti individuali; la pena

uguaglianza tra diritto e politica nel «Dei delitti e delle pene», in V. Ferrone - G. Francioni (a cura di), *Cesare Beccaria. La pratica dei Lumi*, Atti del Convegno (Torino, 4 marzo 1997), Firenze, Olschki, 2000, pp. 79-98; M.A. Cattaneo, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 11-15, 35-36, 46-47, 49, 60, 67, 73, 89. Nel *Dictionnaire électronique Montesquieu*, è presente la voce *Beccaria, Cesare*, redatta da Philippe Audegean: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=242> > (on line dal 13 febbraio 2008).

può e deve intervenire soltanto in questi casi, altrimenti è frutto di tirannia, è frutto di un potere che intende ostacolare la libera attività dei cittadini»¹⁰.

Nel suo saggio, intitolato *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»* (pp. 159-190), Domenico Felice riflette sulle critiche e sugli elogi indirizzati da Voltaire, *homme de lettre engagé* e ammiratore di Luigi XIV, a Montesquieu, «théoricien des corps intermédiaires»¹¹. Lo studioso mostra qui come la distanza fra i due pensatori sia ragguardevole, tanto sul piano 'metodologico' quanto soprattutto su quello 'ideologico', anche se non mancano elementi teorici comuni e la condivisione di importanti 'battaglie' illuministe. Tra le grandi opere politiche del Settecento, il capolavoro montesquieuiano è quella che il celebre *philosophe* medita più attentamente e con cui si confronta in maniera più serrata e continua. È possibile, infatti, incontrare riferimenti – espliciti o impliciti e più o meno ampi – all'insieme dell'*Esprit des lois* oppure a sue singole teorie e affermazioni in quasi tutti i più importanti scritti voltairiani di carattere storiografico oppure politico pubblicati dopo il 1748, la data in cui – com'è noto – appare la prima edizione dell'*opus maius* di Montesquieu. Superati gli ottant'anni d'età, il patriarca di Ferney decide di riprendere e sistematizzare tutti i suoi precedenti giudizi e osservazioni intorno al *Président*: ne viene fuori, così, un ricco *Commentaire sur l'Esprit des lois*, che esce nel 1777, pochi mesi prima della morte del suo autore¹².

Nel leggere l'*Esprit des lois*, come osserva Felice, Voltaire non tiene presente che il Bordoiese espone il proprio pensiero procedendo «per tappe e aggiunte successive, per cui si può avere un'idea sufficientemente adeguata di una nozione, di un concetto o di una teoria solo tenendo presenti tutti o la

¹⁰ *MI*, t. I, p. 136.

¹¹ Viceversa, per i giudizi di Montesquieu su Voltaire, formulati quasi tutti nelle *Pensées* o nella corrispondenza, e per lo più assai negativi tanto sull'uomo quanto sulla sua multiforme attività di scrittore, cfr. R. Shackleton, *Allies and Enemies: Voltaire and Montesquieu*, «Royal Society of Literature. Essays by Divers Hands», n.s., vol. XXXIX (1977), a cura di J. Press, pp. 124-141 (poi, col medesimo titolo, in Id., *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 153-169); J. Ehrard, *Voltaire vu par Montesquieu*, in U. Kölvig - Chr. Mervaud (sotto la direzione di), *Voltaire et ses combats*, 2 voll., Atti del Convegno (Oxford-Parigi, 29 settembre - 5 ottobre 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, vol. II, pp. 939-951 (poi, col titolo *Le vers et la cochenille*, in Id., *L'esprit des mots*, cit., pp. 195-211).

La voce *Voltaire* del *Dictionnaire électronique Montesquieu* è stata redatta da Nicole Masson: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=447> > (on line dal 13 febbraio 2008).

¹² Sulle circostanze della stesura e sul carattere di questa tarda opera voltairiana, cfr. R. Pomeau (sotto la direzione di), *Voltaire en son temps*, 5 voll., Oxford, Voltaire Foundation, 1985-1994, vol. V (R. Pomeau, *On a voulu l'enterrer [1770-1791]*, con la partec. di A. Billaz, M.-H. Cotoni, R. Grandroute et al., 1994), pp. 233-236; H. Lagrave, *Voltaire juge de Montesquieu: le «Commentaire sur l'Esprit des lois»*, in L. Desgraves (a cura di), *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, Atti del Convegno (18-21 gennaio 1989), intr. di P. Botineau, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 107-118.

maggior parte dei luoghi in cui se ne parla»¹³. In questo modo, prendendo in esame l'*opus maius* montesquieuiano a spezzoni, cioè isolando singole frasi o affermazioni e su quelle costruendo le proprie osservazioni, il pugnace *philosophe* non sfugge a frequenti interpretazioni tendenziose, forzature e giudizi riduttivi dei testi. A tal proposito, Felice puntualizza che «non poche volte è dato riscontrare nei rilievi critici di Voltaire evidenti esagerazioni, una certa superficialità, la ricerca ad ogni costo della battuta ad effetto, un tono eccessivamente aspro o un intento fortemente denigratorio»¹⁴. Ciò non toglie, comunque, che le valutazioni dell'illustre interprete costituiscano uno dei più lucidi attacchi settecenteschi contro l'*Esprit des lois*, dal momento che «per la maggior parte si tratta di critiche serie e sincere, che nascono da effettive divergenze di vedute in campo teoretico e politico-ideologico»¹⁵.

In generale, Voltaire accusa il capolavoro montesquieuiano di essere un'opera: carente dal punto di vista metodologico e scientifico-erudito; priva di efficacia sul terreno pratico; tendente ad affrontare in modo frivolo una materia che, invece, è molto seria; traboccante di inesattezze, di citazioni sbagliate o male interpretate; non immune dal ricorso a fonti scarsamente o per nulla attendibili; piena di digressioni estranee all'oggetto affrontato, durante le quali il *Président* finirebbe col trattare con scarsa competenza di ambiti e temi a lui poco congeniali e noti.

Per ciò che riguarda le imputazioni di limitata rilevanza scientifica dell'*Esprit des lois*, l'interprete chiama in causa gravi difetti di metodo, di ordine e di unità. Come Voltaire afferma nelle *Idées républicaines* (1765), il Bordolese non è riuscito ad «asservir son génie à l'ordre et à la méthode nécessaires»¹⁶. Analogamente, egli scrive in *A.B.C.* (1768-1769): «Je suis fâché que ce livre soit un labyrinthe sans fil, et qu'il n'y ait aucune méthode»¹⁷.

Ricorrente nei testi voltairiani è il rimprovero a Montesquieu di esaminare con superficialità gli argomenti affrontati. A giudizio del patriarca di Ferney, anche se nella *Préface* dell'*Esprit des lois* si annuncia che nell'opera non si troveranno «saillies», il libro non è altro che «un recueil de saillies»¹⁸. Nessuno, a parere del caustico *philosophe*, l'ha definito meglio di M^{me} du Deffand quando ha affermato che è stato fatto dell'«esprit sur les lois»¹⁹.

¹³ *MI*, t. I, p. 161.

¹⁴ *MI*, t. I, p. 163.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Voltaire, *Idées républicaines*, in *Id.*, *Mélanges*, a cura di J. van der Heuvel, Paris, Gallimard, 1961, p. 519.

¹⁷ Voltaire, *A.B.C.*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXVII, p. 314 (d'ora in poi: *ŒCV*).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Questa *boutade* è ripetuta da Voltaire in numerose occasioni: cfr., ad esempio, le sue lettere a Ch.-E. de Crussol, duca di Uzès, del 14 settembre 1751, a M^{me} Dupin del 19 gennaio [1761], a B.-J. Saurin del 28 dicembre 1768 e del 5 aprile 1769, e a Condorcet del 20 settembre 1777 (Voltaire, *Correspondence*, a cura di Th. Besterman e F. Deloffre, 14 voll., Paris, Gallimard,

Sullo sfondo della lettura di Voltaire, come mette in evidenza Felice, si staglia

tutta la sua vocazione alla concretezza, ad un sapere immediatamente fruibile, al primato del fare sul pensare e, al tempo stesso, tutta la sua insofferenza (che è anche incomprensione) per le costruzioni sistematiche, le teorie generali, gli schemi astratti – nella fattispecie, la sua avversione (e incomprensione) per l'intento *prioritariamente* teorico dell'*Esprit des lois*, per il suo carattere *prevalentemente* scientifico, 'sociologico'²⁰.

Venendo ai temi montesquieuiani sui quali l'illustre interprete torna più di frequente, lo studioso ne individua sei: l'onore, la virtù, il dispotismo, il clima, i poteri intermedi, la venalità delle cariche.

Per quanto concerne l'onore e la virtù, Voltaire afferma che l'idea secondo cui l'uno rappresenta il principio della monarchia e l'altra quello della repubblica, si rivela un'idea «chimérique»²¹, astratta, priva di fondamento storico; a suo avviso, è vero il contrario. Se, come pensa Montesquieu, è nella natura dell'onore esigere preferenze e distinzioni, allora esso si addice – sostiene Voltaire in *A.B.C.* – più alle repubbliche che alle monarchie; secondo il patriarca di Ferney, ciò sarebbe esemplarmente dimostrato dal caso della Repubblica romana, dove «on demandait [...] la préture, le consulat, l'ovation, le triomphe»²². Analogamente, il Bordoiese intende per virtù la «probité», l'«intégrité», mentre «il y en a toujours beaucoup sous un prince honnête homme. Les Romains furent plus vertueux du temps de Trajan que du temps des Sylla et des Marius. Les Français le furent plus sous Louis XIV que sous Henri III, parce qu'ils furent plus tranquilles»²³. Pertanto, a giudizio dell'interprete, l'esperienza e la storia smentiscono le tesi di Montesquieu: c'è più onore in una repubblica che in una monarchia e più virtù in una monarchia che in una repubblica. Felice prova che, alla base di questa diversità di posizioni, vi è una certa tendenza

1963-1994, vol. III, p. 482; vol. VI, p. 220; vol. IX, pp. 762, 856; XIII, p. 42); inoltre, voce *Lois (Esprit des)* (1771), *Questions sur l'Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XX, p. 14, e *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, pp. 420, 427.

²⁰ *MI*, t. I, p. 167. Su questo carattere del capolavoro montesquieuiano ha attirato più volte l'attenzione Domenico Felice, di cui cfr. soprattutto *Dispotismo e libertà*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali*, cit., pp. 1-71. Sull'incomprensione da parte di Voltaire – come di molti altri *philosophes* – dell'intento prioritariamente 'sociologico' di Montesquieu, cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 339-341, 376; Id., *L'Illuminismo e la scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II di Russia*, «Quaderni di cultura e storia sociale», vol. III (1954), pp. 339-341; P. Gay, *Voltaire politico. Il poeta come realista* (1988²), tr. it. di G. Scatasta, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 32.

²¹ Voltaire, *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, p. 323; Id., voce *Honneur*, *Questions sur l'Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XIX, p. 387.

²² Voltaire, *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, p. 323.

²³ Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, Gallimard, 1987², p. 1271.

di Voltaire a reinterpretare le nozioni di onore e virtù in un senso eminentemente morale anziché politico, il che lo induce a tralasciare

alcune connotazioni essenziali loro conferite nell'*Esprit des lois*, come, nel caso dell'onore, il suo aspetto feudale-corporativo, e, nel caso della virtù, il suo inscindibile nesso con il concetto di uguaglianza, un legame su cui il filosofo di La Brède insiste molto, com'è noto, anche nel famoso *Avertissement de l'Auteur* pubblicato in apertura dell'*Esprit des lois* a partire dall'edizione postuma del 1757²⁴.

Questa critica di Voltaire possiede un carattere almeno in parte strumentale, come del resto egli stesso sembra riconoscere quando afferma – nel *Supplément au Siècle de Louis XIV* (1753) – che, confutando «l'erreur» secondo cui la virtù non costituisce il movente della monarchia, si è proposto non di «décier» l'*Esprit des lois*, bensì piuttosto di far vedere che, in una «monarchie tempérée par les lois et surtout par les mœurs – e tale è per lui la monarchia assoluta francese della seconda metà del XVII secolo – il y a plus de vertu que l'auteur [Montesquieu] ne croit et plus d'hommes qui lui ressemblent»²⁵. Di conseguenza, accanto all'avversione dimostrata dal celebre *philosophe* nei riguardi degli schemi di generali e, correlativamente, alla sua propensione alla concretezza, si scorge anche il suo tentativo di difendere l'immagine della monarchia del Re Sole che ha proposto intorno alla metà del Settecento (il suo *Siècle de Louis XIV*, si ricordi, esce in prima edizione nel 1751).

Passando ad un altro importante bersaglio della critica di Voltaire, il concetto montesquieuiano di dispotismo, sostanzialmente due sono le sue accuse. Egli ritiene che il significato attribuito dal Bordolese al termine sia scorretto e che l'esperienza e la storia mostrino che il dispotismo non esiste in nessuna parte del mondo, né in Europa né in Asia, nella caratterizzazione emergente dalle pagine dell'*Esprit des lois*. Il patriarca di Ferney è convinto che il potere dispotico, inteso come potere illegale o arbitrario, rappresenti solo la specie corrotta del genere monarchia e non una forma autonoma, «naturale», di governo. L'interprete, inoltre, attira l'attenzione sull'uso che Montesquieu fa della parola «despota (*despote*)», affermando che si tratta di un utilizzo improprio e sorto di recente: a suo avviso, infatti, prima del XVIII secolo il termine era stato adoperato non tanto per designare il sovrano dei grandi imperi asiatici, bensì solo, come accadeva presso i Greci,

²⁴ *MI*, t. I, pp. 171-172. Anche se Voltaire non menziona mai l'*Avertissement* nei suoi scritti, non poteva non conoscerlo, essendo riprodotto nell'edizione delle *Œuvres* di Montesquieu stampata ad Amsterdam e Lipsia nel 1758 (cfr. *Oeuvres de Monsieur De Montesquieu*, 6 tt., Amsterdam-Leipsick [Leipzig], Arkstée-Merkus, 1758, t. I), della quale possiede un esemplare: cfr. *Corpus des notes marginales de Voltaire*, 7 tt. finora usciti, Berlin, Akademie Verlag (i primi 5 tt.; dal t. VI [Nadal-Plato, sotto la direzione di N. Elaguina, 2006], Oxford, Voltaire Foundation), 1979-, t. V (*L-M*, 1994), pp. 706-707.

²⁵ Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., pp. 1272-1273.

il padrone di casa, il padre di famiglia²⁶. D'altra parte, Voltaire si dice convinto che nessun sovrano dell'Asia eserciti il proprio potere in modo illegale o arbitrario, come dimostra – ad esempio – l'imperatore ottomano, che giura sul Corano di rispettare le leggi e non è affatto proprietario assoluto delle terre e dei beni dei suoi sudditi²⁷.

La posizione voltairiana appare chiarissima, a questo riguardo: l'immagine del dispotismo asiatico proposta da Montesquieu è una pura creazione della sua fantasia, il cui scopo – come l'interprete lascia intendere in un'importante pagina del *Supplément au Siècle de Louis XIV*, nella quale, pur senza nominarlo, si riferisce palesemente al filosofo di La Brède – è piuttosto quello di fare la satira della monarchia assoluta di Luigi XIV²⁸. Secondo Voltaire, nondimeno, anche in questo caso Montesquieu manca completamente il suo obiettivo: è indiscutibile che il Re Sole abbia talvolta abusato del suo potere, ma è altrettanto vero che la sua monarchia è stata la migliore fra tutte quelle conosciute²⁹. Nella ricostruzione offerta da Felice, il principe dei *philosophes* non soltanto ha cura di sottolineare come il regno di Luigi XIV sia stato un assolutismo 'legale', una monarchia «temperata», limitata dalle «leggi» e dai «costumi», bensì opera anche

un totale ribaltamento del discorso montesquieuiano sul rapporto Occidente/Oriente: infatti, laddove l'autore dell'*Esprit des lois* – portando al massimo livello di sviluppo uno dei *topoi* fondamentali della cultura occidentale – contrappone radicalmente Europa e Asia come regno della legge/regno dell'arbitrio, libertà/schiavitù, Voltaire assimila, omologa le due realtà, sostenendo che in entrambe il potere è limitato dalle leggi, in entrambe vige il governo delle leggi e non l'arbitrio³⁰.

All'interno di tale quadro interpretativo, mentre «Montesquieu rivendica, più o meno esplicitamente, il primato dell'Occidente sull'Oriente, Voltaire oppone polemicamente – e sarà seguito su questa strada da Linguet e, con

²⁶ Sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista concettuale, il giudizio voltairiano non è corretto: almeno a partire da Aristotele (*Politica*, III, 14, 1285a-b, e IV, 10, 1295a), infatti, la categoria del dispotismo è applicata, da una parte, al rapporto fra il padrone e lo schiavo e, dall'altra, a forme orientali di organizzazione politica: cfr. R. Koebner, *Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», vol. XIV (1951), pp. 275-277; M.P. Mittica - S. Vida, *Dispotismo e politica in Aristotele*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2004² (2001-2002¹ [t. I, 2001; t. II, 2002]), t. I, pp. 1-32.

²⁷ Su queste tematiche, cfr. i seguenti testi di Voltaire: *Pensées sur le gouvernement*, in ŒCV, vol. XXIII, p. 530; *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* 2 voll., a cura di R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, vol. I, pp. 832-836; *Idées républicaines*, in *Mélanges*, cit., pp. 520-521; A.B.C., in ŒCV, vol. XXVII, pp. 317-318, 323-324; *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in ŒCV, vol. XXX, pp. 416-417, 424.

²⁸ Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1247.

²⁹ Ibid.

³⁰ *MI*, t. I, p. 176.

molto più equilibrio e competenza, da Anquetil-Duperron, vale a dire dagli altri due maggiori critici settecenteschi della teoria montesquieuiana del dispotismo – la superiorità dell’Oriente sull’Occidente»³¹.

Nelle critiche voltairiane all’*Esprit des lois*, ricorre abbastanza spesso questo rovesciamento della prospettiva eurocentrica del *Président*, come si nota – in particolare – riguardo alla presunta l’influenza del clima sulle leggi, i costumi e le credenze religiose dei vari popoli della terra. In queste sue argomentazioni, il patriarca di Ferney compie numerose forzature del testo montesquieuiano, anche profonde, come testimonia con chiarezza il fatto che egli viene ad assolutizzare il ruolo del clima nelle concezioni del Bordoiese, sottacendo sistematicamente che si tratta solo di uno dei fattori costituenti l’*esprit général*. Entro questo quadro teorico, come precisa Felice, «Voltaire confuta un po’ tutte le spiegazioni di carattere geoclimatico addotte nell’*Esprit des lois* per giustificare la libertà dell’Europa e il dispotismo dell’Asia, la superiorità dell’Occidente sull’Oriente, dei popoli del Nord su quelli del Sud del mondo»³². Sebbene nella maggior parte dei suoi scritti venga riconosciuto al clima una certa influenza sulle vicende umane e sociali³³, nel *Commentaire* egli afferma che sono ben altri gli elementi che consentono di spiegare i fatti storici: «le gouvernement, la religion et l’éducation», infatti, «produisent tout chez les malheureux mortels qui rampent, qui souffrent, et qui raisonnent sur ce globe»³⁴.

Voltaire, poi, attacca con veemenza il modello monarchico di tipo francese descritto nell’*Esprit des lois* e basato sui poteri intermedi dell’aristocrazia, del clero e della nobiltà di toga. Convinto sostenitore della monarchia assoluta così come si è venuta configurando in Francia a partire soprattutto dal regno di Luigi XIV, egli considera del tutto infondate molte delle tesi montesquieuiane: in primo luogo, a suo avviso, non è vero che la monarchia francese vanti origini feudali; in secondo luogo, la nobiltà non ne costituirebbe l’essenza; in terzo luogo, il potere del clero sarebbe ben lungi dal rappresentare sempre e dappertutto un freno all’autorità dei principi. Il pugnace *philosophe* accusa il *Président* di pregiudizio nobiliare, imputandogli di esaltare una forma affatto retrograda di monarchia per meri interessi di ceto, come starebbe a dimostrare la sua difesa sia della venalità delle cariche sia della nobiltà di toga di quei Parlamenti giudiziari che, secondo l’interprete, non sono altro che il baluardo dell’intolleranza e del fanatismo.

³¹ MI, t. I, pp. 176-177. Su Simon-Nicolas-Henri Linguet e Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, cfr. G. Zamagni, *Oriente ideologico, Asia reale. Apologie e critiche del dispotismo nel secondo Settecento francese*, in D. Felice, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. II, pp. 371-390.

³² MI, t. I, p. 179.

³³ Cfr., ad esempio, Voltaire, *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations et sur les principaux faits de l’histoire depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII* cit., vol. II, p. 806; Id., voce *Climat*, *Questions sur l’Encyclopédie*, in *ŒCV*, vol. XVIII, p. 200.

³⁴ Voltaire, *Commentaire sur l’Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, p. 457.

La posizione del patriarca di Ferney nei riguardi dell'autore di La Brède, peraltro, non si esaurisce in queste critiche. Egli, infatti, non solo ha dato più volte prova di apprezzare Montesquieu e la sua opera, ma ha anche indubbiamente ripreso alcune sue prospettive e concezioni particolari. Innanzitutto, Voltaire mostra di condividere teorie come quelle sulla moderazione delle pene, sulla proporzionalità tra pena e delitto e sulla separazione tra giustizia divina e giustizia umana. Inoltre, egli accetta prese di posizione e punti di vista quali: l'opposizione alla schiavitù dei negri³⁵ e alla schiavitù in generale³⁶; l'umanitarismo³⁷; la condanna dell'Inquisizione³⁸; le battaglie contro il potere arbitrario, la superstizione e le ingiustizie fiscali³⁹. In definitiva, il principe dei *philosophes* considera Montesquieu «un *roide joueur*»⁴⁰, un autore che «pense toujours, et fait penser»⁴¹, e uno spirito «libre»⁴² che ha portato a termine un'opera fondamentale, l'*Esprit des lois*: essa, nonostante i suoi difetti, dev'essere «toujours cher aux hommes»⁴³, perché è con libri come questo che si può combattere la «superstition». Leggendo con attenzione il capolavoro montesquieuiano, secondo Voltaire, soprattutto i giovani «seront préservés de toute espèce de fanatisme: ils sentiront que la paix est le fruit de la tolérance, et le véritable but de toute société»⁴⁴.

3. I lettori del tardo Settecento

La seconda parte del primo tomo dell'opera contiene studi dedicati ad

³⁵ Cfr. Voltaire, *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, pp. 314, 355; Id., *Questions sur l'Encyclopédie* (voce *Esclaves*), in *ŒCV*, vol. XVIII, p. 604.

³⁶ Cfr. Voltaire, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, p. 445.

³⁷ Cfr. Voltaire, *Catalogue de la plupart des écrivains français* (voce Montesquieu), in Id. *Œuvres historiques*, cit., p. 1188; Id., *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1272; Id., *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *ŒCV*, vol. XXX, p. 446.

³⁸ Cfr. Voltaire, *Catalogue de la plupart des écrivains français* (voce Montesquieu), in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1188; Id., *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, p. 314; Id., *Traité sur la tolérance* (1763), in Id., *Mélanges*, cit., p. 620.

³⁹ Cfr. Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie* (voce *Lois [Esprit des]*), in *ŒCV*, vol. XX, p. 14; Id., *A.B.C.*, in *ŒCV*, vol. XXVII, p. 314; lettere del 19 gennaio [1761] a M^{me} Dupin e del 5 aprile 1769 a B.-J. Saurin, in Id., *Correspondence*, cit., rispettivamente, vol. VI, p. 220, e vol. IX, p. 856.

⁴⁰ Voltaire, lettera al duca di Uzès, 14 settembre 1751, in Id., *Correspondence*, cit., vol. III, p. 482.

⁴¹ Ibid.

⁴² Voltaire, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in Id., *Œuvres historiques*, cit., p. 1272.

⁴³ Voltaire, *Idées républicaines*, in Id., *Mélanges*, cit., p. 524.

⁴⁴ Ibid.

Antonio Genovesi e ad Ermenegildo Personè, a Denis Diderot, a Edward Gibbon, a Johann Gottfried Herder, a Gaetano Filangieri, a Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet, a Louis Saint-Just, a Edmund Burke, ai ‘padri fondatori’ degli Stati Uniti d’America.

Due saggi prendono in esame significative interpretazioni dell’*Esprit des lois* condotte in ambiente napoletano alla fine del XVIII secolo. Il primo contributo s’intitola *Due opposte letture napoletane dell’«Esprit des lois»: Genovesi e Personè* (pp. 191-210) ed è stato scritto da Girolamo Imbruglia. L’autore focalizza l’attenzione sulle letture montesquieuiane – per molti aspetti antitetiche – offerte da Antonio Genovesi e da Ermenegildo Personè. Il salernitano Genovesi trova in Montesquieu posizioni utili a meglio definire la base del proprio riformismo, che vuole essere «non miope empiria, ma capacità di affrontare i problemi complessi e complessivi della realtà moderna»⁴⁵. Il leccese Personè, invece, studioso di diritto e di filosofia, uomo politico e principe del fòro oggigiorno poco conosciuto, ma assai noto e influente all’epoca, è ostile al pensiero illuminista e accusa l’*Esprit des lois* di fungere da veicolo di quelle che egli giudica le tipiche tendenze repubblicane e sovversive che da alcuni decenni si stanno pericolosamente irradiando dalla Francia⁴⁶.

Legge, potere, diritto. Riflessi montesquieuiani nel pensiero di Gaetano Filangieri (pp. 357-375) è l’altro saggio della raccolta dedicato all’influenza del Bordolese nel contesto intellettuale tardo-settecentesco del Regno di Napoli⁴⁷. In questo suo studio, Luca Verri prende in esame l’opera più

⁴⁵ *MI*, t. I, pp. 205-206. L’autore salernitano redige un commento all’*Esprit des lois* che, pubblicato otto anni dopo la sua morte, ha grande circolazione e notorietà: si tratta dello *Spirito delle leggi del signore di Montesquieu, con le note dell’abate Antonio Genovesi*, 4 voll., Napoli, Terres, 1777. Su questo volume, cfr. P. Berselli Ambri, *L’opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960 [ma: 1959], pp. 148-149; F. Venturi, *Settecento riformatore*, 5 voll., Torino, Einaudi, 1969-1990, vol. I (*Da Muratori a Beccaria*, 1969), pp. 566-567; E. De Mas, *Antonio Genovesi critico dello «Spirito delle leggi»*, in Id., *Montesquieu, Genovesi e le edizioni italiane dello «Spirito delle leggi»*, Firenze, Le Monnier, 1971, pp. 61-169; S. Rotta, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», vol. I (1971), pp. 57-209: 126, 128-131 (ne esiste una versione elettronica, all’interno degli *Scritti scelti di Salvatore Rotta*: cfr. «Eliohs», < http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/rotta/rotta_montesettit.html > [on line dall’ottobre 2003]). A quest’importante interprete dell’opera del Bordolese è dedicata la voce *Genovesi, Antonin*, redatta da Philippe Audegean per il *Dictionnaire électronique Montesquieu*, < <http://dictionnaire-montesquieu.enslsh.fr/index.php?id=244> > (on line dal 7 marzo 2008).

⁴⁶ L’intellettuale salentino manda alle stampe un commento al capolavoro montesquieuiano, prima in lingua francese e in versione ridotta, poi in lingua italiana e in versione ampliata: cfr. Her. Per., *Réflexions sur l’«Esprit des loix»*, Lecce, Viverito, 1761; E. Personè, *Riflessioni sullo «Esprit des lois», tradotte dal francese, accresciute e dal medesimo indirizzate ad un amico*, Napoli, Flauto, 1765 (la dedica, che porta la data del 1766, è al marchese Angelo Cavalcanti). Sul libro francese, vedi P. Berselli Ambri, *L’opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 153-156.

⁴⁷ Su Filangieri interprete di Montesquieu, si vedano anche: S. Cotta, *Gaetano Filangieri e il*

celebre di Filangieri, quella *Scienza della legislazione* (1780-1788) che, già all'indomani della pubblicazione, viene conosciuta e apprezzata in molti importanti circoli culturali europei e americani. Osserva lo studioso che lo «sguardo utopico» del filosofo e giurista settecentesco «dinanzi allo sgretolarsi dell'*Ancien Régime*» stabilisce «le linee direttrici di una indagine significativa intorno alle moderne e più adeguate forme di governo, al sistema legislativo, ai diritti del cittadino, alla distribuzione delle ricchezze, all'organizzazione della pubblica istruzione»⁴⁸.

Le idee di rinnovamento avanzate da Filangieri – e riguardanti «un progetto complessivo di riforma delle istituzioni, capace di instaurare un giusto equilibrio tra società civile e governo, potere politico e diritto, tra l'uomo e la sua legittima aspirazione alla giustizia e alla verità»⁴⁹ – vengono via via a precisarsi attraverso un dialogo serrato con l'*Esprit des lois*, al punto che – presso gli estimatori francesi del suo programma di demolizione della società feudale – egli viene definito eloquentemente «jeune Montesquieu d'Italie»⁵⁰. Nonostante ciò, come mostra Verri, al di là delle

problema della legge, Torino, Giappichelli, 1954, *passim* (specie pp. 22-23, 126 e ss.); Id., *Montesquieu et Filangieri. Notes sur la fortune de Montesquieu au XVIII^e siècle*, «Revue internationale de philosophie», a. IX (1955), n. 33-34, pp. 387-400; P. Berselli Ambri, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 156-158; G. Galasso, *Filangieri tra Montesquieu e Constant*, in Id., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 453-484; F. Gentile, *Il destino dell'uomo europeo. Montesquieu e Filangieri a confronto*, in AA.VV., *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, Atti del Convegno (Vico Equense, 14-16 ottobre 1982), a cura di L. d'Alessandro, intr. di A. Villani, Napoli, Guida, 1991, pp. 403-420 (contributo ove, peraltro, si segnala soprattutto la diversità tra alcune delle rispettive posizioni); V. Ferrone, *Contro Montesquieu e il costituzionalismo cetuale. La denuncia del «mostro feudale» e della «monarchia temperata»*, in Id., *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 49-74.

Qualche utile considerazione su quest'illustre lettore del Bordoiese, inoltre, è presente in M. Ricciardi, *Bontà assoluta e relativa delle leggi*, «Iride», a. XIX (2006), fasc. 1 [cioè, complessivamente, n. 47], pp. 193-200, specie pp. 196 e ss. (questo breve articolo fa parte di un trittico di interventi dedicati alla *Scienza della legislazione*; sono autori dei tre testi, rispettivamente, Pietro Costa [*La «Scienza della legislazione»: impressioni*, pp. 181-187], Carla De Pascale [*La giustizia alle origini delle leggi*, pp. 187-193] e, appunto, Mario Ricciardi). Si veda, infine, la voce *Filangieri, Gaetano* del *Dictionnaire électronique Montesquieu*, scritta da Philippe Audegean: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=243> > (on line dal 13 febbraio 2008).

⁴⁸ *MI*, t. I, p. 358.

⁴⁹ *MI*, t. I, p. 359.

⁵⁰ Questa formula è coniata dal giurista e parlamentare parigino Antoine de Hillerin, traduttore in lingua francese delle importanti *Considerazioni sul processo criminale* (1787) di Francesco Mario Pagano: «le chevalier Filangieri, ce jeune Montesquieu d'Italie qu'une mort prématurée a moissonné l'année dernière» (A. de Hillerin, *Introduction* a F.M. Pagano, *Considerations sur la procédure criminelle*, tr. fr. di A. de Hillerin, Strasbourg, Imprimerie ordinaire du Roi, 1789, p. LIX). Pagano, uno dei massimi giuristi della scuola napoletana tardo-settecentesca, si confronta in profondità col Bordoiese, come mostrano Paola Berselli Ambri (si veda il suo libro *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 158-159), Girolamo Imbruglia (cfr. il suo saggio *Rivoluzione e civilizzazione. Pagano, Montesquieu e il feudalesimo*, in D. Felice [a cura di], *Poteri Democrazia Virtù*, cit., pp. 99-122) e Dario Ippolito (si veda il suo volume *Mario*

innumerevoli convergenze e delle citazioni esplicite, la filosofia politica del Bordolese viene a rappresentare, nell'interpretazione di Filangieri, «una risposta insufficiente e, per certi aspetti, troppo moderata e 'conservatrice' dell'ordine costituito»⁵¹.

Negli anni Sessanta e Settanta del Settecento, Montesquieu costituisce un punto di riferimento imprescindibile per due autori che si sono ormai affermati in campi culturali assai diversi: Denis Diderot e Edward Gibbon.

Come mette in rilievo Davide Arecco nel suo saggio intitolato *Diderot lettore e interprete di Montesquieu* (pp. 247-275), il Bordolese costituisce una vera e propria *auctoritas* per il combattivo *philosophe*, che è costantemente impegnato nella ricerca di quelle leggi che regolano la vita della società e presiedono all'azione dei governi⁵². Negli anni Sessanta del Settecento, Diderot comincia ad affrancarsi dall'ideale astratto dell'assolutismo illuminato e, a fronte di una crisi parlamentare che investe la Francia di Luigi XV e la stessa credibilità del sovrano, concentra la propria attenzione sulla Russia di Caterina II. Egli concepisce la «tana del dispotismo», dalla zarina «celato [...] a parole ma presente nei fatti»⁵³, come una sorta di «terra vergine» su cui sperimentare moderne strategie di moralizzazione del potere⁵⁴. In seguito, il celebre *philosophe* inizia a guardare con interesse alle colonie americane allora in guerra contro la madrepatria: «Qui, nel pensiero dei padri fondatori statunitensi, all'immediata vigilia dell'indipendenza e dell'esperienza federalista, l'Enciclopedista trovò un Montesquieu riletto alla luce dell'umanesimo

Pagano. *Il pensiero giuspolitico di un illuminista*, Torino, Giappichelli, 2008, *passim*; sono qui di grande interesse soprattutto le parti dedicate alle concezioni dei due autori, non identiche, intorno alla natura del dispotismo: cfr. *ibid.*, pp. 143-147 e 150-155).

⁵¹ *MI*, t. I, p. 360.

⁵² Su Diderot lettore di Montesquieu, si vedano anche: S. Cotta, *L'Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, cit., pp. 338-351 (poi, in traduzione francese, *L'Illuminisme et la science politique: Montesquieu, Diderot et Catherine II*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», s. II, a. IV [1954], fasc. 3, pp. 273-287; la versione italiana, intitolata *Montesquieu, Diderot e Caterina II*, figura ora anche in Id., *I limiti della politica*, intr. di G. Marini, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 145-165); J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu, Diderot et l'«Encyclopédie»*, «Diderot Studies», vol. XXV (1993), a cura di O. Fellows e D. Guiragossian Carr, pp. 63-74; J.C. Rebejkow, *Diderot lecteur de «L'Esprit des lois» de Montesquieu dans les «Observations sur le Nakaz»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», a. XXXIX (1994), n. 319, pp. 295-312; J. Ehrard, *Diderot lecteur de Montesquieu*, in A. Becq - Ch. Porset - A. Mothu (textes réunis par), *Amicitia scriptor. Littérature, histoire des idées, philosophie. Mélanges Robert Mauzi*, Paris, Champion, 1998, pp. 175-190 (anche, col titolo *La piété filiale*, in Id., *L'esprit des mots*, cit., pp. 277-293). Per il Dictionnaire électronique Montesquieu, Georges Benrekassa ha scritto la voce *Diderot, Denis*: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=468> > (on line dal 15 febbraio 2008).

⁵³ *MI*, t. I, p. 260.

⁵⁴ Su questi temi, cfr. specialmente S. Cotta, *L'Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, cit.

civico e della tradizione repubblicana “classica”»⁵⁵. Lasciatisi ormai alle spalle la grande stagione del *Dictionnaire* e anche le speranze riposte nell'imperatrice russa, appassionata lettrice e studiosa dell'*Esprit des lois*, Diderot comincia ad interpretare l'*opus magnum* del Bordoiese in chiave radicale e a vivere il suo ‘momento machiavelliano’, culminato nel tentativo di costruire un modello politico privo dei tratti tirannici caratterizzanti, a suo avviso, le monarchie europee.

In quel medesimo torno di anni, come si è detto, un altro insigne personaggio sta confrontandosi con gli scritti di Montesquieu: si tratta dello storico inglese Edward Gibbon. Il saggio di John Thornton, dal titolo *Sulle orme di Montesquieu: la formazione di Edward Gibbon dal primo soggiorno a Losanna al «Decline and Fall of the Roman Empire»* (pp. 277-306), prende in esame l'influenza esercitata dal *Président* sul celebre autore britannico, con particolare riguardo al metodo storiografico e alle riflessioni sulla storia romana⁵⁶. Benché sia forse possibile intravedere suggestioni montesquieuiane già nella prima opera di Gibbon, quel *Journal de mon voyage* che costituisce il diario del *tour* in Svizzera nel settembre-ottobre 1755, è il libro pubblicato nel 1761, l'*Essai sur l'étude de la littérature*, a rivelare appieno l'ammirazione nutrita del giovane studioso per il signore di La Brède. In questo scritto, Gibbon fa proprie terminologia, idee e riflessioni tipicamente montesquieuiane, specie quando tocca argomenti di storia romana. Ripetutamente citato nel testo, il Bordoiese appare come uno dei pochissimi personaggi che, attraverso i secoli, siano riusciti a dar prova di *esprit philosophique*, cioè abbiano saputo gettare un colpo d'occhio sulla realtà al tempo stesso ampio e preciso, così da formarsene un'immagine distinta ed unitaria. Anzi, sottolinea Thornton, «[n]ell'*Essai*, Montesquieu rappresenta lo spirito filosofico per eccellenza, il modello dell'attività intellettuale, la figura ideale che aveva iniziato a realizzare, con l'*Esprit des lois*, quella “storia filosofica dell'uomo” che Gibbon [indica] come obiettivo ultimo, e quasi inarrivabile, delle sue riflessioni»⁵⁷.

L'influenza del *Président* sull'autore britannico si avverte anche negli anni immediatamente successivi, come dimostrano – ad esempio – il diario del secondo soggiorno a Losanna e la breve dissertazione *Sur les triomphes des Romains*. Il 7 dicembre del 1763, nelle pagine del suo *Journal*, Gibbon s'interroga sia sulla forma da dare al suo *Recueil géographique sur l'Italie*, uno scritto che ha lasciato sospeso da qualche tempo, ed afferma che sarebbe opportuno portarlo a termine contemperando le esigenze erudite di un saldo ancoramento nelle fonti con l'indagine più moderna sul carattere dei popoli e le loro leggi, sia sul rapporto dei loro costumi e della loro storia con la

⁵⁵ *MI*, t. I, p. 249.

⁵⁶ Nel *Dictionnaire électronique Montesquieu*, esiste la voce *Gibbon, Edward*, redatta da Rolando Minuti: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=416> > (on line dal 14 febbraio 2008).

⁵⁷ *MI*, t. I, p. 283.

configurazione del paesaggio, il clima, la situazione. Come si vede, anche dietro questo progetto di una geografia di carattere – insieme – storico e filosofico è possibile ravvisare l'influenza di Montesquieu.

Non solo. Fra il 28 novembre e il 13 dicembre 1764, a Roma, Gibbon compone *Sur les triomphes des Romains*, nel quale analizza temi (il diritto del trionfo – chi lo accordava, a chi e perché; il percorso della processione; lo spettacolo in sé) e adotta un metodo propri della ricerca dell'erudizione antiquaria. Ciononostante, l'ispirazione generale, il vivo interesse per la cerimonia del trionfo, nei suoi rapporti prima con le istituzioni della Repubblica e poi con il carattere del Principato, rimandano ancora una volta direttamente al Bordolese.

È molto probabile che, lungo la via segnata da Montesquieu, il quale «nella trasformazione del trionfo in età imperiale [individua] uno dei sintomi più evidenti del cambio di regime, del passaggio dalla *vertu* e dall'amor di patria, tipici di una repubblica democratica, alla *crainte* caratteristica di un regime dispotico»⁵⁸, Gibbon cominci a riflettere seriamente sul tema della decadenza della città: non sembra affatto casuale che l'idea della sua famosissima *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) risalga proprio alle settimane in cui l'autore britannico sta scrivendo *Sur les triomphes des Romains*.

Le più importanti suggestioni montesquieuiane risultano concentrate soprattutto in due parti del *Decline and Fall*: nel capitolo I, in cui Gibbon sembra ancora condividere lo schema del Bordolese sulla trasformazione della libera Repubblica in uno Stato dispotico; nelle *General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West*, un testo – scritto prima del 1774 e pubblicato nel 1781 in appendice al capitolo XXXVIII – dove il modello interpretativo di fondo e numerosi dettagli rimandano inconfutabilmente al Bordolese.

A dispetto dei notevoli punti di convergenza tra i due autori presenti anche in *Decline and Fall*, non ultimo il comune tentativo di subordinare l'erudizione al *génie*, lo storico britannico – nel corso della lenta stesura del suo capolavoro – si allontana progressivamente dai presupposti dei *philosophes* e pure dallo schema del *Président*. Tuttavia, come sottolinea Thornton riferendosi specie al capitolo XXI di *Decline and Fall*, «il tono piccato con cui non manca di rimbrottare quanti [osano] criticare a sproposito Montesquieu, dimostra che, pur acquistando enormemente in autonomia di pensiero, Gibbon non smette mai di considerarlo il suo maestro, e di ammirarlo gelosamente»⁵⁹.

Nel suo saggio, intitolato «Una metafisica per un morto codice». *Considerazioni su Herder e Montesquieu* (pp. 307-323), Paolo Bernardini concentra l'attenzione sull'ambiente culturale tedesco della seconda metà del

⁵⁸ *MI*, t. I, p. 300.

⁵⁹ *MI*, t. I, p. 306.

Settecento. In particolare, egli prende in esame gli scritti di Johann Gottfried Herder nei quali sono contenuti giudizi intorno all'*Esprit des lois*. In un frammento del *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, il poco più che ventenne Herder formula una serie di critiche al Bordoiese, molte delle quali si ritroveranno poi nelle sue opere successive.

In primo luogo, il giovane filosofo accusa Montesquieu di aver creato una «metafisica delle leggi», cioè un «saggio filosofico» che si basa su un'astrazione universalistica, un tentativo – appunto – di costruire, ossia dedurre, un concetto generale di legge che la renda applicabile, e coincidente, con «l'essenza di tutta l'arte di governo»⁶⁰. In secondo luogo, Herder vede nell'*Esprit des lois* un'opera che ambisce ad essere universale, e addirittura a giungere ad una «metafisica delle leggi», ma poi trascura sia molti momenti particolari delle realtà statuali esistenti sia forme intermedie di governo non classificabili nell'ambito della tipologia canonica lì avanzata. In terzo luogo, il Bordoiese viene accusato nel *Journal* di escludere sistematicamente dalle sue argomentazioni intorno alle *lois* le società non statuali, cioè quelle primitive; a questo riguardo, afferma l'autore tedesco: «Egli era troppo poco uomo e troppo cittadino di uno Stato monarchico, troppo poco filosofo naturale e troppo *Président* per poter essere in grado di studiarle [le leggi] con la giusta proporzione. Alla sua opera piaceva essere una metafisica per un morto codice (*Metaphysik für ein totes Gesetzbuch*), ma una metafisica per l'educazione dei popoli non significa nulla»⁶¹.

In quarto luogo, nelle analisi montesquieuiane Herder riscontra carenze per ciò che concerne la dimensione storica dei fenomeni studiati, lacuna – questa – che gli sembra sovente lasciare spazio ad una serie di statiche fotografie del presente, laddove – secondo l'interprete – il tempo «trasforma ad ogni istante»⁶² qualsiasi tipo di governo. In quinto luogo, nel *Journal* si susseguono attacchi alla «fredda sana ragione» del *Président*: tale critica è in realtà mossa a tutta la Francia, vista come la patria di un algido 'gusto', di una monarchia assoluta avvolta nei propri rigidi principi, nel suo *Honneur in der Literatur*, nel suo culto del lusso⁶³. In sesto luogo, come scrive Bernardini,

è forse nell'ultima parte di questo breve scritto che la critica a Montesquieu, e in particolare [...] alla divisione tra diritto naturale e diritto positivo, ovvero tra storia naturale e storia civile delle leggi, e degli uomini, schiude

⁶⁰ Cfr. J.G. Herder, *Werke*, 10 voll., a cura di G. Arnold, M. Bollacher, J. Brummack *et al.*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassischer Verlag, 1985-2000, vol. IX (a cura di Chr. Bultmann, Th. Zippert e R. Wisbert, con la collab. di K. Pradel, 1994-1997), t. 2 (*Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften*, a cura di R. Wisbert, con la collab. di K. Pradel, 1997), specie pp. 204-208 (d'ora in poi: *Journal 1769*). In questa sede come altrove, si cita la traduzione dal tedesco effettuata – *ad hoc*, per conto di Bernardini – da Laura Ferrari; i frammenti da noi qui riportati, si trovano in *MI*, t. I, p. 310.

⁶¹ *Journal 1769*, p. 206; la citazione tradotta è collocata in *MI*, t. I, p. 314.

⁶² Cfr. *Journal 1769*, p. 206.

⁶³ Cfr. *Journal*, pp. 68-97, 108, 115, 149.

prospettive di carattere libertario o almeno comunitario davvero notevoli: ciò avviene attraverso una decisa limitazione dello strapotere della ragione ed una rivalutazione dell'istinto come energia vitale, e legislatrice (o, quanto meno, che deve essere tenuta presente dal legislatore), poi variamente sviluppate dallo Herder maturo, forse anche talora contraddette, ma certamente maturate anche (seppur non esclusivamente) dal costante confronto con l'*Esprit des lois*⁶⁴.

Dopo aver mostrato che tali accuse a Montesquieu rimangono pressoché inalterate in quasi tutti gli scritti herderiani successivi, Bernardini avanza un'ipotesi circa le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), la principale opera del filosofo tedesco: allo studioso, esse appaiono, «nella loro dimensione dinamica, comunitaria, legata all'evoluzione organica dei popoli e della loro cultura, una esplicita contrapposizione, un esplicito rovesciamento dell'*Esprit des lois*. Con la medesima mola, e il medesimo impulso sistematico, ma non deduttivistico»⁶⁵.

Spostandoci ora al di là dell'Oceano Atlantico, il pensiero montesquieuiano, trascorsi poco più di due decenni dall'uscita della prima edizione dell'*Esprit des lois*, ha già cominciato ad esercitare un'influenza considerevole sui protagonisti della grande discussione intorno ai principi e alle forme di governo che porterà alla Rivoluzione americana e alla fondazione degli Stati Uniti⁶⁶.

Nel suo contributo, dal titolo *L'«esprit» di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo* (pp. 325-355), Brunella Casalini sottolinea come i 'padri fondatori' istituiscano, in generale, un «rapporto di complementarità [...] fra il pensiero di Locke e quello di Machiavelli e di Montesquieu»⁶⁷; secondo la studiosa, ciò appare evidente in special modo negli scritti di John Adams, che innesta «sul tronco della tradizione repubblicana classica i temi dei diritti naturali e del contratto»⁶⁸. Per un decennio, fino al 1787, è la crescita delle divergenze «intorno al tentativo di convertire in pratica la filosofia giusnaturalista di Locke, con le sue idee di consenso, sovranità popolare, diritti individuali, uguaglianza e contratto sociale, a spingere i padri fondatori ad un confronto/scontro sul significato e l'utilità del pensiero politico-costituzionale montesquieuiano»⁶⁹. Entro tale quadro, l'*Esprit des lois* viene a costituire un imprescindibile punto di

⁶⁴ *MI*, t. I, pp. 314-315.

⁶⁵ *MI*, t. I, p. 316.

⁶⁶ Su questi temi rimangono a tutt'oggi imprescindibili gli studi di Paul Merrill Spurlin: in particolare, cfr. il suo *Montesquieu in America, 1760-1801*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1940 (rist.: New York, Octagon Books, 1969).

⁶⁷ *MI*, t. I, p. 329.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *MI*, t. I, p. 326.

riferimento dottrinale e politico non solo per Adams, ma anche per diversi autori raccolti attorno alla rivista «Federalist», fra cui John Jay, James Madison ed Alexander Hamilton.

Dal canto suo, l'illustre Thomas Jefferson, dopo un'iniziale vicinanza a tesi montesquieuiane, a partire dal 1790 comincia ad esprimere giudizi sempre più severi sull'*Esprit des lois*: guardando l'opera «attraverso le lenti del dibattito francese», egli crede di doverne mettere prima di tutto in luce «quell'ambiguità che [ha] fatto sì che po[ssano] attingere ad esso anche i molti apologeti della costituzione inglese, da De Lolme ad Adams e Hamilton»⁷⁰. Secondo Jefferson, pertanto, di una simile combinazione di «eresie e verità» sarebbe assai pericoloso servirsi in maniera sistematica con l'obiettivo di edificare il costituzionalismo democratico cui egli aspira.

In quegli stessi anni, nella Francia che sta per vivere i drammatici eventi rivoluzionari, sono in piena attività alcuni pensatori illuministi di rilievo, fra i quali spicca particolarmente Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet. Alla comparazione tra i «paradigmi scientifici» elaborati dal barone di La Brède e dal celebre *mathématicien*, Gabriele Magrin dedica il saggio *Confutare Montesquieu. La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica* (pp. 377-411)⁷¹. Entrambi i filosofi si rivelano debitori della rivoluzione scientifica di Newton e della rivoluzione antimetafisica delle *Lumières*, e sottopongono la società e la politica ad analisi razionale, in modo che l'osservazione della realtà non si riduca a *doxa*, a mera opinione. Difettando di riferimenti alla trascendenza, come afferma lo studioso, «il confronto di Condorcet con Montesquieu ha inizialmente il senso di una 'dialettica epistemologica', nella quale [...] è in gioco la possibilità stessa di

⁷⁰ *MI*, t. I, pp. 350-351.

⁷¹ Sul rapporto fra Condorcet e Montesquieu, si vedano anche K.M. Baker, *Condorcet. Raison et politique* (1975, ma: *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*), tr. fr. di M. Nobile, pres. di F. Furet, Paris, Hermann, 1988, pp. 289-291; R. Niklaus, *Condorcet et Montesquieu: conflit idéologique entre deux théoriciens rationalistes*, «Dix-huitième siècle», vol. XXV (1993), pp. 399-409; C. Kintzler, *Condorcet critique de Montesquieu et de Rousseau*, «Bulletin de la Société Montesquieu», vol. VI (1994), pp. 10-31 (poi in Id., *La République en questions*, Paris, Minerve, 1996, pp. 175-190); J. Ehrard, *Condorcet lecteur de Montesquieu: l'aune ou le mètre?*, in H. Nakagawa - Sh. Ichikawa - Y. Sumi - J. Okami (testi raccolti e pubblicati da), *Ici et ailleurs: le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offerts à Jacques Proust*, Tokyo, s.n. [copyright: Le Comité Coordinateur des Mélanges Jacques Proust; stampa: Imprimerie Kenkyūsha], 1996, pp. 299-308 (poi, col titolo *L'aune ou le mètre?*, in Id., *L'esprit des mots*, cit., pp. 295-306); F. Sbarberi, *Dimensioni moderne del dispotismo da Montesquieu a Condorcet*, «Teoria politica», a. XVIII (2002), fasc. 1, pp. 57-72. Poco dopo la pubblicazione di *Montesquieu e i suoi interpreti*, Catherine Kintzler ha inserito nel suo blog personale un conciso articolo riguardante le medesime tematiche prese in esame da Magrin e corredato di un ricco apparato bibliografico: cfr. *Condorcet critique de Montesquieu*, «Mezetulle», < <http://www.mezetulle.net/article-1670231.html> > (on line dal 22 gennaio 2006). In seguito, la studiosa ha pubblicato la voce *Condorcet* del *Dictionnaire électronique Montesquieu*, composta di una sintetica scheda bio-bibliografica dedicata al celebre filosofo e matematico di Ribemont, e del breve testo di cui sopra: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=457> > (on line dal 19 febbraio 2008).

una fondazione integralmente scientifica della politica»⁷². Il trattato *Observations sur le XXIX^e livre de l'«Esprit des lois»* (1780) incarna un momento fondamentale della riflessione dell'erede di Voltaire sul pensiero del Bordolese, in quanto «la critica del metodo induttivo montesquieuiano si prolunga nel tentativo di fondazione su basi razionali delle “scienze morali e politiche”, conducendo infine a una dottrina politica che sottrae alla storia, per conferirlo alla libera analisi razionale, il potere di legittimare le istituzioni politiche»⁷³.

Nel suo contributo, Magrin mostra come i ricorrenti giudizi entusiastici espressi dal giovane Condorcet nei riguardi dell'*Esprit des lois* siano dovuti alla sua grande ammirazione per l'opera di 'rischiamento' svolta dal signore di La Brède «nell'affermazione in campo sociale di un libero metodo d'indagine, privo di riferimenti alla metafisica scolastica e cristiana: come Cartesio ha insegnato a ricercare nella ragione le leggi che governano l'universo fisico, così Montesquieu ha aperto la strada a un'analisi puramente razionale dei fenomeni sociali»⁷⁴.

Lo studioso, inoltre, non manca di prendere in esame la divaricazione tra le dottrine politiche e dello Stato avanzate dai due filosofi francesi, ponendo in risalto come l'allontanamento di Condorcet dalle concezioni del *Président* si radicalizzi a partire dalle opere scritte nel nono decennio del Settecento. Infatti, come si vede con chiarezza soprattutto nella proposta 'girondina' di costituzione repubblicana, redatta pressoché integralmente dal *philosophe* e presentata alla Convenzione il 15 febbraio 1793, egli evidenzia ora «[u]n ideale di matrice giusnaturalistica, debitore dell'esperienza americana, che declina in chiave 'francese' le parole d'ordine della repubblica moderna: diritti dell'uomo e “democrazia rappresentativa”»⁷⁵. Anche in quell'infuocato clima politico-ideologico, comunque, il *mathématicien* non sembra disposto ad eliminare, secondo Magrin, «il complessivo riconoscimento a Montesquieu di aver dischiuso una nuova era nello studio dei fenomeni sociali e politici»⁷⁶.

Proprio quando la fama di Condorcet raggiunge l'apice, nella Francia rivoluzionaria così come tra le file dell'emigrazione, cominciano ad operare alcuni personaggi che, destinati ad affermarsi assai rapidamente, si confrontano con l'*Esprit des lois*⁷⁷. Al pensiero di uno dei più significativi teorici della

⁷² *MI*, t. I, p. 377.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *MI*, t. I, pp. 378-379.

⁷⁵ *MI*, t. I, p. 378.

⁷⁶ *MI*, t. I, p. 379.

⁷⁷ A proposito delle considerazioni espresse su Montesquieu in quel torno di anni, si può segnalare il giudizio – piuttosto sbrigativo, ingeneroso e sprezzante – che è contenuto nel quinto dei *Cinq Paradoxes* dello scrittore e politico di Chambéry Joseph de Maistre, intitolato *La réputation des livres ne dépend point de leur mérite* e la cui datazione precisa è sconosciuta (dovrebbe oscillare tra il 1795 e il 1808). I *Cinq Paradoxes* non sono mai stati né portati a conclusione né pubblicati dall'Autore: sono usciti postumi in *Lettres et Opuscules inédits du*

comte Joseph de Maistre, preceduti da una notizia biografica scritta da suo figlio, il conte Rodolphe de Maistre, 2 voll., Paris, Vaton, 1851, vol. II, pp. 99-160; i *Cinq Paradoxes* sono stati poi inclusi nelle *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, 14 tt., Lyon, Vitte et Perrussel, 1884-1886 (rist. anast.: 7 voll., Genève, Slatkine, 1979), t. VII, pp. 279-347. Dello scritto, esistono due edizioni italiane, che presentano entrambe la traduzione condotta da Aurelio Saffi sul testo contenuto in *Lettres et Opuscules inédits du comte Joseph de Maistre*: J. de Maistre, *Cinque paradossi*, Brescia, Morcelliana, 1954 (apparsa in mille esemplari numerati); Id., *Cinque paradossi*, Chieti, Solfanelli, 2005. La letteratura critica maistriana di solito ignora l'operetta: l'eccezione più significativa è costituita da B. Brunello, *Joseph de Maistre politico e filosofo*, Bologna, Pàtron, 1967, pp. 59-67.

Qui di seguito si riporta l'intero passo maistriano dedicato a Montesquieu, traendo il testo dalle *Œuvres complètes* (è bene precisare che la «setta potente» a cui il Savoiaro si riferisce nelle prime righe, è quella dei *philosophes* illuministi; rimandiamo, peraltro, alle puntuali osservazioni di Isaiah Berlin intorno al ricorrente impiego 'estensivo', da parte di Maistre, del vocabolo *secte* per indicare e stigmatizzare tutti coloro che – a vario titolo – fanno appello a principi astratti ed esortano il genere umano ad affidarsi alla *raison individuelle*: cfr. I. Berlin, *Joseph de Maistre e le origini del fascismo*, in Id., *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee* [1990], a cura di H. Hardy, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti e G. Forti, Milano, Adelphi, 1994, specie p. 174 e nota 1): «Il n'y a pas, du moins en France, de plus grande réputation que celle de Montesquieu; mais c'est que, dans ce genre, il n'y eut jamais d'homme plus heureux. Tout se réunit en sa faveur. Une secte puissante voulut absolument l'adopter, et lui offrit la gloire comme un prix d'enrôlement. Les Anglais même consentirent à lui payer en éloges comptants son chapitre sur la constitution de l'Angleterre. Pour comble de bonheur, il fut mal attaqué et bien défendu; enfin, ce fut une apothéose. Mais allez dans d'autres pays: cherchez des savants froids et calculateurs, sur qui surtout le style n'exerce aucune espèce de séduction, et vous serez tout à fait surpris d'entendre dire que *l'Esprit des lois est un livre pernicieux, mais qui a fait cependant beaucoup de bruit par la grande érudition qu'on y remarque, et par je ne sais quelle réunion de choses.*

L'éloge est maigre, comme vous voyez; cependant celui qui jugeait ainsi fut, sans contredit, l'un des hommes les plus illustres qui aient honoré le siècle qui vient de finir. Je n'en vois pas même qu'on puisse lui opposer pour l'étendue et la variété des connaissances, si l'on excepte les deux géants qui ont vu ce siècle, mais qui appartiennent à l'autre. Il était tout à la fois grand géomètre, grand astronome, grand métaphysicien, grand littérateur et grand poète; parfaitement désintéressé d'ailleurs, et très-attaché aux bons principes. Il ne manquait rien, ce semble, à cet homme pour juger sainement; aurait-il, par hasard, rendu justice au livre? Je n'en sais rien; mais ce que je sais certainement, c'est que vingt ou trente juges de cette force et de cette opinion, s'ils s'étaient trouvés à Paris au moment où l'ouvrage parut, l'auraient tué sans ressource» (J. de Maistre, *Cinq Paradoxes*, in Id. *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, cit., t. VII, pp. 326-327). Nella nota a piè di pagina relativa alle ultime parole da noi citate, l'autore savoiaro afferma: «Un écrivain véritablement antique, quoique vivant, a dit, depuis, que *l'Esprit des lois était le plus profond des livres superficiels*. Précédemment il avait dit dans une parenthèse, après avoir cité une polissonnerie qu'on lit dans ce fameux livre: *Comme l'a dit plaisamment, dans l'Esprit des lois, l'auteur des Lettres persanes*» (*ibid.*, p. 327).

Negli scritti successivi, comunque, il gentiluomo di Chambéry non nasconde una certa convergenza con alcune tesi montesquieuiane: del resto, si tratta di posizioni non di rado presenti anche in Edmund Burke e, in qualche caso, apprezzate pure da Louis de Bonald (già Antonio Falchi aveva osservato che gli «scrittori della controrivoluzione», in genere, dimostrano una «parziale riverenza per Montesquieu»: cfr. A. Falchi, *Le moderne dottrine teocratiche [1600-1850]*, Roma-Torino-Milano, Bocca, 1908, p. 256. Sul punto, comunque, si veda anche F. Prieto, *Manual de historia de las teorías políticas*, Madrid, Union, 1996, p. 631). Per un orientamento generale intorno a questi aspetti, cfr. P. Pastori, *Potere politico ed autorità in Joseph de Maistre*, «Nuovi studi politici», a. VIII (1978), fasc. 4, pp. 31-66. Su punti specifici dell'accostamento fra Montesquieu e Maistre, cfr. C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi*

politica di parte rivoluzionaria dedica il proprio saggio Cristina Passetti. In questo suo contributo, dal titolo *Temi montesquieuiani in Louis de Saint-Just* (pp. 413-431), la studiosa analizza gli scritti parlamentari e i *carnets* del giovane autore di Decize, avendo cura di mettere in luce come le idee montesquieuiane sulle repubbliche antiche e moderne ispirino talune delle sue concezioni⁷⁸. Egli mostra di saper trarre importanti stimoli dai principi politici contenuti nell'*Esprit des lois* e, nella breve parabola della sua esistenza, non manca mai di onorare la lezione del filosofo bordolese. Ciò si evidenzia già nel 1791, data in cui il futuro giacobino, attraverso la pubblicazione della sua prima e unica opera politica, l'*Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, punta a partecipare attivamente al dibattito costituzionale allora in corso. Peraltro, come mostra la Passetti, le istanze repubblicane del pensiero montesquieuiano esercitano notevoli suggestioni pure nell'ambito del programma rivoluzionario elaborato da Saint-Just nell'ultimo biennio di vita.

Dinanzi all'Ottantanove francese, di tutt'altro genere – com'è noto – risulta l'atteggiamento di Edmund Burke⁷⁹. Nel suo lavoro, intitolato *Montesquieu, Burke e l'illuminismo* (pp. 433-459), Mauro Lenci ricostruisce la complessa interpretazione degli scritti del Bordolese offerta dal celebre filosofo e uomo politico conservatore⁸⁰. Quest'ultimo, non meno del *Président*, apprezza «alcune delle conquiste basilari della civiltà illuministica», dalla «visione progressiva dello sviluppo della società civile con il ruolo centrale del commercio caratterizzato dalla sua funzione 'mitigatrice' dei costumi più rozzi» all'«opinione che una tale moderna società d[ebba] essere contraddistinta dall'esistenza di un'ampia tolleranza religiosa e dalla presenza di fondamentali libertà civili», libertà che – per entrambi gli autori – possono essere garantite soltanto da una costituzione che divida e regoli i poteri dello Stato, frapponendo ostacoli e limitazioni ad un uso arbitrario di

al «bonheur», Pisa, Goliardica, 1965, pp. 159 (nota 7), 240 (nota 2), 242 (nota 3) (in Id., *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, tr. fr. di M. Régaldo, pref. di J. Ehrard, Bordeaux, Ducros, 1971 [vera e propria 2^a edizione, riveduta e ampliata dall'Autore, del libro italiano del 1965], questi luoghi si trovano – rispettivamente – alle pp. 183 [nota 12], 274 [nota 5], 278 [nota 10]); V. Petyx, *I selvaggi in Europa. La Francia rivoluzionaria di Maistre e Bonald*, Napoli, Bibliopolis, 1987, *passim*.

⁷⁸ Intorno presenza di temi e motivi montesquieuiani in Saint-Just, cfr. anche M. Platania, *Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Poteri Democrazia Virtù*, cit., pp. 11-44.

⁷⁹ Sul tema, ampiamente studiato, ci limitiamo a rimandare al recentissimo contributo di Tatiana Cristoni, che propone un'interessante lettura delle concezioni etico-politiche dello statista e teorico dublinese alla luce delle sue categorie estetiche: cfr. T. Cristoni, *Passioni sublimi. Politica e immaginazione nelle «Reflections» di Edmund Burke*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. XXXIX (2009), fasc. 1, pp. 85-96 (alle pp. 90-92, fra l'altro, la studiosa mostra come il pensatore britannico arrivi quasi subito a considerare la Rivoluzione francese come «falso sublime»).

⁸⁰ Al rapporto fra i due autori settecenteschi è dedicato anche C.P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Blackwell, 1963 (rist.: Westport [Conn.], Greenwood Press, 1975).

essi, insomma un «tipo di costituzione di cui quella inglese costitui[sce] [...] il massimo esempio»⁸¹.

Queste vedute, all'epoca considerate progressive, hanno «come punto di riferimento l'individuo e farsene sostenitori [significa] quindi essere fautori di un tipo moderno di individualismo democratico sia in senso economico che religioso»⁸². Esaltando anche l'importanza del pregiudizio e della tradizione storica, Burke ritiene che le *Manners* debbano sempre precedere e controllare i progressi della società commerciale: è compito dell'aristocrazia naturale, educata all'ideale cavalleresco, andare a costituire la classe dirigente della nazione; gli *homines novi*, tutt'al più e in casi eccezionali, possono essere cooptati. In questo modo, la nobiltà e la religione vengono a rappresentare i presidi del costume sociale e sono poste a fondamento della legittimità politica.

Lo statista britannico, dunque, si oppone ad alcuni degli esiti più importanti della Rivoluzione francese che nutriranno la crescita delle liberaldemocrazie contemporanee: i diritti dell'uomo, la teoria della sovranità popolare e la carriera aperta al talento. Reagendo alle tendenze radicalmente democratiche ed egualitarie scaturite dall'Ottantanove, egli afferma che l'errore capitale dei rivoluzionari consista nel tentativo di applicare le idee astratte dell'Illuminismo alla realtà politica. Osserva Lenci che, secondo Burke, accettare «i diritti naturali nella loro astrattezza» significa rendersi correi del regresso della società «ad una forma di barbarie di cui ormai i rivoluzionari sta[nno] dando concreto esempio»⁸³. Come sottolineeranno, da lì a poco, i teorici della Controrivoluzione, *in primis* Joseph de Maistre⁸⁴, uno degli esiti inevitabili del disfacimento del mondo tradizionale promosso dai 'novatori' che patrocinano i diritti naturali, al di là

⁸¹ *MI*, t. I, p. 455 (abbiamo scritto «costituzione» e non, come nell'originale, «Costituzione»).

⁸² *Ibid.*

⁸³ *MI*, t. I, p. 456.

⁸⁴ Sul pensiero 'tradizionalista' del Savoiaro, con particolare riguardo al suo interesse per l'Origine e alla condanna degli «immortali principi» dell'Ottantanove, ci sia consentito il rinvio ai due articoli seguenti: P. Venturelli, *Tradizione e Modernità in Joseph de Maistre*, «SIFP», < <http://eprints.sifp.it/60/1/venturelli.html> > (on line dal 25 ottobre 2006); Id., *Joseph de Maistre, l'uomo moderno e la rivoluzione*, «Segni e comprensione», n.s., a. XXII (2008), fasc. 1 [cioè, complessivamente, n. 64], pp. 135-146 (in versione telematica, < <http://siba2.unile.it/ese/issues/273/700/Segnicomprn64-08p135.pdf> > [on line dal 12 marzo 2007]). Più di recente, abbiamo ripreso queste argomentazioni, ma collocandole in un orizzonte più ampio, nel nostro *Qualche appunto su Joseph de Maistre e il "respiro" dell'Occidente*, «Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico» (sezione "Tribuna Res Publica"), in 5 parti (la numerazione delle pagine corrisponde ad ogni segmento, singolarmente considerato, uscito in "Tribuna Res Publica"): parte I (< <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/tribuna/DOC0236-PV.pdf> >, pp. 1-6 [on line dal 15 gennaio 2009]); parte II (< <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/tribuna/DOC0238-PV.pdf> >, pp. 1-5 [on line dal 22 gennaio 2009]); parte III (< <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/tribuna/DOC0237-PV.pdf> >, pp. 1-7 [on line dal 29 gennaio 2009]); parte IV (< <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/tribuna/DOC0239-PV.pdf> >, pp. 1-6 [on line dal 5 febbraio 2009]); parte V (< <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/tribuna/DOC0240-PV.pdf> >, pp. 1-6 [on line dal 12 febbraio 2009]).

della loro determinazione concreta, è l'inedita collocazione della scelta individuale come fondamento della politica⁸⁵. Entro tale quadro teorico, Burke non può che deplorare le convinzioni e l'opera politica e giuridica degli eredi dei *philosophes* d'Oltremania: l'autore anglo-irlandese mostra con ampiezza nelle *Reflections on the Revolution in France* (1790) che essi non si avvedono che considerare i diritti validi universalmente ed incentrati su ogni singolo individuo significa trasformarli nella mina capace di far saltare il «patrimonio generale di esperienza accumulato dai popoli nel corso di lunghi secoli»⁸⁶.

Se, nei recenti fatti di Francia, il pensatore britannico scorge un Illuminismo che si ribella contro se stesso, egli crede ancora possibile porvi rimedio; e per salvare la civiltà dalla barbarie rivoluzionaria, a suo avviso, occorre servirsi anche di talune 'armi' metodologiche e concettuali fornite dai testi montesquieuiani. A questo proposito, come ricorda Lenci, Burke è netto: in una lettera del gennaio 1790, ad esempio, egli afferma che l'eredità teorica del *Président* va sottratta dall'uso strumentale che, a suo giudizio, ne stanno facendo gli irresponsabili rivoluzionari d'Oltremania⁸⁷. Il «nuovo sistema francese» gli sembra portare i segni «dell'incombente ignoranza di questa età altamente non illuminata, la meno qualificata per la legislazione»; già dai primi atti politici e legislativi dei capi della Rivoluzione, risulta chiaro che gli insegnamenti del filosofo di La Brède – che è, come scrive il teorico dublinese nella sua epistola, «uno scrittore colto e ingegnoso e talvolta un pensatore dei più profondi» – non sono stati per nulla seguiti, sicuramente perché nessuno legge con serietà e ponderazione l'*Esprit des lois*. In Voltaire e Rousseau vanno individuati i responsabili morali di ciò che sta accadendo a Parigi, non certo in Montesquieu che, l'interprete non ha dubbi, «[s]e fosse vissuto adesso, sarebbe certamente tra i fuggiaschi di Francia». Posizioni di questo genere ricorrono in parecchi testi dell'autore dublinese, da *An Appeal from the New to the Old Whigs* alle celeberrime *Reflections on the Revolution in France*.

Nel 1791, alla fine del suo *An Appeal from the New to the Old Whigs*, Burke elogia il contributo del Bordolese, mettendone particolarmente in rilievo due aspetti essenziali in cui egli si riconosce, vale a dire «una visione progressiva dello sviluppo della società civile e la difesa della costituzione inglese»⁸⁸. In effetti, il pensatore britannico deduce da quest'ultima la sua teoria: è necessario che una costituzione sia formata da una serie di poteri,

⁸⁵ Cfr. *MI*, t. I, p. 456.

⁸⁶ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, 8 voll. (dev'essere completata in 12 voll.: ad oggi, sono disponibili soltanto i voll. I, II, III, V, VI, VII, VIII, IX), a cura di P. Langford, Oxford, Clarendon Press, 1981- (l'ultimo vol. uscito, il VII, è del 2000), vol. VIII, p. 138.

⁸⁷ Cfr. E. Burke, lettera del gennaio 1790, in *The Correspondence of Edmund Burke*, 10 voll., a cura di T.W. Copeland, Cambridge, Cambridge University Press, 1958-1976, vol. VI, pp. 79-81. I passi da noi citati di seguito nel testo e tratti dalla presente lettera, sono stati tradotti da Mauro Lenci in *MI*, t. I, p. 435.

⁸⁸ *MI*, t. I, p. 437 (abbiamo scritto «costituzione» e non, come nell'originale, «Costituzione»).

istituzioni e principi che si controbilanciano l'un l'altro, funzionando – scrive Burke nella sua *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777) – alla stregua di «molti ostacoli per frenare e ritardare il precipitoso corso della violenza e dell'oppressione»⁸⁹. In questo quadro, egli mira a difendere i tre principi che animano la costituzione 'mista' inglese – il democratico, l'aristocratico e il monarchico – ogni volta che uno di essi rischia di soccombere a causa degli altri due⁹⁰. Rimane sempre in agguato, infatti, il doppio pericolo dell'abuso di potere e dello sgretolamento del mondo tradizionale sotto i colpi di quel «dispotismo» che Burke paragona al mare tempestoso che s'infrange sulle coste della Gran Bretagna: «La nostra costituzione è come la nostra isola che usa e contiene il mare a lei assoggettato; invano mugghiano le onde»⁹¹.

L'autore di Dublino si mostra assai preoccupato delle insidie della nuova teoria della sovranità popolare sostenuta dai rivoluzionari francesi e da ambienti intellettuali britannici. Egli afferma che in passato si è sempre cercato di impedire alla «moltitudine» di avere nelle mani il «potere attivo»; lo stesso Montesquieu, ricorda l'interprete, ha criticato la democrazia diretta delle repubbliche antiche, dal momento che riteneva non possa conservarsi un regime nel quale si preveda l'esercizio e – al medesimo tempo – il controllo del potere.

Dinanzi alla costituzione francese del settembre 1791, con la quale si sancisce solennemente che la sovranità è una, indivisibile, inalienabile, imprescrittibile ed appartenente alla nazione, Burke definisce nel 1793 una simile dichiarazione «stupida» e «dannosa», in quanto vi si confonde

⁸⁹ E. Burke, *Letter to the Sheriffs of Bristol*, in *Writings and Speeches of Edmund Burke*, cit., vol. III, p. 293. Il luogo da noi citato è stato tradotto da Mauro Lenci in *MI*, t. I, p. 446.

⁹⁰ Si noti che, mentre quella descritta dal teorico anglo-irlandese è una *miktè* ternaria (re/nobili/popolo), e dunque – potremmo dire – più 'ortodossa', la *mistione* propugnata da Maistre, un autore che a Burke deve molto, è di carattere binario (re/nobili), e di conseguenza meno 'ortodossa' (benché, da una parte, affondi le radici nelle concezioni di Platone ed Aristotele; e, dall'altra, se ne rinvenga spesso traccia nella storia e nelle opere dei teorici, da Machiavelli ad alcuni dei nemici dell'assolutismo monarchico d'età moderna). Su Maistre sostenitore del governo misto, cfr. D. Fisichella, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 110, 120-121 (a proposito di quest'ultimo volume, ci sia permesso rimandare alla nostra nota critica apparsa in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», sezione digitale "Otras reseñas", rubrica "Marzo de 2008", < http://www-en.us.es/araucaria/otras_res/2008_3/reseña_308_4.htm > [on line dal 20 marzo 2008]).

Sui diversi modelli concettuali e storici di *regimen mixtum*, cfr. A. Riklin, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006; D. Taranto, *La «miktè politéia» tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, Angeli, 2006 (una nota critica dedicata a questo libro è uscita in «Cromohs», a. XII (2007), < http://www.cromohs.unifi.it/12_2007/venturelli_taranto.html > [on line dal 15 maggio 2007]).

⁹¹ E. Burke, *Speech on a Motion Made in the House of the Commons, the 7th of July 1782, for a Committe to Inquire into the State of Representation of the Commons in Parliament*, in *Works and Correspondence of the Right Hon. Edmund Burke*, 8 voll., London, Rivington, 1852, vol. VI, p. 134. Il passo da noi citato, tradotto da Mauro Lenci, si trova in *MI*, t. I, p. 446 (abbiamo scritto «costituzione» e non, come nell'originale, «Costituzione»).

«l'origine del governo del popolo» con «la continuazione di questo nelle sue mani»⁹². Tale enunciazione, a suo avviso, non rappresenta altro che una delle immediate conseguenze dello sconvolgimento del tradizionale sistema di votazione per ordine: due anni prima, infatti, i rivoluzionari del Terzo Stato hanno deciso di riunirsi insieme e di votare per testa; in questo modo, è stato sovvertito l'ordinamento plasmatosi storicamente. Già Montesquieu, egli spiega, si era con saggezza prodigato per mettere in evidenza i rischi connaturati all'affermazione dell'«esprit d'égalité extrême»⁹³: se non si pone un freno istituzionale e consuetudinario ad ogni cittadino che ambisca ad essere uguale a coloro che devono comandare, il rispetto per le autorità inevitabilmente viene ben presto meno e, dunque, è destinato a scomparire qualsiasi senso di deferenza verso i magistrati, i senatori, gli anziani, i genitori, i mariti e i padroni. La concezione della rappresentanza illustrata dal Bardolesse, infatti, asseconda il modello britannico che Burke difende, e nel quale il potere legislativo è integrato anche dalla presenza di un'assemblea ereditaria di nobili dotata della *faculté d'empêcher*. Per entrambi gli autori, bisogna respingere l'ipotesi che prevede l'incarnazione del potere sovrano in un'unica assemblea legislativa, come è avvenuto – viceversa – durante la Rivoluzione francese, e addirittura senza un potere esecutivo, in mano ad un re, che vi prenda parte con un'analogia «facoltà d'impedire».

4. I lettori del primo Ottocento

Allo studio degli interpreti montesquieuiani attivi nella prima metà del XIX secolo è riservata la parte iniziale del secondo tomo dell'opera. I saggi in questione affrontano le concezioni dei seguenti autori: Louis-Claude Destutt de Tracy, Benjamin Constant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Hippolyte Taine. Tuttavia, noi preferiamo dar conto a parte degli studi su Comte e Taine, e precisamente nel paragrafo successivo, che sarà incentrato sui critici 'sociologi' di Montesquieu.

Il contributo d'apertura del secondo tomo s'intitola *Il governo nazionale rappresentativo nel «Commentaire sur l'«Esprit des lois» di Destutt de Tracy* (pp. 461-478). L'autore del saggio, Pietro Capitani, focalizza qui l'attenzione sul *Commentaire sur l'«Esprit des lois»*, libro scritto da Louis-

⁹² E. Burke, *Observations on the Conduct of the Minority*, in *Writings and Speeches of Edmund Burke*, cit., vol. VIII, p. 438.

⁹³ Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, in Id., *Œuvres complètes*, 2 tt., a cura di R. Caillois, Paris, Gallimard, 1949-1951, t. II, pp. 349-350 (VIII, 2).

Claude Destutt de Tracy tra il 1806 e il 1807 e che ha dapprima larga diffusione negli Stati Uniti (nel 1811 è tradotto in inglese per interessamento di Thomas Jefferson), per poi essere stampato in Belgio nel 1817 e in Francia nel 1819⁹⁴. «Nei confronti degli argomenti trattati da Montesquieu – rileva lo studioso – l’atteggiamento critico di Tracy è molto differenziato: spesso la rapidità dell’analisi indica l’intento di ridimensionare l’importanza teorica di un argomento»⁹⁵. Ciò risulta evidente in alcuni casi emblematici, studiati con meticolosità nel saggio: è scarso, ad esempio, lo spazio dedicato ai libri XIV-XVII, nei quali viene considerata la teoria dei climi, che all’*idéologue* «sembra inficiata da un relativismo in contrasto con l’impostazione razionalistica da lui assunta nei confronti dei problemi etico-politici, non meno che riguardo alla teoria della conoscenza»⁹⁶. Non solo: anche sulle questioni religiose, Tracy preferisce non soffermarsi a lungo, come si nota soprattutto a proposito delle considerazioni relative ai libri XXIV e XXV. Pur non divergendo molto le posizioni teoriche del Bordoiese e dell’*idéologue* intorno alla religione e al modo di regolare politicamente le manifestazioni del culto, la posizione del secondo è meno sfumata. Del resto, l’antico *constituant* si batte da anni affinché lo Stato eviti ogni ingerenza da parte di qualsiasi religione, e in particolare della Chiesa cattolica; inoltre, nella sua funzione di organizzatore dell’istruzione e responsabile delle *Écoles centrales*, anni prima egli ha avuto cura che non venisse impartito alcun insegnamento religioso nelle scuole francesi.

Viceversa, particolare attenzione Tracy riserva alle questioni costituzionali dibattute nell’*Esprit des lois*. Dal commento e dalle analisi del testo montesquieuiano, l’*idéologue* abbozza il suo modello di «governo nazionale rappresentativo». Che cosa intende Tracy con l’espressione *gouvernement national*? A suo avviso, la distinzione tra monarchia e repubblica, almeno nei termini impiegati da Montesquieu, è sfuggente; d’altro canto, il dispotismo non può considerarsi come un modulo autonomo, anche se violento, di organizzazione politica, ma è piuttosto una condizione degenerata. Una volta respinta la tripartizione montesquieuiana delle forme di governo, il *Commentaire* introduce una classificazione binaria, determinata in rapporto alla certezza del diritto e all’eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge: da una parte, i governi «*nationaux* ou de droit commun»;

⁹⁴ Sul rapporto fra Tracy e Montesquieu, cfr. anche P.-H. Imbert, *Destutt de Tracy critique de Montesquieu, ou de la liberté en matière politique*, Paris, Nizet, 1974; M. Barberis, *Destutt de Tracy critico di Montesquieu, ovvero la «science sociale» settecentesca al bivio*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», a. X (1980), fasc. 2, pp. 369-416 (lo studioso ha poi inserito quest’articolo, con alcune modifiche, nel suo volume *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 65-121); J. Goldzink, *Destutt de Tracy et Montesquieu*, in B. Besnier (coordinato da), *Scepticisme et exégèse. Hommage à Camille Pernot*, Fontenay-aux-Roses, ENS Fontenay/Saint-Cloud, 1993, pp. 275-280. Nel Dictionnaire électronique Montesquieu, Bertrand Binoche ha pubblicato la voce *Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude*, <<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=283>> (on line dal 13 febbraio 2008).

⁹⁵ *MI*, t. II, p. 463.

⁹⁶ *Ibid.*

dall'altra, quelli «*spéciaux ou de droit particulier et d'exception*»⁹⁷.

Sebbene Tracy indichi come imprescindibile «tratto distintivo che rivela i governi “nazionali”» il «carattere pubblico, non segreto, di tutte le loro operazioni, con particolare riferimento all'attività legislativa»⁹⁸, per comprendere quale sia il governo non oppressivo occorre tener presente un'ulteriore distinzione posta dall'*idéologue* e fondata sul progressivo incivilimento degli uomini e delle nazioni.

Nel *Commentaire*, scrive Capitani, le differenti «forme di governo si susseguono attraverso le epoche storiche, secondo una progressione che è ad un tempo cronologica e relativa all'affinamento delle qualità intellettuali, alla diffusione crescente delle *lumières*, alla sempre maggiore complessità dell'organizzazione politica e delle tecniche di produzione della ricchezza»⁹⁹. All'inizio dei secoli, gli uomini erano bruti e ignoranti: per questo, oscillavano tra una sorta di anarchia violenta (*démocratie pure*) e l'assoggettamento ad un capo dispotico (*monarchie pure*). In seguito, gli individui e i gruppi sociali cominciarono a caratterizzarsi per «différences de crédit, de force, de richesses, de puissance quelconque»¹⁰⁰. In questo secondo stadio, che – per Tracy – arriva fino ai suoi giorni, i rapporti tra gli uomini sono diventati sempre più complessi, è andata affermandosi la forza dell'opinione, si sono promulgate le prime leggi stabili, è nato il concetto di diritto delle genti. Quasi dappertutto si sono formati regimi più o meno aristocratici; la stessa «monarchia temperata», cioè l'organizzazione fondata sulle differenze istituzionalizzate e concretizzasi in un coerente sistema di controforze, va letta in questo quadro.

Secondo Tracy, la situazione presente vede due sole forme di governo contrapposte: «l'*aristocratie* et la *représentation*, et leurs divers modes»¹⁰¹. La *nation*, intesa come soggetto efficace della volontà generale, «si ha quando un popolo è in grado di eleggere dei rappresentanti, che traducano in leggi la volontà generale, e quando l'esecuzione delle leggi così prodotte è affidata non a una singola persona, ma a un collegio governante a sua volta eletto»¹⁰². Ecco, dunque, la nascita di una forma di autogoverno del tutto inedita: si tratta della «*démocratie de la raison éclairée*»¹⁰³. Come sintetizza Capitani, nell'autore francese c'è

[l]'idea che una «nazione», come entità autonoma e compiuta nei suoi «corpi», po[ssa] considerarsi costituita quando [sia] in grado di esprimere da

⁹⁷ A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu. Suivi d'Observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de même ouvrage, et d'un Mémoire sur cette question: «Quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple?»*, Paris, Didot, 1819 (rist. anast.: Genève, Slatkine, 1970), p. 12 (d'ora in poi: *Commentaire*).

⁹⁸ *MI*, t. II, pp. 467-468.

⁹⁹ *MI*, t. II, p. 468.

¹⁰⁰ *Commentaire*, pp. 67-68.

¹⁰¹ *Commentaire*, p. 69.

¹⁰² *MI*, t. II, p. 469.

¹⁰³ *Commentaire*, p. 57.

sé i propri rappresentanti si [è] formata in contrapposizione alla pretesa del monarca di identificarne gli interessi fondamentali e di farsene portatore nella sua stessa persona. Sulla *nation constituée en corps* e sulla prerogativa della rappresentanza si [valuta] così il carattere «temperato» della monarchia¹⁰⁴.

Tracy, uomo della Rivoluzione, individua nella rappresentanza l'unica fonte dell'autorità; a suo giudizio, invece, il *Président* si erge troppo spesso a difensore di ormai inaccettabili «privilegi» e «prerogative di corpo». L'*idéologue* critica severamente il modello di costituzione inglese descritto da Montesquieu, in quanto esso gli pare esposto al rischio di pericolose alleanze fra due dei tre soggetti detentori della sovranità (re, nobili, popolo), fatto che condurrebbe ad un potere incontrollato; d'altra parte, la mancanza di un accordo cagionerebbe l'immobilità del sistema. Inoltre, secondo Tracy, l'intrinseca instabilità nei rapporti tra i poteri previsti dalla costituzione britannica, induce il monarca a perseguire il controllo nel Parlamento, anche avvalendosi dell'intimidazione e della corruzione; allo stesso tempo, un'opinione pubblica informata, e quindi consapevole di questi abusi, non ha alcuna possibilità di intervenire con mezzi legali per porvi rimedio, dato che il re è sottratto ai vincoli che derivano dalla rappresentanza ottenuta mediante elezione: l'*idéologue*, per questo motivo, è convinto che la costituzione d'Oltremania venga inconsapevolmente a favorire «una sorta di uso dell'insurrezione come strumento autodifensivo, eccezionale ma in qualche modo ricorrente»¹⁰⁵.

Una raccolta di studi sugli interpreti di Montesquieu non poteva non contemplare due saggi dedicati, rispettivamente, a Benjamin Constant e ad Alexis de Tocqueville. E nell'opera, infatti, sono contenuti anche due lavori che mirano a far emergere le eredità del Bordolese nelle concezioni di entrambi questi importanti teorici del liberalismo.

Nella disamina racchiusa nel contributo dal titolo *La libertà, la politica e la storia. Presenze di Montesquieu nell'opera di Benjamin Constant* (pp. 479-504), Giovanni Paoletti descrive la pluralità di dimensioni che caratterizza l'interpretazione constantiana di Montesquieu¹⁰⁶. Sebbene il Bordolese sia, «con Adam Smith, l'autore complessivamente più citato negli scritti politici

¹⁰⁴ *MI*, t. II, p. 469.

¹⁰⁵ *MI*, t. II, p. 474.

¹⁰⁶ Sulla lettura che il celebre Losannese fa dell'opera montesquieuiana si è focalizzata l'attenzione anche in: G. Benrekassa, *De Montesquieu à Benjamin Constant: la fin des Lumières?*, «Dix-huitième siècle», vol. XXI (1989), pp. 117-133; M. Barberis, *Constant e Montesquieu, o liberalismo e costituzionalismo*, «Annales Benjamin Constant», vol. XI (1990), pp. 21-32; B. Fontana, *Benjamin Constant, la méthodologie historique et «L'Esprit des lois»*, in M. Porret - C. Volpilhac-Auger (a cura di), *Le Temps de Montesquieu*, Atti del Convegno (Ginevra, 28-31 ottobre 1998), Genève, Droz, 2002, pp. 385-390. Di Ghislain Waterlot è la voce *Constant, Benjamin* del *Dictionnaire électronique Montesquieu*: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=448> > (on line dal 14 febbraio 2008).

di Constant» e, «insieme a Rousseau, [...] l'autorità con cui sceglie di misurarsi nei passaggi cruciali della sua riflessione teorico-politica», «[f]ra tutti, i rimandi constantiani a Montesquieu spiccano però per varietà di natura e di ambito»¹⁰⁷, andando via via ad investire – tanto nelle sue opere maggiori quanto nei testi d'intervento e in quelli privati, come i *Journaux intimes* – i principi di teoria politica e costituzionale, gli episodi della storia antica, le tecniche elettorali, la politica militare, il sentimento religioso e la natura del commercio.

Secondo lo studioso, ai livelli fondamentali del pensiero di Constant, è possibile riscontrare la

compresenza ricorrente [...] di una cesura e di una continuità rispetto a Montesquieu. Nel caso della teoria politica, la cesura riguarda la concezione della libertà; la continuità consiste in un insieme di temi riconducibili con sufficiente pertinenza a una visione repubblicana della vita politica. Nel caso della concezione della storia, l'elemento nuovo costituito dalla nozione di perfettibilità (cesura) coesiste con un metodo storiografico che deve ancora molto al modello montesquieuiano (continuità)¹⁰⁸.

Per quanto riguarda il pensiero politico, è convinzione di Paoletti che «l'innesto del nuovo sul vecchio» sia «complessivamente riuscito» e contribuisca «a definire in modo non accidentale la specificità del liberalismo di Constant», laddove, sul terreno storico, «la questione rimane più aperta e problematica»¹⁰⁹.

Il saggio di Cristina Cassina, intitolato *Un'eredità scomoda? Sulle tracce montesquieuiane in Tocqueville* (pp. 569-588)¹¹⁰, s'interroga sulle ragioni per cui l'autore ottocentesco sia nelle opere 'maggiori' (*Démocratie en Amérique* [1835-1840] e *L'Ancien régime et la Révolution* [1857]) sia in quelle 'minori' sia nella corrispondenza i riferimenti diretti al filosofo di La

¹⁰⁷ *MI*, t. II, p. 480.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Sul rapporto fra i due autori, cfr. anche M. Richter, *Comparative Political Analysis in Montesquieu and Tocqueville*, «Comparative Politics», a. I (1969), fasc. 2, pp. 129-160; Id., *The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu*, in Id. (a cura di), *Essays in Theory and History. An Approach to the Social Sciences*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970, pp. 74-102; L. Díez del Corral, *Tocqueville e Montesquieu*, in Id., *Tocqueville: formazione intellettuale e ambiente storico* (1989), tr. it. di O. Bin, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 323-367; Ch. Porset, *Durkheim et Montesquieu ou les raisons d'une thèse*, in L. Desgraves (a cura di), *La fortune de Montesquieu*, cit., pp. 119-128; D. Casajus, *Montesquieu, Tocqueville, Durkheim: variations autour d'une typologie*, «L'Homme», a. XXXVI (1996), fasc. 4 [cioè, complessivamente, n. 140], pp. 7-24, specie pp. 14-17 (esiste una versione elettronica dell'articolo, ma in essa non si rispetta la paginazione della rivista: cfr. < <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/10/46/19/PDF/Casajus.Montesquieu1996.pdf> >). Nel *Dictionnaire électronique Montesquieu*, è consultabile la voce *Tocqueville*, a cura di Alexis Keller: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=310> > (on line dal 13 febbraio 2008).

Brède risultino così poco numerosi e spesso anche marginali e scarsamente significativi. I suoi contemporanei, peraltro, nell'intento di rendergli omaggio, gli attribuiscono a più riprese un debito non trascurabile nei confronti di Montesquieu. È molto probabile che la figura del *Président*, soprattutto con il passare del tempo, appaia troppo 'ingombrante' a Tocqueville: sorvolare sull'esistenza di cospicui punti di contatto con la propria opera, dunque, può essere un *escamotage* dell'ambizioso trattatista per rispondere in qualche modo al suo *besoin de primer*.

La studiosa osserva che, pur rinvenendosi soltanto tre richiami espliciti al Bordolese nella *Démocratie en Amérique*, la presenza di temi a lui ascrivibili nel più importante e conosciuto testo tocquevilliano non può certo limitarsi a questi pochi richiami; d'altra parte, la consultazione dei lavori preparatori della *Démocratie* (conservati presso la Yale University) permette di rinvenire «una presenza montesquieuiana più diffusa di quanto il testo licenziato per la stampa lasci trasparire»¹¹¹.

Con *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica* (pp. 505-549), si passa dal contesto francese all'ambiente culturale tedesco a cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. L'autore di questo contributo, Antonino Rotolo, studia la presenza delle teorie politiche del Bordolese nel pensiero del celebre filosofo idealista e la trasformazione che esse subiscono all'interno del suo sistema. L'influenza dell'opera del *Président* è rintracciabile nella formazione di Hegel a partire dal periodo di Berna (1793-1796), allorché 'tracce' della lettura dell'*Esprit des lois* fanno capolino in alcuni scritti teologici giovanili, compreso il frammento *Über Volksreligion und Christentum* (1794). L'influsso montesquieuiano, tuttavia, si fa più evidente a partire dagli anni trascorsi a Jena (1801-1807), come prova il saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802-1803). A giudizio di Rotolo,

la questione fondamentale che differenzia alla base la riflessione di Hegel da quella del filosofo francese consiste nel fatto per cui, secondo il primo, la dimensione della libertà non è posta in relazione diretta con una particolare forma di governo, vista come produttiva di libertà, ma è inserita nella dinamica dello spirito oggettivo e dello Stato, e solo in modo mediato giunge storicamente al modello della monarchia costituzionale. Per Hegel, dunque, la libertà trova la propria collocazione all'interno dei rapporti tra Stato e società intesi come totalità organica ('forma di Stato')¹¹².

5. Le interpretazioni 'sociologiche' del XIX secolo

¹¹¹ *MI*, t. II, p. 572.

¹¹² *MI*, t. II, p. 547.

Com'è noto, l'Ottocento segna la nascita ufficiale della sociologia e delle altre scienze umane. I saggi di Giorgio Lanaro, Regina Pozzi e Carlo Borghero danno conto delle interpretazioni dell'opera montesquieuiana offerte – rispettivamente – da Auguste Comte, Hippolyte Taine ed Émile Durkheim, tre pensatori che mettono in luce come in taluni punti di vista e concezioni del Bordolese si possano leggere significative anticipazioni della scienza sociologica. Con Durkheim, la trattazione si spinge fino all'inizio del XX secolo, cosicché egli è da considerarsi una sorta di 'cerniera' tra gli interpreti ottocenteschi e quelli novecenteschi del *Président*.

In un'epistola datata 12 febbraio 1817, il diciannovenne Auguste Comte racconta di aver appena intrapreso lo studio di Condorcet e di Montesquieu. Entrambi gli autori cominciano ben presto ad influenzarlo, orientandone gli interessi e gli studi verso le società umane. Pur parzialmente negata o passata sotto silenzio negli anni della maturità, questa duplice impronta su di lui risulta significativa e assai duratura, benché maggiori si rivelino senza dubbio i debiti contratti da Comte nei riguardi di Claude-Henri Saint-Simon, che egli incontra in quello stesso 1817 e di cui è segretario, collaboratore ed amico fino alla clamorosa 'rottura' del 1824.

Nel suo stimolante contributo, dal titolo *Auguste Comte e la genesi dell'interpretazione 'sociologica' di Montesquieu* (pp. 551-567), Giorgio Lanaro mostra come il filosofo positivista prenda in considerazione esplicitamente il Bordolese e la sua opera soprattutto in due importanti testi: il *Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la société* (1822) e il *Cours de philosophie positive*, e precisamente nella 47^a lezione, inclusa nel quarto volume dell'opera (1839).

Il *Prospectus* è stato considerato «l'opuscule fondamental» di Comte¹¹³. In questo scritto, infatti, sono contenute *in nuce* le idee direttive della «filosofia positiva»: in particolare, vi si trova abbozzato il disegno complessivo del suo programma scientifico, accompagnato per la prima volta dalla «legge dei tre stadi». Nel rapido *excursus* storico con cui Comte, nel testo, desidera vagliare i precedenti tentativi di includere la politica nel novero delle scienze (intendendo qui «politica» in un senso lato, più o meno equivalente al significato che egli darà alla futura «sociologia»). In questa sorta di bilancio dei suoi precursori, il giovane filosofo reputa il Bordolese un personaggio di notevole rilievo, perché capace di conferire un fondamento rigoroso alla conoscenza empirico-razionale delle società umane.

Comte riconosce un'importanza estrema alla definizione di «legge» contenuta nell'esordio dell'*Esprit des lois*. Secondo l'autore positivista, dire – come fa Montesquieu – che «[l]es lois sont les rapports nécessaires qui

¹¹³ Cfr. H. Gouhier, *L'opuscule fondamental* (1974), in Id., *La philosophie d'Auguste Comte. Esquisses*, Paris, Vrin, 1987, pp. 65-77.

dérivent de la nature des choses»¹¹⁴, significa schiudere le porte alla vera filosofia: una «legge scientifica» è tale, infatti, se risulta indifferentemente valida tanto nel mondo naturale quanto nella sfera storico-sociale. Anche per questo, Comte è indotto a credere che il *Président* sia uno dei primi pensatori intenzionati a ricondurre sistematicamente i fatti politico-sociali ad un ristretto numero di principi generali, per poi stabilire le leggi del loro concatenamento. Di conseguenza, nell'interpretazione che egli prospetta, la politica si allontana con Montesquieu dalla «politica metafisica», cara ai suoi contemporanei, e si accinge a diventare una scienza dei fatti e non dei dogmi. Alla fine del *Prospectus*, Comte individua nel Bordolese l'autore del primo consapevole progetto filosofico di edificare una politica di carattere scientifico. A suo giudizio, si annoverano in seguito altri tre tentativi: i primi due fanno capo a Condorcet e riguardano l'idea di progresso e la matematizzazione dei fenomeni sociali; l'ultimo, ad opera di Cabanis, è mirato a ricondurre la fisica sociale alla fisiologia.

Il giudizio comtiano sul *Président*, tuttavia, non è interamente elogiativo: egli avrebbe, sì, esteso per primo dalla natura alla società la giurisdizione della legalità scientifica, ma non sarebbe stato in grado di eliminare dal proprio pensiero qualche ingombrante residuo metafisico. Il giovane filosofo è convinto che queste lacune teoriche si traducano in una certa fragilità della progettazione pratica di Montesquieu, tanto che quest'ultimo sarebbe poi costretto a ripiegare su una visione solo moderatamente innovatrice e si mostrerebbe incapace di elaborare un diverso sistema di relazioni politiche e sociali; le argomentazioni dell'autore di La Brède, pertanto, appaiono al suo interprete sostanzialmente tese alla riproduzione dell'ordinamento teologico e feudale.

In che cosa consistono questi presunti limiti filosofici? Nel pensiero montesquieuiano, secondo Comte, manca la «legge del progresso», si scorge un soverchio interesse per la forma dei governi e il clima viene ad occupare un ruolo troppo importante nella vita dell'uomo e delle civiltà. In primo luogo, dunque, il Bordolese è accusato di non aver saputo individuare la legge dello sviluppo della civiltà, la «legge del progresso»: egli, cioè, non sarebbe in grado di fornire le «idee generali» che sono indispensabili per la fondazione della politica positiva, ma offrirebbe soltanto i «materiali» occorrenti a tale costruzione; nondimeno, nella prospettiva comtiana, questi «materiali» risultano imprescindibili e di valore indubbio, specie se si considera l'epoca in cui Montesquieu è vissuto. L'interprete, poi, rimprovera al *Président* di non aver tenuto conto nella «necessaria successione dei diversi stati politici» e di aver riservato un peso esagerato alla «forma dei governi». Infine, Comte afferma che non può darsi una «legge suprema e oggettiva» che governa il progresso della civiltà se al clima viene attribuita una così grande influenza sull'uomo; in altri termini, una legge generale deve valere per ogni ambiente: è indispensabile che un fattore come il clima

¹¹⁴ Montesquieu, *De l'Esprit de Lois*, cit., p. 232 (I, 1).

sia riconosciuto al massimo come causa soltanto secondaria, indiretta, comunque non tale da viziare la legge generale. Il filosofo positivista ritiene che il miglior modello a cui ispirarsi sia quello utilizzato dagli astronomi, che da tempo fanno saggiamente astrazione da irregolarità e perturbamenti nella scoperta delle leggi generali dei movimenti planetari.

Nella 47^a lezione del *Cours de philosophie positive*, Comte riprende le considerazioni svolte tre lustri prima nel *Prospectus*, mutando di poco i punti di vista su Montesquieu. Nella *leçon*, però, l'autore ottocentesco amplia la prospettiva storica e punta a collegare l'opera del Bordolese alla rivoluzione scientifica avviata da Copernico e Galileo e giunta alla sua sintesi finale con Newton: sicché, il tentativo montesquieuiano di estendere dalla natura alla società la giurisdizione della legalità scientifica verrebbe a collocarsi all'interno del processo generale di scientificizzazione della realtà che ha contraddistinto l'età moderna. Come già nel *Prospectus*, Comte non nasconde la sua ammirazione per la capacità del *Président* di liberarsi delle «vane utopie metafisiche» che imbrigliano le riflessioni della maggior parte dei pensatori del XVIII secolo. Inoltre, egli si dice convinto che Montesquieu sia stato in grado di sfuggire all'ossessiva tendenza dei propri contemporanei di intaccare l'autorità della tradizione. In merito alle questioni climatiche, poi, il filosofo positivista rinnova le sue accuse al *Président* di aver sopravvalutato le influenze del clima sulla vita umana e sul progresso delle civiltà. Sennonché, in un passo della *leçon*, Comte – forse non del tutto consapevolmente – si avvicina, quasi ricalca, una posizione montesquieuiana: «Les causes physiques locales, très puissantes à l'origine de la civilisation, perdent successivement de leur empire à mesure que le cours naturel du développement humain permet davantage de neutraliser leur action»¹¹⁵. Infine, egli rimprovera in questa lezione al Bordolese di aver idealizzato «il regime parlamentare degli Inglesi», facendone il «modello politico universale»¹¹⁶.

Una volta costruita la «sua» nuova scienza, la «sociologia», e soprattutto a partire dal 1848 e dall'allontanamento dalla pubblicistica liberal-democratica, il pensatore positivista comincia a interessarsi più direttamente alla sfera politica e non esita a dare il proprio appoggio ad un governo autoritario come quello di Luigi Napoleone, dal quale si attende un impulso decisivo nella diffusione di una mentalità scientifica (e perciò stesso del benessere, dal suo punto di vista) in Francia. Durante questa sua «seconda carriera», conclusasi con la morte (1857), Comte scrive moltissimo, dai quattro tomi del *Système du politique positive* (1851-1854) al *Cathéchisme positiviste* (1852), dall'*Appel aux conservateurs* (1855) alla *Synthèse subjective* (1856), ma i richiami al Bordolese risultano pressoché inesistenti.

¹¹⁵ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Paris, Bachelier, 1830-1842, vol. IV, p. 199.

¹¹⁶ Cfr. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., vol. IV, pp. 196-197.

Accanto a Comte e Durkheim, come abbiamo ricordato, uno dei più significativi interpreti del *Président* in chiave ‘sociologica’ è Hippolyte Taine. Regina Pozzi, nel saggio *Alle origini della scienza dell’uomo: il Montesquieu di Hippolyte Taine* (pp. 611-626), rileva che il critico e storico dell’età del positivismo si appella al Bordoiese «come a un precursore del suo progetto scientifico, come a colui che per primo, nelle condizioni ancora immature del secolo diciottesimo, ha lavorato alla grande impresa di fondazione delle scienze umane di cui egli nel presente si assegna la realizzazione»¹¹⁷. Tuttavia, testi alla mano, non è agevole scoprire se davvero egli si senta debitore del filosofo di La Brède: egli, infatti, «figura essenzialmente eclettica, che ha saputo comporre in un’originale sintesi suggestioni provenienti da fonti diverse, e spesso opposte, presenta forti resistenze ad un’analisi che si cimenti a sgrovigliare tale intricatissimo nodo e a ricostruire una mappa delle sue ascendenze intellettuali»¹¹⁸. In particolare, per quello che riguarda il rinvenimento di ipotetici lasciti montesquieuiani in Taine, la studiosa sottolinea che, «se non mancano nei suoi scritti presenze tematiche che si possono far risalire all’autore dell’*Esprit des lois*, per lo più esse si riferiscono ad aree concettuali e categoriali che, alla metà dell’Ottocento, appaiono così largamente frequentate da rendere problematica qualsiasi specifica attribuzione»¹¹⁹. Ciò considerato, è possibile solo affermare, con una certa sicurezza, che «il nome del predecessore ha nelle sue pagine il ruolo di una cauzione; è, per così dire, un riferimento che legittima le sue ambizioni, nonché uno scudo al riparo del quale egli respinge le critiche suscitate dal radicalismo delle sue proposte»¹²⁰.

Per cercare di chiarire il quadro e per mettere in luce eventuali debiti tainiani indubitabili, la studiosa isola i principali giudizi formulati dall’autore ottocentesco nei confronti di Montesquieu. Da quest’analisi si può ricavare che, in molti suoi scritti, il Bordoiese viene considerato il primo pensatore ad aver compreso che il mondo storico, come quello fisico, è retto da leggi che gli conferiscono intelligibilità; di conseguenza, Taine gli riconosce il merito di aver gettato le basi della politica scientifica.

L’interprete, peraltro, indirizza diverse critiche all’impresa pionieristica di Montesquieu: in particolare, essa non gli sembra esente da lacune ascrivibili in gran parte all’ancora insufficiente sviluppo degli studi; la sua formazione di giurista, inoltre, indurrebbe l’autore settecentesco a soffermarsi troppo sulla lettera dei testi, finendo – così – col trascurare le connessioni generali. Pur con questi limiti, il *Président* si eleverebbe al di sopra dei suoi contemporanei, non cadendo mai negli usuali eccessi teorici e pratici dell’Illuminismo; quest’ultimo, nella prospettiva di Taine, non sarebbe altro che un frutto avvelenato dello «spirito classico», ossia di quella

¹¹⁷ *MI*, t. II, p. 611.

¹¹⁸ *MI*, t. II, p. 612.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *MI*, t. II, p. 611.

vocazione all'astrattezza e al ragionamento deduttivo che egli indica come un tratto proprio del carattere francese, e che ha non solo prodotto la letteratura del *Grand siècle*, ma anche innescato la furia razionalizzatrice della Rivoluzione.

Degni eredi di quei *philosophes* che amavano discettare sull'«uomo in sé» e che misconoscevano i condizionamenti della natura e della storia, l'utilità delle convenzioni sociali e dei pregiudizi, gli uomini dell'Ottantanove e i loro successori – nella ricostruzione dell'interprete – hanno rapidamente accantonato la lezione di Montesquieu, decretando il trionfo dello «spirito classico» e, al medesimo tempo, dissolvendo quel poco che la cultura illuminista è stata in grado di produrre. Soprattutto nelle argomentazioni svolte da Taine nella tarda maturità, il Bordolese si spoglia di connotazioni specifiche per divenire una sorta di simbolo di un disegno politico differente da quello di fatto prevalso: Montesquieu viene così a rappresentare tanto le ragioni della tradizione contro i dettami della *raison* illuminista quanto le antiche istituzioni intese come il prodotto della sapienza immemoriale e della ragione storica contro le tentazioni dell'utopia della *tabula rasa*, dell'individualismo astratto e della palingenesi morale, politica e istituzionale dell'ordine esistente.

Durkheim lettore di Montesquieu (pp. 671-711), il saggio di Carlo Borghero, si sofferma sull'influenza esercitata dal barone di La Brède sul celebre sociologo di Épinal¹²¹. Nel 1887, in occasione della *leçon d'ouverture* del suo primo corso di *Science sociale et pédagogie* all'Università di Bordeaux, Émile Durkheim definisce il *Président* come un autore che, al pari di Condorcet, riprende l'idea di Aristotele secondo cui la società è un fatto di natura, e non una costruzione intellettuale, come erroneamente credono – fra gli altri – Platone, Hobbes e Rousseau. In questa sua netta presa di posizione, il giovane sociologo dimostra di echeggiare l'interpretazione di Montesquieu offerta da Comte: egli, tuttavia, ritiene di non dover soffermarsi sulla mancanza nel filosofo settecentesco di una teoria del progresso. Nel corso della lezione, inoltre, Durkheim attira l'attenzione dei suoi studenti sul fatto che il Bordolese aveva, sì, parlato di una società sottomessa alle leggi necessarie derivanti dalla natura delle cose, ma non avrebbe poi saputo cogliere le conseguenze di questo principio, precludendosi – in tal modo – la possibilità di sostituire l'*art politique*, che cerca i mezzi per realizzare un 'dover essere', con la *science positive des sociétés*, la quale studia la realtà

¹²¹ Su questi temi, vedi anche C. Stancati, *Illuminismo e sociologia. Durkheim interprete di Montesquieu e Rousseau*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. IV, a. LV (1978), fasc. 2, pp. 366-374; D. Casajus, *Montesquieu, Tocqueville, Durkheim: variations autour d'une typologie*, cit., specie pp. 18-21; B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», vol. VI (2002), pp. 33-55 (in versione elettronica, all'indirizzo < <http://montesquieu.ens-lsh.fr/IMG/pdf/33-55.pdf> >). Nel *Dictionnaire électronique Montesquieu*, è presente la voce *Durkheim*, redatta da Céline Spector: cfr. < <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=235> > (on line dal 14 febbraio 2008).

così com'è.

Nella *leçon*, pertanto, Durkheim dà una valutazione limitativa di Montesquieu rispetto allo sviluppo storico e intellettuale della «scienza della società». A suo parere, nella genesi della sociologia forniscono contributi molto più determinanti gli economisti 'classici', Comte, Herbert Spencer e i giuristi tedeschi. Agli economisti 'classici', in particolare, spetterebbe il merito di aver riconosciuto per primi che la società possiede le sue leggi necessarie al pari della natura; inoltre, essi avrebbero abbandonato la prospettiva dell'«arte politica», tradizionalmente adottata – con esiti euristici nefasti – dai filosofi. Nondimeno, Durkheim rimprovera agli economisti di ritenere reali nelle società soltanto gli individui, così da costringersi a restare in una dimensione astratta che impedisce di cogliere la concretezza e la complessità delle formazioni sociali: unicamente l'opera di Comte permetterebbe di colmare – almeno in parte – questa grave lacuna.

Nella sua lezione, mentre fa passare in secondo piano le tendenze comparative di Montesquieu, il giovane sociologo ha modo di valorizzare notevolmente il contributo di Spencer, pur non tacendone i limiti riconducibili alle influenze esercitate sul filosofo britannico dall'individualismo liberale e dalle dottrine contrattualistiche, le quali gli impedirebbero di cogliere la forza costringitiva che la società esercita sui singoli. Ciò non toglie, comunque, che Durkheim giudichi imprescindibile l'apporto di Spencer alla costituzione dello statuto delle «scienze sociali», un contributo che si sostanzia soprattutto nell'ordinata classificazione delle società in generi e specie, alla stregua degli organismi vegetali e animali. L'autore inglese, infatti, considera la società come un organismo frutto di una seconda evoluzione; offre una classificazione attendibile dei diversi tipi sociali; realizza l'integrazione della sociologia con le altre scienze.

Nel 1893 Durkheim discute alla Sorbona due tesi di dottorato: l'una, in francese, intitolata *De la division du travail social*; l'altra, in latino, sul ruolo rivestito da Montesquieu nella costituzione della «scienza sociale» (*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*). La dissertazione latina è dedicata dal sociologo francese ad un suo ex professore dell'École normale supérieure, scomparso quattro anni prima, l'illustre storico Numa-Denis Fustel de Coulanges, e rimane a lungo una pubblicazione relativamente poco conosciuta, perché destinata per la sua natura accademica soltanto agli studiosi di diritto e di politica interessati al contributo dato dal filosofo di La Brède alla nascita della «scienza politica». Per indagare i rapporti fra Durkheim e Montesquieu, come sottolinea Borghero, questa seconda tesi risulta di capitale importanza e rappresenta il testo in cui l'elogio del Bordolese è più convinto: lungi dall'essere considerato solo un lontano antenato della sociologia, egli viene additato come un fondamentale precursore diretto della stessa.

Nell'introduzione alla sua tesi latina, Durkheim afferma che Montesquieu

«novae disciplinae principia instituerit»¹²². Tuttavia, a suo dire, ciò non significa che il pensatore settecentesco enunci esplicitamente le condizioni di questa «scienza»: nell'*Esprit des lois*, infatti, esse sono non di rado latenti, anche se non è difficile portarle alla luce. Per questo, secondo il giovane sociologo, sarebbe sbagliato negare a Comte la paternità della *scientia politica*. Entro tale quadro, comunque, l'importanza riconosciuta da Durkheim all'opera del Bordolese risulta notevole ed è riconducibile, anzitutto, all'ambizioso tentativo montesquieuiano di prendere in considerazione le leggi, i costumi e le consuetudini di tutti i popoli del mondo, al fine di darne la ragione, indagandone – con rigore e serietà – le origini e le cause. Nella prospettiva critica dell'interprete, il *Président* appare convinto che i fatti sociali obbediscano ad un ordine determinato e che, pertanto, siano suscettibili di spiegazione razionale, come rileva la celebre definizione delle leggi come «rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses»¹²³. Durkheim rinviene in quelle parole uno dei pilastri della «scienza della società», una *scientia* che è ancora in via di costruzione e che arriverà a compimento solo quando il determinismo naturale si estenderà integralmente al mondo umano. Nell'ottica del giovane pensatore, gli studi di Montesquieu si caratterizzano per l'esclusione di ogni autocensura e per il rispetto per leggi, costumi e consuetudini anche assai diversi da quelli europei. Nemico di Platone e dei suoi seguaci, il Bordolese non vorrebbe tratteggiare un modello perfetto, ideale, di società, e non pretenderebbe di rinvenire un'unica forma naturale di governo, di istituzioni giuridiche e di costumi: piuttosto, leggi, istituzioni e costumi dovrebbero accordarsi con le differenti condizioni di tempo e di luogo.

Nella dissertazione latina, in altre parole, Durkheim è convinto che Montesquieu abbia cura di preservare la funzione descrittiva della «scienza politico-sociologica». Come vi sarebbe riuscito, secondo il suo interprete? Attraverso la definizione corretta delle cose, ottenibile soltanto se si rinuncia alla descrizione delle innumeri caratteristiche individuali e se, di conseguenza, si riconducono questi tratti singolari ad un gruppo limitato di classi, riducendo il novero delle proprietà da riconoscere ed evidenziando i caratteri comuni agli individui. Anche per questa ragione, a giudizio del sociologo, Montesquieu dimostra inoppugnabilmente uno spirito scientifico e – come tale – disinteressato all'*ars*. La corrente filosofica che si rifà a Platone, invece, si comporta in modo diverso: come osserva Durkheim, i platonici hanno particolarmente a cuore l'«arte», ma così facendo snaturano la «scienza»: a quest'ultima è richiesto di descrivere la realtà delle cose come esse si palesano, e non deve preoccuparsi dei tempi futuri né impegnarsi nel cambiamento pratico dello stato delle cose a partire da ideali metafisici. Con Montesquieu, dunque, la «scienza» comanda l'«arte»:

¹²² É. Durkheim, *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, tr. ingl. di W. Watts Miller ed E. Griffiths, testo lat. a fronte, a cura di W. Watts Miller, Oxford, Durkheim Press, 1997, p. 7.

¹²³ Cfr. la nostra nota 114.

l'Esprit des lois, per l'interprete, racchiude una *scientia vera politica*, dal momento che assume come propria materia le *res politicas*. La precettistica politica passata e presente, viceversa, è sempre tentata dal tratteggiare una *novam civitatem*, virtuosa e perfetta.

Parimenti, Durkheim insiste sulla lontananza del Bordolese, allorché questi ricusa di prendere in esame la natura astratta dello Stato, da punti di vista cari ad Aristotele e alla tradizione. Montesquieu, sottolinea il suo interprete, è interessato alle cose stesse: quindi, la sua dottrina delle forme di governo è da ritenersi una vera e propria classificazione sociale, mirante a cogliere la natura di diversi tipi di società. Il filosofo di La Brède individua tre «forme di governo» – o, meglio, di «società» – distinte, deducendole non tanto da un principio posto *a priori* (il numero dei governanti), ma grazie ad un metodo comparativo, che si basa sul raffronto critico di tutte le società conosciute, del presente come del passato. Di conseguenza, secondo Durkheim, la dottrina del Bordolese non può essere considerata, come fanno diversi interpreti, una mera variante della teoria aristotelica delle forme di governo: piuttosto, è una grande e ordinata classificazione sociale.

Borghero mostra come il pensatore di Épinal sia particolarmente interessato a porre in risalto la distinzione «scientifica», attuata da Montesquieu, fra le leggi naturali e le leggi positive: mentre queste ultime concernono la società e traggono origine nell'ambito della vita associata, le leggi naturali riguardano gli individui nella loro sfera privata e non politica. Durkheim fa notare che il *Président*, in tale contesto, utilizza una terminologia che può apparire fuorviante, un uso che risente – peraltro – delle consuetudini lessicali del suo tempo. Il barone di La Brède, comunque, ha ben chiaro il fatto che anche le leggi positive possiedono un fondamento naturale: a suo avviso, secondo l'interprete, la natura delle società è altrettanto solida di quella degli uomini; i popoli non riescono a cambiare natura più facilmente di quanto gli animali non possano mutare specie. In tali concezioni montesquieuiane, Durkheim vede un fondamento duplice alla vita morale: il diritto naturale e il diritto civile. Viceversa, a suo giudizio, la vita morale non può che essere unitaria; per evitare questa dualità di principi direttivi, egli propone di derivare «tutte le regole del diritto e dei costumi, anche quelle che riguardano la vita privata, dalla natura della società»¹²⁴.

Nella dissertazione latina, Durkheim affianca a quest'ultima critica, altri tre valutazioni negative circa le tesi del *Président*: l'eccessivo peso attribuito dall'autore settecentesco sia al «numero assoluto» degli abitanti sia ai fattori fisici sia al ruolo del legislatore. In primo luogo, egli ritiene che il Bordolese dia troppa importanza, come causa sociale, all'estensione territoriale e alla consistenza numerica della popolazione; mentre, per il filosofo di La Brède, l'aumento o la diminuzione considerevole degli abitanti provoca la distruzione del principio che regge una società, Durkheim chiama in causa

¹²⁴ É. Durkheim, *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, cit., p. 30. La traduzione del passo è a cura di Borghero e si trova in *MI*, t. II, p. 680.

soprattutto la «variazione relativa» della consistenza numerica della popolazione: sarebbe in special modo la densità della popolazione in un dato territorio, cioè, a determinare intensità e frequenza delle relazioni sociali, e – quindi – anche religione, famiglia, moralità e diritto. In secondo luogo, l'interprete loda gli sforzi del *Président* tesi a dimostrare che la realtà sociale è assoggettata a leggi determinate, ma – allo stesso tempo – gli rimprovera di aver sovradimensionato il ruolo di fattori fisici quali la configurazione del suolo, la natura del terreno e il clima, aspetti che entrano potentemente in gioco, secondo il Bordolese, nella costituzione dell'*esprit général* di un popolo. In terzo luogo, Durkheim palesa molti dubbi sulle considerazioni espresse dal filosofo settecentesco intorno al legislatore e alla natura delle leggi, credendo di ravvisare nella prospettiva montesquieuiana aspetti che stridono col determinismo sociale della visione cara allo scienziato moderno: se si ammette l'esistenza di un ordine determinato nella vita sociale, si deve diminuire l'importanza del legislatore, non certo esaltarla.

In merito all'ultima questione, l'interprete si domanda se il *Président* veda le leggi scaturire dalla natura della società oppure se consideri queste leggi come mezzi di cui la natura della società si serve per raggiungere i suoi scopi: in altri termini, a Durkheim non è chiaro se Montesquieu consideri lo stato della società la causa efficiente o la causa finale. In ogni caso, il pensatore di Épinal ammonisce gli scienziati sociali a non limitare l'indagine alle sole cause finali delle materie politiche, come – invece – sembra prediligere il Bordolese. È evidente, per l'interprete, che quest'approccio montesquieuiano rischia di portare alla costruzione di una scienza incompiuta e, per certi aspetti, fuorviante; l'errore fatale consisterebbe, in particolare, nell'attribuzione alle società umane della facoltà di allontanarsi dalla loro natura. Durkheim sostiene che questo è assai lontano dalla realtà: nessuna scienza politica può esistere, a suo giudizio, se sono incrinata la costanza e l'immutabilità delle connessioni causali; secondo l'interprete, Montesquieu – al contrario – non esclude dalle sue argomentazioni elementi accidentali, che sono da intendersi come residui dell'antica confusione tra «arte» e «scienza».

Dopo gli elogi indirizzati al *Président* in *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, la discussione delle sue tesi cade improvvisamente nell'oblio in quasi tutte le opere successive di Durkheim. Sovente sparisce finanche il nome di Montesquieu: addirittura, non vi sono sue tracce nemmeno nelle *Règles de la méthode sociologique* (1895). Ciò, comunque, non deve indurre a pensare che Montesquieu non rimanga nel retroscena intellettuale di Durkheim.

Nella seconda parte del suo contributo, Borghero si sofferma sulle uniche due importanti eccezioni a questo lungo silenzio: il corso di lezioni sulla *Physique des mœurs et du droit* e un tardo scritto d'occasione, contenuto nel volume collettivo *La science française* e intitolato *La sociologie*.

Per quanto riguarda le *leçons* dedicate alla «fisica dei costumi e del diritto», esse sono tenute da Durkheim nel 1898 e nel 1900. Nei testi,

pubblicati postumi nel 1950, i giudizi su Montesquieu risultano assai limitativi e critici. Il Bordoiese è descritto come l'autore di una classificazione delle forme di governo di carattere tradizionale, incentrata sul numero di chi comanda; anche se quello quantitativo non è l'unico criterio a presiedere alla classificazione delle forme di governo, si tratta – secondo il sociologo – di quello prevalente.

L'altra eccezione all'oblio sceso su Montesquieu dopo l'elogio contenuto nella dissertazione latina del 1893, è rappresentata – come detto – da un testo tardo, uscito nel 1915 all'interno di un volume collettivo intitolato *La science française* e voluto dal governo in occasione dell'esposizione universale di San Francisco per fare il punto dello stato delle diverse discipline in Francia. Nell'ambito dell'opera, a Durkheim, ormai maestro riconosciuto della sociologia, viene affidato il saggio sulla nuova scienza. Egli la presenta come una disciplina integralmente francese, perché solo nel Paese transalpino si sarebbero verificate le due condizioni storiche necessarie alla comparsa e allo sviluppo della scienza della società: la fine dell'impero del *traditionalisme* (cioè il crollo dell'organizzazione sociale tramandata e della fiducia nelle vecchie istituzioni) e la fede nella potenza della *raison*, due fattori che hanno consentito di tradurre in nozioni definite una realtà complessa come quella sociale. In questo suo intervento, Durkheim si limita ad accennare al contributo di Montesquieu nell'indicare la necessità di estendere l'*idée déterministe* anche all'*ordre social*; benché l'anziano autore riconosca al filosofo di La Brède di aver promosso la nascita della sociologia, la «nuova concezione» sarebbe nata – a suo avviso – soltanto grazie a Saint-Simon e a Comte.

6. *Le altre letture ottocentesche*

Due sono i saggi che vanno a completare la parte riservata, nel secondo volume dell'opera, agli interpreti montesquieuiani del XIX secolo: un lavoro studia gli scritti ed il pensiero di un insigne giurista e uomo politico piemontese, Federigo Sclopis di Salerano; l'altro, invece, è dedicato a Edouard-René Lefebvre de Laboulaye, poliedrico e battagliero intellettuale francese.

In *Federigo Sclopis e la 'lezione' di Montesquieu* (pp. 589-609), Stefano B. Galli analizza nel dettaglio la biografia e i testi di uno dei più autorevoli e influenti riformatori e storici del diritto civile italiano. Anche attraverso la ricostruzione dell'ambiente intellettuale e politico torinese dell'Ottocento, lo studioso viene a mostrare come tutta la vicenda politica e istituzionale di Sclopis sia complessivamente segnata fin dalle origini – negli anni Venti – da un moderatismo di evidente ispirazione montesquieuiana, comune

all'intera sua generazione, e risulti strettamente legata alla monarchia sabauda e alle sue istituzioni. Radicato nella cultura subalpina e nella tradizione piemontese, esponente di quella nobiltà cattolica fedele ai Savoia, avversario delle scelte e dei metodi cavouriani, negli ultimi anni della sua vicenda politica egli giunge a ripiegare su posizioni inclini al municipalismo e al conservatorismo, estremizzando non solo i principi del relativismo giuridico cari al barone di La Brède, ma anche le prerogative dei corpi intermedi, dei ceti privilegiati e del patriziato.

Di grande interesse sono gli scritti che Sclopis dedica specificamente all'opera e al pensiero del Bordolese. Fra di essi, come rileva Galli, spiccano l'ampia opera intitolata *Recherches historiques et critiques sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu* (1857) e l'articolo *Études sur Montesquieu. Considérations générales sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, apparso nella «Revue de législation ancienne et moderne, française et étrangère» (1870-1871).

Nelle *Recherches*, il *Président* viene descritto come figlio del proprio tempo e come autore d'indubbio talento, capace di compiere acute osservazioni che non concedono nulla al moralismo di chi – superficialmente – cerca di abbracciare tutto lo scibile umano. Nell'interpretazione di Sclopis, il filosofo settecentesco considera la legge frutto della ragione umana, di volta in volta applicata alle singole realtà 'nazionali', con la loro specificità storica, ma anche culturale e sociale, economica e antropologica. Mentre elogia la lucidità e il cauto progressismo dell'autore di La Brède, il giurista piemontese deplora gli eccessi e la portata 'eversiva' del pensiero di Helvétius e soprattutto di quello di Rousseau. Secondo Sclopis, mentre le concezioni del Ginevrino possiedono un generalizzato carattere utopico che le allontana radicalmente dalla realtà storica concreta, l'apparato teorico montesquieuiano si fonda sulle effettive condizioni degli esseri umani e, grazie ad una mirabile fusione tra capacità previsionale e prudenza, le sue analisi storiche sanno spesso anticipare gli eventi futuri. Che l'opera del *Président* si ponga agli antipodi rispetto ai successivi sviluppi rivoluzionari, radicali nel loro estremismo politico, è una delle più ferme convinzioni di Sclopis anche nei tardi *Études sur Montesquieu*.

Un aspetto dell'*Esprit des lois* su cui l'interprete argomenta a lungo nei propri scritti, riguarda l'interesse del *Président* per le origini e gli effetti della legislazione, considerata nei suoi rapporti con la natura dei governi, ma anche con la natura del clima e lo spirito o il carattere generale dei diversi popoli della terra. «Il giurista piemontese – come sottolinea Galli – enfatizza il dato relativistico, dal punto di vista storico e geografico, in funzione del 'nazionalismo' giuridico, rintracciabile nel pensiero montesquieuiano – che tanto avrebbe influenzato e ispirato la sua vicenda politica e istituzionale»¹²⁵.

Il conflitto intellettuale e politico tra democratici e liberali avvenuto in

¹²⁵ *MI*, t. II, p. 608.

Francia nel periodo della Terza Repubblica (1870-1940) e le differenti letture della figura del celebre filosofo settecentesco che ne derivano, costituiscono gli oggetti principali dell'ampio lavoro di Marco Armandi, intitolato *Dalla libertà inglese alla libertà americana: Laboulaye e Montesquieu* (pp. 627-670). Lo studioso, in particolare, focalizza qui l'attenzione sulla figura del teorico liberale Édouard-René Lefebvre de Laboulaye e sulla sua edizione, in sette tomi, delle *Œuvres complètes de Montesquieu* (1875-1879).

Nel corso del lungo ed aspro conflitto per *terminer la révolution*, Laboulaye s'impegna affinché sia rinsaldato il nesso tra il presente e la tradizione rigettata dall'Illuminismo e affinché vinca una nuova iconologia della libertà: in luogo delle immagini 'gallicana' e 'anglicana' della libertà, egli propugna la *liberté américaine*, la libertà che illumina il mondo: «Liberty Enlightening the World». Ciononostante, come osserva Armandi,

[l]a sua proposta del modello americano non convincerà: l'antiamericanismo sarà un'idea centrale nella vita politica e culturale della Francia, più ancora che negli altri Paesi europei. La sua idea 'minimale' di repubblica – di repubblica cioè come assenza di un sovrano, assenza di un dittatore, rispetto dello Stato di diritto e delle leggi costituzionali – non diventerà idea dominante nel lessico politico francese¹²⁶.

Nell'ambito di questa sua battaglia politica e intellettuale, Laboulaye raccomanda la lettura di Montesquieu, un autore che egli giudica indispensabile per comprendere la genealogia del presente. Allo scopo di favorire quest'approfondimento, nel bel mezzo di una fase di declino degli studi dedicati al Bordolese, egli decide di approntare un'edizione di tutte le sue opere. Nella lunga storia della costituzione del *corpus* degli scritti montesquieuiani, quest'edizione rappresenta un pietra miliare: senza dubbio, è la più completa di tutte quelle che l'hanno preceduta e tale resta ancora per molti decenni.

Già nella prima maturità, Laboulaye dichiara di ammirare nel *Président* sia la sua volontà di porre a fondamento della scienza la moderazione sia la sua fruttuosa applicazione alla politica del metodo dell'osservazione. Nell'*Essai sur la vie et les doctrines de Frédéric Charles de Savigny* (1842), sottolineando l'importanza della lezione del Bordolese, il trentenne Laboulaye non esita ad affiancarla al contributo teorico del celebre autore tedesco. A suo avviso, ciò che conta, in Savigny, non è tanto l'ostilità alla codificazione quanto la critica del mito del 'Grande Legislatore', attraverso la quale s'intende sottrarre la teoria del diritto e della politica all'egemonia esercitata dai seguaci di Rousseau, per riconsegnarla ai discepoli di Montesquieu. Dopo aver difeso l'estensione del metodo storico non solo alla teoria del diritto, ma anche alla scienza politica, Laboulaye viene a proporre un riformismo capace d'introdurre l'innovazione senza distruggere la

¹²⁶ *MI*, t. II, p. 669.

tradition, così da coniugare le diverse temporalità dei processi storici. Anche in seguito, quando viene ad occuparsi direttamente dell'autore settecentesco, queste sue premesse non cadono: egli dimostra di condividere ancora le posizioni della Scuola storica e continua a far sua la letteratura antigiusnaturalistica tedesca di Montesquieu.

Armandi si sofferma nel dettaglio sull'introduzione all'*Esprit des lois*, collocata nel terzo volume delle *Œuvres complètes* del *Président*, poiché in essa – soprattutto nel primo dei sei paragrafi di cui si compone – «si trova la sintesi della lettura laboulayana del capolavoro di Montesquieu»¹²⁷. Riprendendo e precisando la prospettiva critica inaugurata nello scritto su Savigny, l'interprete enuncia la tesi di un barone di La Brède antigiusnaturalista e antirazionalista, in contrasto con lo spirito del suo tempo, e – per così dire – protagonista di un XVIII secolo immune da ogni tentazione rivoluzionaria: un pensatore, cioè, legato prevalentemente ai classici antichi e secenteschi piuttosto che ai *philosophes*. Nel saggio introduttivo all'*Esprit des lois*, le convinzioni personali di Laboulaye, acceso paladino – come si è detto – della repubblica costituzionale e indomito propugnatore del modello americano, emergono soprattutto durante la presentazione di quelli che egli ritiene i tre errori e i tre pregi dell'*opus maius* del *Président*. Secondo l'interprete, i difetti dell'*Esprit des lois* – peraltro, a suo avviso, dovuti più ai tempi che all'uomo-Montesquieu – consistono nell'assenza di due importanti idee, quella di progresso e quella di razza, e nell'abuso della generalizzazione. Questi tre limiti, però, non riescono a scalfire l'immagine del Bordolese come fondamentale precursore del XIX secolo, poiché – dal punto di vista di Laboulaye – tre sono i meriti, davvero incomparabili, del capolavoro montesquieuiano: l'aver concorso a mitigare le leggi penali; l'aver fatto conoscere ai Francesi del Settecento il governo rappresentativo e le istituzioni politiche d'Oltremania; l'aver influenzato il dibattito che ha portato alla nascita della costituzione federale degli Stati Uniti.

7. Gli interpreti del primo Novecento

Se, come si è affermato al principio del paragrafo 5, la figura di Durkheim è da considerarsi una sorta di 'cerniera' fra i lettori ottocenteschi e quelli novecenteschi di Montesquieu, il medesimo giudizio ci pare possa confarsi anche alla riflessione di Friedrich Meinecke. Accanto ad un saggio dedicato al celebre storico e filosofo di Salzwedel, completano la parte centrale del secondo tomo dell'opera un contributo sulla ricezione delle *Lettres persanes* nei testi di scrittori e critici letterari francesi tra il 1852 e il 1954, e uno

¹²⁷ *MI*, t. II, p. 661.

studio che si sofferma su uno dei più significativi interpreti del *Président* vissuti nell'ultimo secolo, il teorico del diritto e costituzionalista Charles Eisenmann.

In *Montesquieu tra illuminismo e storicismo nella riflessione di Friedrich Meinecke* (pp. 713-736), Umberto Roberto prende in esame le argomentazioni di quest'autore tedesco inerenti al contributo offerto dal Bordoiese alla nascita dello storicismo e di una concezione 'tragica' della storia. In Montesquieu, Meinecke scorge una personalità tesa fra due secoli e fra due forme di rappresentazione della storia: il *Président*, infatti, arriverebbe sulla soglia dello storicismo, intuendo il principio di individualità come chiave per la comprensione della storia; e tuttavia, egli non saprebbe spingersi oltre, perché frenato e ostacolato dalla sua formazione, cartesiana e classicistica, come a dire dall'esempio dei suoi maestri, Machiavelli *in primis*, e dal suo obiettivo di formulare una teoria generale dell'arte politica su base empirica. A causa di questi limiti, il barone di La Brède, pur contemplando l'infinita molteplicità dell'essere, cioè delle individualità storiche, non riuscirebbe ad immaginarne uno sviluppo libero e spontaneo, un divenire in chiave compiutamente storicistica. La convinzione dell'interprete è che lo spirito europeo sia arrivato a liberarsi definitivamente dai vincoli giusnaturalistici e meccanicistici solo di recente, con la rielaborazione – avvenuta in ambito tedesco – dei principi avanzati da Montesquieu.

Meinecke ritiene che, attraverso un'approfondita ricerca delle cause generali, il filosofo settecentesco abbia completato in diversi punti la riflessione sull'arte del governo iniziata da Machiavelli. Giudicando insufficiente l'osservazione empirica della prassi politica, il Bordoiese intraprende l'indagine dei rapporti di causa-effetto che possono essere utili all'uomo di governo, al legislatore, per valutare tutte le manifestazioni di una particolare società o epoca storica. La lettura dell'*Esprit des lois*, secondo lo storico e pensatore tedesco, dimostra chiaramente come Montesquieu superi non solo i risultati conseguiti da Machiavelli, ma pure le conquiste dell'Illuminismo, dal momento che

i suoi esponenti (e Voltaire in particolare) condu[cono] la lotta contro i preconcetti originati dalla concezione giusnaturalistica contrapponendo ad essi la luce della ragione universale. Ma, in definitiva, essi contrappo[ngono] il dogma della ragione ai dogmi ritenuti validi fino ad allora, senza uscire dalla convinzione giusnaturalistica dell'esistenza di una legge superiore e valida eternamente: nel loro caso, la legge della ragione¹²⁸.

Meinecke riconosce a Montesquieu il grande merito di aver saputo compiere una sintesi convincente tra i due sistemi di pensiero che hanno dominato la cultura europea dall'età del Rinascimento:

¹²⁸ *MI*, t. II, p. 719.

quella giusnaturalistico-razionale, rivolta alla definizione di leggi costantemente valide e verificabili nella lunga durata dell'umana vicenda; e quella empirico-realistica, che, da Machiavelli in poi, tali leggi relativizza nell'infinita varietà delle vicende storiche, nella multiforme affermazione dello *spirito* dei popoli. L'intreccio tra queste due concezioni si risolve nella geniale costruzione filosofica, politica e storiografica rappresentata dall'*Esprit des lois*; e questo gigantesco sforzo rappresenta un progresso rilevante del pensiero occidentale¹²⁹.

Il barone di La Brède, pertanto, può essere considerato a pieno titolo un precursore dello storicismo, in quanto egli, per capire la storia, cerca di trovare un compromesso tra cause generali e individualità d'ogni popolo e d'ogni tempo. Montesquieu, infatti, nel delineare le cause generali che muovono il destino politico di ogni società, si concentra sul relativismo delle leggi e, quindi, fa sì che venga meno ogni fiducia nell'uguaglianza dei principi della ragione umana in ciascun tempo e luogo; prendendo forma due concetti-chiave del pensiero europeo tra Seicento e Settecento, quelli di *génie particulier* e di *esprit général* di ogni nazione, viene così anticipato concretamente – nell'interpretazione offerta da Meinecke – il principio di individualità dello storicismo.

Di 'taglio' e di oggetto assai diversi è il contributo che reca il titolo *Alcune interpretazioni 'd'autore' delle «Lettres persanes»*. Da Charles-Augustin Sainte-Beuve ad Antoine Adam (pp. 737-758). Davide Monda offre qui una stimolante 'parentesi' dedicata alla ricezione delle *Lettres persanes* negli scritti di uomini di cultura e critici tra il 1852 e il 1954. Lo studioso, in special modo, si occupa delle parti più 'filosofiche' dei giudizi espressi dai seguenti autori, tutti francofoni: Charles-Augustin Sainte-Beuve, Émile Faguet, Paul Valéry, Élie Carcassonne, Marcel Raymond, Joseph Dedieu, Roger Caillois, Jean Starobinski ed Antoine Adam.

Marco Goldoni, nel suo saggio intitolato *Dal potere 'separato' a quello 'distribuito': Charles Eisenmann lettore dell'«Esprit des lois»* (pp. 759-774), prende in esame l'interpretazione che di taluni punti di vista del *Président* offre uno dei maggiori teorici del diritto e costituzionalisti francesi della metà del secolo scorso. Eisenmann «affronta il capolavoro di Montesquieu armato della dottrina profondamente strutturata del positivismo giuridico kelseniano; pertanto, il 'corpo a corpo' con il principio montesquieuiano della separazione dei poteri acquisisce un senso specifico attraverso la lente interpretativa della dottrina pura del diritto»¹³⁰. A suo avviso, i fautori dell'interpretazione 'giuridica' del sistema costituzionale inglese delineata dal *Président* nell'*Esprit des lois*, offrono una lettura 'separatista' che si rivela alquanto fragile e, per molti aspetti, ingiustificata:

¹²⁹ *MI*, t. II, p. 720.

¹³⁰ *MI*, t. II, p. 760.

l'interprete, infatti, è convinto che nelle parole del filosofo settecentesco non si rinvenga traccia di una modalità di esercizio dei tre poteri statali da parte di tre organi perfettamente isolati gli uni dagli altri.

Eisenmann mette in risalto i punti deboli che, a suo parere, rendono fallace l'*interprétation 'séparatiste'*, tipica della prima metà del XX secolo e i cui principali sostenitori sono Carré de Malberg, Léon Duguit e – in generale – i rappresentanti della *Staatrechtswissenschaft*. Innanzitutto, egli richiama l'attenzione sul fatto che, nell'*Esprit des lois*, il potere legislativo non viene attribuito solo al Parlamento, bensì anche alle Camere dei Comuni e dei Lord e, congiuntamente, al Monarca; quest'ultimo, infatti, è dotato di una *faculté d'empêcher*, cioè di un potere di veto assoluto contro i progetti di legge avanzati dalle due Camere, i quali non divengono legge senza il consenso del Re. Secondo il costituzionalista francese, come osserva Goldoni,

il potere legislativo è un *pouvoir* d'emanare regole e, di conseguenza, detenere il potere legislativo significa avere la *compétence* per approvare regole giuridiche. I partecipanti al potere legislativo sono quindi coloro il cui consenso è richiesto per l'entrata in vigore della legge. Alla luce di questa concezione del potere legislativo, il diritto di veto rientra pienamente nell'attribuzione legislativa¹³¹.

Eisenmann sottolinea, poi, un altro aspetto che sembra incrinare seriamente l'interpretazione 'giuridica': il vocabolario utilizzato dal Bordolese contempla assai di rado il termine *séparation*, mentre viene fatto sovente ricorso alle idee della distribuzione, della fusione e del legame fra i poteri. Ancora più importante è il suo terzo rilievo: come può una separazione 'rigida' dei poteri armonizzarsi con gli scopi politici e costituzionali perseguiti da Montesquieu nell'*Esprit des lois*? Un potere statale si trova nelle condizioni di limitarne un altro soltanto se tutti e tre non stanno in completo isolamento e se non vi è squilibrio di forze. Per questo motivo, secondo Eisenmann, la lettura separatista presenta un modello di organizzazione dei poteri profondamente distorto e contraddittorio.

Per il costituzionalista francese, dunque, l'interpretazione 'giuridica' dell'*Esprit des lois* è da accantonare. A suo avviso, un'altra tendenza ermeneutica si mostra molto più coerente e fedele ai testi montesquieuiani, in quanto sembra rispettare la complessità della dottrina costituzionale del *Président* e riconoscerne i principi fondamentali: si tratta della lettura 'politica', che ha dominato nel XIX secolo e che annovera tra i suoi maggiori esponenti il gruppo di intellettuali statunitensi del «Federalist», il Sieyès termidoriano, Constant, Tracy e Laboulaye. Aderendo senza esitazione a tale corrente interpretativa, l'autore novecentesco punta a mettere in risalto come, dietro la formula costituzionale della distribuzione dei poteri descritta da Montesquieu, si celi la rappresentazione dei gruppi

¹³¹ *ML*, t. II, pp. 763-764.

politico-sociali. Precisa Goldoni che, «secondo Eisenmann, la partecipazione di tutte le forze della società – dalle quali, nella concezione del Bordolese, va comunque escluso il *bas peuple* – è determinante nel e per il potere legislativo, in quanto *pouvoir* giuridico fondamentale»¹³².

8. I lettori dell'ultimo mezzo secolo

I saggi conclusivi del secondo tomo concernono le letture offerte dai filosofi Louis Althusser e Hannah Arendt, dal sociologo Raymond Aron e dal primo grande 'biografo critico' di Montesquieu, Robert Shackleton.

Nel contributo dal titolo *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser* (pp. 775-804), Alessandro Ceccarelli prende in esame *Montesquieu. La politique et l'histoire*, il libro che il filosofo francese pubblica nel 1959. Messo l'accento sulla definizione di legge come *rapport* contenuta nel libro primo dell'*Esprit des lois*¹³³, Althusser afferma che il pensatore settecentesco intende inglobare in una medesima accezione il fisico e il morale, l'elemento descrittivo e quello normativo, chiamandosi fuori da ogni ipotesi ontologica e da ogni pregiudiziale essenzialistica: il campo della scienza, perciò, non avrebbe nulla in comune con i vari sistemi metaforici che pretendono di definirne «le accezioni fondamentali – legge come coazione, come ideale, come imperativo, come adeguazione al fine o al bene –, riducendo questi significati secondari e derivati ad un contenuto concettuale unitario»¹³⁴. In questo modo, la svolta metodologica del barone di La Brède, come scrive Ceccarelli, «renderebbe conto dell'esigenza di ridurre l'eterogeneo e le sue manifestazioni immediate all'univocità di un concetto, assimilando l'oggetto teorico alla forma assunta dalla razionalità scientifica, tenendo fermo la pensabilità della sua differenza specifica»¹³⁵.

Lo studioso sottolinea come, secondo Althusser, la viva attenzione dell'*Esprit des lois* per la condotta umana e per la ricerca della regolarità del fenomeno attraverso l'estrapolazione del nucleo razionale sia della società sia dei governi sia dei sistemi giuridici, paiano preludere «tanto alle scienze sociali quanto al marxismo, esprimendo l'esigenza di spiegare gli effetti immanenti del comportamento sociale medio sulle forme politiche, e prendendo le distanze dai modi spontanei con i quali questo comportamento interpreta, legittima o rappresenta se stesso»¹³⁶.

Nel saggio *Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt* (pp. 805-838)¹³⁷, Thomas Casadei indica tre specifici livelli

¹³² *MI*, t. II, p. 769.

¹³³ Cfr. la nostra nota 114.

¹³⁴ *MI*, t. II, p. 781.

¹³⁵ *MI*, t. II, p. 780.

¹³⁶ *MI*, t. II, p. 787.

¹³⁷ Il contributo deve considerarsi un'ideale prosecuzione di un precedente saggio dello studioso, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo*.

d'indagine secondo cui è possibile esaminare la presenza di Montesquieu nella riflessione della filosofa tedesca:

la messa a punto, da parte della Arendt, delle nozioni di potere e legge e, seppure indirettamente, l'emergere della sua concezione del diritto; l'esplicito riconoscimento del nesso tra passioni e scienza politica, con particolare attenzione a quelle caratterizzanti le forme 'demoniache' del potere (presupposto, questo, sul quale si può far convergere la disamina arendtiana del totalitarismo in correlazione con quella montesquieuiana del dispotismo); la critica di una visione monistica del popolo, nella sua dimensione di massa informe e tendenzialmente passiva, cui fa da contrappunto un'articolata idea della libertà¹³⁸.

Seguendo queste linee di analisi, Casadei focalizza l'attenzione sull'interesse mostrato dalla Arendt per gli insegnamenti montesquieuiani in vista della prefigurazione di un modello alternativo rispetto alle tendenze involutive della modernità, che la pensatrice considera pericolosamente orientate verso la riduzione o – addirittura – l'annullamento della pluralità: nel Bordolese, infatti, la sua interprete riconosce – anzitutto – una concezione della natura e del significato della politica intesa, costitutivamente, come libertà (che necessita, per avere piena espressione, di regole e limiti). Scendendo più nel dettaglio, lo studioso mostra una serie di temi ed elementi che l'autrice tedesca trae dal *Président*, in taluni casi rielaborandoli e in altri mutuandoli senza variazioni: dall'idea di potere come relazione, cui corrisponde anche un peculiare modo di concepire le leggi, alla distinzione fra natura e principio dei governanti, dalla fondamentale dottrina della separazione dei poteri alla concezione dell'uomo e alla nozione di *esprit général*.

Di capitale importanza, entro il suo quadro teorico, è l'uso che la Arendt fa di Montesquieu «per svolgere la sua critica radicale a Rousseau, al suo modo di intendere la democrazia e la libertà, e dunque agli sviluppi giacobini della Rivoluzione francese, a tutto favore della Rivoluzione “costituzionale” americana»¹³⁹. La pensatrice tedesca, infatti, vede il Ginevrino come uno dei più rappresentativi portabandiera, nell'ambito della filosofia moderna, della teoria della sovranità, che egli fa scaturire dalla *volonté*, al punto da visualizzare il potere politico nella rigida immagine della forza di volontà individuale; in polemica con Montesquieu, egli afferma che il potere dev'essere sovrano, cioè indiviso. Lungo questa via, secondo la Arendt, Rousseau arriva a vagheggiare uno Stato ideale in cui, dietro il pretesto di scongiurare la nascita e lo sviluppo delle fazioni, ai cittadini non è permesso di comunicare tra loro.

Per certi aspetti analoghe sono le critiche mosse dall'autrice a Hobbes,

Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico, cit., t. I, pp. 625-672.

¹³⁸ *MI*, t. II, pp. 807-808.

¹³⁹ *MI*, t. II, p. 826.

che viene considerato un filosofo incapace di pensare la comunità politica: assillato dalla paura della morte, egli prefigurerebbe un'aggregazione instabile e provvisoria, puramente utilitaria, di individui solitari e privati. L'antropologia hobbesiana, secondo la studiosa, implica il disegno dell'annullamento delle irriducibili differenze individuali; ogni sviluppo di relazioni autenticamente politiche, quindi, risulterebbe impossibile. Casadei è convinto, a questo riguardo, che «la filosofia politica di Hobbes e quella di Rousseau si prospettino agli occhi della Arendt, lettrice di Montesquieu, come la netta antitesi alla natura effettiva della politica: esse annullano la pluralità e conducono, in definitiva, *non* all'ordine politico, ma alla guerra permanente»¹⁴⁰.

Secondo la interprete, il Bordolese è un pensatore interessato sia alla pluralità e alla contingenza come condizioni fondamentali dell'esistenza politica sia a dar vita ad un governo della legge sia a stabilire tra sfera pubblica e sfera privata un confine preciso, la cui tenuta diviene politicamente decisiva per garantire una dimensione di incontro tra una pluralità di individui e gruppi (nel dispotismo, viceversa, la mancanza di una distinzione netta tra i due spazi esemplifica – nella ricostruzione della studiosa – l'annullamento dell'agire politico stesso). Per questo, Casadei afferma che,

[s]viluppando l'intuizione montesquieuiana, la Arendt arriva a definire la sua idea della libertà come libertà *relazionale*, che vive di un molteplice senso del limite/confine: il confine non è soltanto linea che istituisce una separazione, è anche spazio di azione e di confronto, di conflitto e di contaminazione, di espressione del pluralismo connaturato all'umanità. Secondo tale idea, il limite esprime la sua *forza*, la sua possibilità positiva, generatrice, oltre che la sua capacità vincolante: il limite è necessario, è necessaria la legge che stabilizza, la legge che – secondo l'ascendenza greca del *nomos* – delimita gli spazi dove l'azione è possibile e valida, ma che – secondo l'ascendenza romana – si pone anche come spazio delle relazioni¹⁴¹.

In questo modo, continua Casadei, «porre limiti al potere significa creare le condizioni costitutive della libertà (che non potrà che essere limitata e relazionale), ma anche mantenere intatto il potere stesso. Il potere può essere fermato, affinché non diventi dominio, e tuttavia esser mantenuto intatto, solo dal potere»¹⁴².

Nella seconda metà nel XX secolo, uno dei maggiori interpreti di Montesquieu è senza dubbio il poliedrico autore parigino Raymond Aron. Manlio Iofrida analizza i suoi scritti, dedicando ovviamente particolare attenzione al celebre *Les étapes de la pensée sociologique* (1967), e

¹⁴⁰ *MI*, t. II, p. 832.

¹⁴¹ *MI*, t. II, p. 834.

¹⁴² *MI*, t. II, p. 835.

mettendo in evidenza come sia tutt'altro che inconsueto riscontrare, nelle pagine aroniane, una vera e propria identificazione con un Montesquieu riletto e aggiornato, al punto che le dottrine del Bordolese vengono a rivestire «un ruolo cruciale nel ripensamento delle società odierne e del fenomeno totalitario, e nella costruzione di una teoria politica in cui la sociologia e il momento storico svolgono un ruolo essenziale»¹⁴³. In particolare, come sottolinea lo studioso italiano all'inizio del suo saggio, intitolato *Uno «spectateur engagé» del XVIII secolo: Montesquieu letto da Raymond Aron* (pp. 839-865), l'interprete francese vede nel *Président* «il capostipite di quella nuova impostazione della sociologia che [va] rivelandosi un tassello essenziale per una corretta impostazione della teoria delle società contemporanee; sociologia e scienza della politica si [integrano] rinnovandosi reciprocamente, dando luogo a una sociologia politica che [è] nello stesso tempo una scienza della politica sociologica»¹⁴⁴. In questo modo, il filosofo di La Brède si profila come il padre non tanto del pensiero sociologico in generale, quanto piuttosto di «una sociologia politica, che nella diversa struttura delle élites politiche [sa] indicare la differenza specifica fra società liberal-democratiche e società totalitarie»¹⁴⁵.

Non poteva mancare, in una raccolta di saggi dedicati agli interpreti di Montesquieu, un contributo che si soffermasse sulla figura e sugli studi dell'iniziatore di alcune delle più importanti correnti di ricerca moderne sugli scritti e sul pensiero del Bordolese. E infatti, nell'ultimo studio dell'opera, dal titolo *Robert Shackleton e gli studi su Montesquieu: scenari interpretativi tra Otto e Novecento* (pp. 867-892), Marco Platania sottopone a vaglio critico le indagini condotte dall'autore inglese sul *Président*.

Già nella prima maturità, Shackleton dimostra di considerare il barone di La Brède come uno dei fondatori ed araldi del movimento illuminista in Francia e un autentico punto di snodo nella cultura europea del primo Settecento. Anche per questo, egli sceglie di dedicare oltre un decennio di studi intensi al Bordolese, culminati nella pubblicazione di *Montesquieu. A Critical Biography* (1961). In questo libro, Shackleton porta a compimento una significativa trasformazione del genere biografico, che approda ad una ricostruzione vasta ed articolata della cultura dell'inizio del XVIII secolo, dove l'erudizione e la filologia sono la base di un'opera dal respiro cosmopolita.

Come mette in evidenza Platania, nel complicato scenario interpretativo sul pensiero del *Président* venutosi via via a creare fino alla prima metà del Novecento, e dal quale emergono aspetti tra loro diversi (uno costituzionale-giuridico, uno sociologico, un altro ancora repubblicano), la 'biografia critica' dell'autore inglese si presenta «come un momento fondamentale di

¹⁴³ *MI*, t. II, p. 840.

¹⁴⁴ *MI*, t. II, pp. 843-844.

¹⁴⁵ *MI*, t. II, p. 844.

sintesi e di sistemazione, la cui forza [consiste] nell'approdare ad una panoramica articolata dell'attività culturale di Montesquieu, basata su una solida impronta metodologica di tipo storico-genetico»¹⁴⁶. Dunque, a Shackleton preme elevarsi «allo stadio di storia culturale e della socialità in senso ampio»: la sua 'biografia critica', infatti, mira a delineare «un quadro complessivo di temi, argomenti, personalità, circoli culturali, produzioni letterarie estremamente ramificato, anche poliedrico, che fin[isce] per restituire un affresco della cultura europea con cui Montesquieu [è] entrato in contatto»¹⁴⁷.

Platania si sofferma a lungo sui principali percorsi che si intrecciano e compongono il complesso scenario culturale dispiegato nella biografia di Shackleton: accanto all'influenza del pensiero inglese sul filosofo di La Brède, aspetto per lungo tempo al centro del dibattito critico precedente, figurano i sino ad allora trascurati – anche se decisivi – rapporti con la cultura italiana; lo studioso britannico, inoltre, dimostra uno spiccato interesse sia per la dottrina del clima e delle cause fisiche sia per il problema della religione sia per il tema della concezione della legge.

L'opera si conclude con un'appendice intitolata *Leggere Montesquieu, oggi: dialogo con Sergio Cotta* (pp. 893-905). Si tratta di un'importante intervista, a cura di Maurizio Cotta e Domenico Felice, a quello che è il principale interprete italiano del *Président* dell'ultimo cinquantennio¹⁴⁸. Nel corso del colloquio, Sergio Cotta dà conto dei propri studi montesquieuiani e si sofferma sull'attualità degli insegnamenti del Bordolese¹⁴⁹.

Per quanto riguarda gli aspetti del pensiero dell'autore transalpino ai quali riconosce di sentirsi più in sintonia e che ha maggiormente

¹⁴⁶ *MI*, t. II, p. 879.

¹⁴⁷ *MI*, t. II, p. 880.

¹⁴⁸ Il testo dell'intervista (con titolo *Leggere Montesquieu, oggi. Dialogo con Sergio Cotta*) può leggersi anche in: «Bibliomanie», a. II (2006), n. 6 e n. 7, < http://www.bibliomanie.it/leggere_montesquieu_cotta.htm >; «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», sezione digitale "Entrevistas", < http://www-en.us.es/araucaria/entrevistas/entrevista_2.htm > (on line dal 2 maggio 2008; in questa versione, sono a nostra cura la presentazione e le schede bibliografiche dei tre interlocutori, nonché la revisione del testo originale della conversazione e gli aggiornamenti bibliografici contenuti nelle note).

¹⁴⁹ Sulla lettura che quest'importante filosofo del diritto dà delle opere montesquieuiane, cfr. Th. Casadei - D. Felice, *Per una filosofia del limite. Sergio Cotta interprete di Montesquieu*, «Bibliomanie», a. IV (2008), n. 14, < http://www.bibliomanie.it/filosofia_limite_serpio_cotta_montesquieu_casadei_felice.htm >. La medesima versione dell'articolo sarà inclusa negli *Studi in memoria di Sergio Cotta*, pubblicazione monografica che andrà a costituire uno dei prossimi «Quaderni della RIFD» (Cotta, scomparso il 3 maggio 2007, fu dal 1968 al 2001 direttore della «Rivista internazionale di filosofia del diritto», la quale nel 2000 ha assunto il nome di «RIFD. Rivista internazionale di filosofia del diritto»). Una traduzione in lingua castigliana, intitolata *Por una filosofía del límite: Sergio Cotta, intérprete de Montesquieu*, è uscita in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», a. XI (2009), fasc. 1 [cioè, complessivamente, n. 21], pp. 3-26 (in versione telematica, l'articolo è disponibile nel sito web della rivista: cfr. < http://www-en.us.es/araucaria/nro21/ideas21_1.pdf > [on line dal 2 maggio 2009]).

approfondito nel corso delle proprie indagini, Cotta segnala, anzitutto, «il carattere non dottrinario e ideologico ma *empirico* della sua ricerca sulla politica e la società»: infatti, la «rilevanza dell'opera complessiva» del filosofo di La Brède, «al di là dei molti importantissimi contributi su specifici temi sostanziali, sta [...] nella sua impostazione epistemologica e metodologica, che fa di lui veramente un precursore delle moderne scienze sociali»¹⁵⁰ e che contribuisce a differenziarlo dal resto dell'Illuminismo francese¹⁵¹. In secondo luogo, lo studioso afferma di aver particolarmente apprezzato le critiche all'antropologia hobbesiana che avanza il Bordoiese, il quale non considera l'essere umano irriducibile ad egoismo e utilitarismo, bensì pienamente capace di perseguire la virtù¹⁵².

Cotta, inoltre, ha esplorato la posizione di Montesquieu nei confronti della nascita dell'idea di partito, «trovando le prime sicure basi di quel riconoscimento della legittimità e del ruolo dei partiti che si avrà poi con Edmund Burke, James Madison e i grandi teorici della democrazia liberale»¹⁵³, mentre gran parte del pensiero politico settecentesco continua a vedere nel pluralismo partitico un fenomeno negativo, sovente assimilato al proliferare delle 'fazioni'¹⁵⁴. Secondo l'interpretazione di Cotta, il giudizio

¹⁵⁰ *MI*, t. II, p. 895.

¹⁵¹ Su questi argomenti, cfr. specie S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, cit.; Id., *Illuminismo e scienza politica: Montesquieu, Diderot e Caterina II*, cit. (sulla traduzione francese di quest'articolo e sulla recente ristampa della versione italiana, cfr. la nostra nota 52).

¹⁵² Sulla questione, cfr. S. Cotta, *L'opposition de Montesquieu à Hobbes*, «Bulletin de la Société Montesquieu», vol. IV (1992), pp. 11-20 (poi, con lo stesso titolo, in G. Sorigi [a cura di], *Politica e diritto in Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74).

¹⁵³ *MI*, t. II, p. 897.

¹⁵⁴ Su questi aspetti, cfr. S. Cotta, *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia», vol. LXI (1959), pp. 77-90; e, con lo stesso titolo, in «Il Mulino», a. VIII (1959), fasc. 3, pp. 445-486.

Non ci sembra superfluo far qui notare che risalgono molto probabilmente già all'epoca rinascimentale i primi tentativi tangibili di risolvere il problema della rappresentanza politica attraverso l'adesione dei cittadini a partiti organizzati. Di grande interesse appare, in special modo, il caso fiorentino della fine del XV secolo: poco meno di due anni dopo la fuga del tiranno Piero de' Medici dalla città del Marzocco (evento accaduto il 9 novembre 1494), infatti, l'allora influentissimo frate domenicano Girolamo Savonarola (1452-1498) viene clamorosamente ad avallare la nascita di «intelligenzie» pubbliche (cfr., in particolare, G. Savonarola, *Prediche sopra Ruth e Michea*, 2 voll., a cura di V. Romano, Roma, Belardetti, 1962, vol. I, p. 405 [sermone XIII, 24 giugno 1496, pp. 384-417]); nondimeno, va presto delusa la sua speranza di istituzionalizzare il sistema dei partiti. Su questi aspetti, si vedano B. Guillemain, *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève, Droz, 1977, pp. 17-27 (corrispondenti al cap. I, *L'antisavonarole*) e soprattutto pp. 29-31 (cioè l'inizio del cap. II, *La vie politique à Florence [Les partis – Les crises – Politique et religion]*, pp. 29-40); S. Bertelli, *Embrioni di partiti politici alle soglie dell'età moderna*, in Id. (a cura di), *Per Federico Chabod (1901-1960)*, Atti dei Seminari (Perugia, 1978 e 1979), 2 tt., pres. di F. Braudel, «Annali della Facoltà di Scienze Politiche», vol. XVII (1980-1981), t. I (*Lo Stato e il potere nel Rinascimento*), pp. 17-35: 24 e ss.; P. Prodi, *Gli affanni della democrazia. La predicazione del Savonarola durante l'esperienza del governo popolare*, in G.C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola e la politica*, Atti del Seminario (Firenze, 19-20 ottobre 1996), Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1997 [ma: 1998], pp. 27-74: 34 e ss.; A. Brown,

espresso dal *Président* sulla questione è chiaro e preciso: i partiti costituiscono «elementi importanti di quell'equilibrio dinamico di forze su cui si basa un regime politico di libertà»¹⁵⁵. Lo studioso vede in quest'impostazione montesquieuiana una prospettiva fondata su «una concezione del *bene comune* che non si presenta come una caratterizzazione sociale precostituita che (in quanto oggettivamente determinata) deve essere accettata da tutti, bensì come una realtà creata dagli uomini attraverso un laborioso travaglio che supera indubbiamente i contrasti, ma non li esclude, anzi li presuppone»¹⁵⁶.

Un altro importante tema al centro dell'interesse di Cotta è stato il punto di vista del filosofo di La Brède intorno alla *religion*, una posizione che è andata maturando nel tempo fino a trovare nell'*Esprit des lois* la sua formulazione più completa¹⁵⁷. Secondo l'interprete, «[n]el complesso si può dire che per Montesquieu la religione, se costituisce innanzitutto un elemento di ordine della società, rappresenta anche una fonte di libertà sia perché in essa si radica il pluralismo della società, sia perché i suoi insegnamenti agiscono da freno all'arbitrio umano, sia infine perché ispira potentemente la libertà interiore nei confronti del potere»¹⁵⁸.

Passando a valutare gli aspetti del Bordolese che appaiono più rilevanti per una lettura odierna delle sue opere principali, Cotta ne pone in luce almeno quattro, tutti intimamente legati fra loro: «l'amore per la libertà, ma nello stesso tempo il rifiuto della posizione rivoluzionaria che crede in

“Partiti, correnti, o coalizioni: un contributo al dibattito”, in A. Fontes - J.-L. Fournel - M. Plaisance (a cura di), *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Atti del Convegno di studi (Parigi, 25-27 gennaio 1996), Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle (Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance Italienne), 1997, pp. 59-79. In merito a queste problematiche, sono utili anche le considerazioni disseminate nella seguente opera monumentale (ove, peraltro, le analisi si spingono fino all'autunno del 1512, ossia fino al ritorno dei Medici, che stravolgono *de facto* la costituzione plasmata negli anni precedenti): G. Guidi, *Lotte, pensiero e istituzioni politiche nella Repubblica fiorentina dal 1494 al 1512*, 3 voll., Firenze, Olschki, 1992. Su tali questioni, non è da trascurare nemmeno L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994, benché l'attenzione sia concentrata prevalentemente sui decenni successivi alla morte del Frate. Anche noi abbiamo steso alcune note intorno questi aspetti: cfr. P. Venturelli, “Considerazioni sull'ultimo profeta del bene comune storico, Girolamo Savonarola”, in D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1945-2001)*, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 39-76: *passim* (specie pp. 53-54). Comode, infine, sono le sintesi che Ivan Cloulas, da una parte, e Jean-Louis Fournel e Jean-Claude Zancarini, dall'altra, dedicano ai partiti operanti a Firenze nell'ultimo lustro del XV secolo: si vedano I. Cloulas, *Savonarola o la Rivoluzione di Dio* (1994), tr. it. di M. Corrieri, Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp. 411-412; J. Savonarole, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, testi tradotti in francese dall'italiano, presentati e annotati da J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Paris, Seuil, 1993, pp. 283-285.

¹⁵⁵ *MI*, t. II, p. 897.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Su questo tema, cfr. S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», s. III, a. XLIII (1966), fasc. 3, pp. 582-603.

¹⁵⁸ *MI*, t. II, p. 900.

formule semplici e semplificatrici per raggiungere il bene dell'umanità»; «il rispetto e la capacità di comprensione delle forme politiche del passato europeo, pur nel loro necessario superamento»; «il suo insegnamento sull'importanza della ricerca umile e laboriosa della realtà per sfuggire alle grandi semplificazioni ideologiche»; «la sua lezione sul tema della libertà, che è stata capace di individuarne la realtà fragile e complessa e comprendere come essa nasca necessariamente da bilanciamenti istituzionali e sociali delicati»¹⁵⁹.

9. Conclusione

Nel Vecchio come nel Nuovo Continente, l'opera e la lezione di Montesquieu hanno spesso costituito punti di riferimento di primaria importanza, rivelandosi – di volta in volta – risposte o stimoli all'espressione dei bisogni culturali, ideologici, politici e scientifici. La 'fortuna' del Bordoiese ha accompagnato la formazione degli Stati moderni e contemporanei e, ancor oggi, i suoi insegnamenti continuano ad arricchire il dibattito intellettuale in diverse parti del mondo. Come ben testimonia l'assoluta rilevanza degli argomenti affrontati in *Montesquieu e i suoi interpreti*, numerosi sono i nodi cruciali della modernità discussi nei testi del *Président*: dal processo di laicizzazione dello Stato al concetto di libertà politica, dalla natura del potere giudiziario al ruolo del pluralismo, dalla descrizione dei compiti del legislatore ai caratteri della filosofia penale illuminista. Tutto ciò rende Montesquieu non soltanto un autore 'classico' della cultura liberale e costituzionale e il primo trattatista ad aver tentato di fondare una 'sociologia' universale dei sistemi politici, ma anche uno degli intelletti più acuti che mai si siano confrontati col problema della nascita storica del comune sentire europeo, cioè di quel complesso 'morale' e 'culturale' capace di trascendere il nudo dato geografico.

Grazie all'adozione di una così considerevole varietà di orientamenti e metodologie critiche, l'opera curata da Felice ha permesso di realizzare «un ampio e originale affresco di storia delle idee antropologiche, filosofiche, storiche, letterarie, politico-costituzionali e sociologiche degli ultimi due secoli e mezzo»¹⁶⁰; e tale vasta e screziata ricostruzione è riuscita a porre ottimamente in rilievo quanto sia duratura e vitale l'eredità teorica di quello che rappresenta senza dubbio uno dei più lucidi ed affascinanti filosofi politici di tutti i tempi, Charles-Louis de Secondat de Montesquieu.

¹⁵⁹ *MI*, t. II, p. 905.

¹⁶⁰ D. Felice, *Premessa* a *MI*, t. I, p. 2.

Cultura e istituzioni all'origine dell'Occidente.
Note su *Settimo non rubare* di Paolo Prodi

di Emanuele Felice

Keywords: *Paolo Prodi, Christianity, Politics, Economy, Capitalism*

Il recente volume di Paolo Prodi è l'ultimo di una trilogia, articolata nello studio del patto politico e con esso del potere¹, nella storia dell'amministrazione della giustizia² e infine, con *Settimo non rubare*, nella storia del mercato dal basso Medioevo ad oggi³. Elemento in comune è il *forum* – la piazza dell'urbe – considerato come luogo in cui si compie il giuramento politico e quindi dove si esercita il potere, come ambito nel quale viene amministrata la giustizia, infine come spazio in cui «si determina il valore delle cose»: come mercato, appunto.

Settimo non rubare, allo stesso modo dei due volumi che l'hanno preceduto, è innanzitutto una riflessione sulla storia delle istituzioni, cioè sulle strutture che possono gettare un ponte fra la storia di lungo periodo, la *longue durée* di Fernand Braudel, e la storia politica, contribuendo così ad una visione più complessa e completa delle vicende umane. Le istituzioni si muovono lentamente, anche improvvise scosse di assestamento sono il frutto di un moto sotterraneo a volte secolare, e tale trasformazione si intreccia, in una matassa che non è facile dipanare, con i cambiamenti culturali che investono convinzioni, credenze e norme etiche. Con riferimento alla formazione dell'Europa moderna e dell'Occidente, Prodi ha cercato di individuare l'origine di questi legami, consapevole che le tre istituzioni cui di volta in volta ha rivolto la sua attenzione, le diverse caratterizzazioni del *forum* – il tribunale, il municipio, il mercato – «simul stabunt simul cadent»: l'amministrazione della giustizia, la democrazia, il mercato, hanno costituito in Europa un sistema coerente, al cui interno sono nati i diritti, le libertà costituzionali, il capitalismo e con esso la stessa civiltà industriale: un sistema che è quindi all'origine dell'unicità e poi della supremazia dell'Europa.

Sulle motivazioni e le origini del primato europeo, il dibattito fra gli storici è per la verità tutt'altro che concluso. L'importante lavoro di Kenneth

¹ Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992.

² Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000.

³ Paolo Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009.

Pomeranz⁴, ad esempio, sottolinea come le aree più progredite della Cina fossero comparabili alle omologhe europee fino al XVIII secolo avanzato, e sostiene che la superiorità dell'Europa e la Rivoluzione industriale siano attribuibili quasi esclusivamente all'espansione coloniale degli Inglesi (più un fattore fortuito: il carbone), che garantendo nuove terre permetteva di rompere il vincolo malthusiano fra popolazione e risorse, vincolo che non era invece possibile rompere in Asia. L'analisi di Pomeranz si distingue per ricchezza documentaria e profondità, e può essere considerata rappresentativa di un approccio storiografico affermatosi negli ultimi anni anche sulla scia dei successi economici dei giganti dell'Asia, e che tende a rivalutare le loro economie anche nel passato, fino agli albori dell'Età contemporanea.

Altro filone per molti versi complementare al precedente è quello che tende a vedere tutta la storia del mondo pre-industriale, dall'Età del ferro, come una successione di cicli economici, di espansione e poi di crisi, che si muovono intorno ad un trend sostanzialmente stazionario. Il che varrebbe anche per l'Occidente: l'economia (e la demografia) dell'Italia romana – l'area più avanzata del mondo classico – sarebbe comparabile a quella dell'Italia rinascimentale e addirittura settecentesca⁵. Ne risulta un ridimensionamento del periodo medioevale e dei suoi presunti elementi di rottura, con spostamento in avanti della discontinuità, all'epoca della Rivoluzione industriale, che di nuovo appare come il frutto di condizioni fortunate⁶.

A queste due ricostruzioni si oppongono quanti mettono l'accento sulla superiorità tecnologica e istituzionale dell'Occidente⁷ e sui caratteri progressivi già delle società europee medioevali, evidenziando come le scoperte geografiche siano la conseguenza e non la causa di una maggiore vivacità di questa parte dell'Eurasia⁸. Ma quali società europee? Anche qui non vi è consenso unanime, e il dibattito è aperto fra quanti considerano il primato come un prodotto delle nazioni nord-occidentali⁹ o in particolare dell'Inghilterra¹⁰, e quanti invece propendono per una visione più articolata

⁴ Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

⁵ Si vedano, ad esempio, Elio Lo Cascio e Paolo Malanima, "Cycles and Stability. Italian Population before the Demographic Transition (225 b.C. - a.D. 1900)", «Rivista di Storia Economica», a. XXI (2005), fasc. 3, pp. 197-232.

⁶ Per una sintesi con riferimento all'Italia: Stefano Fenoaltea, "Lo sviluppo economico dell'Italia nel lungo periodo: riflessioni su tre fallimenti", in Pierluigi Ciocca e Gianni Toniolo (a cura di), *Storia economica d'Italia. Interpretazioni*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 3-41.

⁷ Cfr., per tutti, Joel Mokyr, *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

⁸ Si veda Carlo Maria Cipolla, *Guns, Sails, and Empires. Technological Innovation and the Early Phases of European Expansion 1400-1700*, London, Collins, 1965.

⁹ Cfr. Jan Luiten van Zanden, *The Long Road to the Industrial Revolution. The European Economy in a Global Perspective, 1000-1800*, Leiden, Brill, 2009.

¹⁰ Si veda Robert Allen, *The British Industrial Revolution in a Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Chi insiste sull'eccezionalità dell'Inghilterra

delle dinamiche storiche europee, che si sono caratterizzate per una competizione virtuosa fra gli Stati e fra le istituzioni¹¹: forse anche per merito della geografia moderatamente frastagliata, la quale ha impedito la formazione di uno Stato accentratore capace di imporre a tutti soluzioni regressive (come è avvenuto in Cina), ma al tempo stesso ha consentito il crearsi di realtà nazionali abbastanza grandi da riuscire a mobilitare risorse (a differenza invece del sub-continente indiano), in un territorio relativamente ristretto che garantiva la circolazione delle informazioni¹².

Il volume di Prodi non richiama esplicitamente i termini di un così ampio dibattito, ma certo opera all'origine una scelta di campo a favore di quest'ultimo filone: la supremazia europea è rintracciabile già nei secoli che precedono la scoperta dell'America, trova le sue radici nell'Italia comunale del XII e XIII secolo, forse addirittura prima, ed è appunto un primato dell'Europa in quanto «sistema», da cui in seguito prenderanno le mosse i Paesi atlantici di fede riformata, l'Olanda e poi l'Inghilterra, che daranno vita alla «grande trasformazione» della società industriale. Ma la Rivoluzione industriale inglese non sarebbe né possibile, né comprensibile al di fuori del più ampio contesto europeo. Prodi individua nel pluralismo dei poteri l'elemento caratterizzante di tale contesto, un pluralismo che ha favorito la dinamicità della società e delle istituzioni europee, facendo sì che al loro interno potessero vivere e poi affermarsi sia la libertà, sia il diritto, sia la competizione, cioè le condizioni costitutive del mercato.

Il pluralismo ha avuto origine, a giudizio di Prodi che in questo segue Harold Berman¹³, nella prima delle grandi rivoluzioni europee, che precede la Riforma protestante e la Rivoluzione inglese: la «rivoluzione pontificia» del 1075-1122, cioè la *reformatio* avviata dal papa Gregorio VII, il cui cuore sono state da un lato la battaglia contro la simonia del clero, dall'altro la lotta per le investiture dei vescovi condotta fra il Papato e l'Impero germanico. Con il Concordato di Worms (1122), che conclude la lunga «riforma gregoriana» con una sostanziale vittoria del Papato, viene a rompersi per la prima volta l'unità del potere nelle sue diverse sfere, sacrale, politica ed economica. Il sacrale si separa dal politico, per la prima volta nella storia si afferma un potere immateriale che non si basa sulla proprietà della terra. È in questa frattura che si aprono spazi per l'emancipazione del

tende però a ridimensionare il ruolo del progresso europeo e quindi a ricollegarsi, di fatto, ai due filoni precedenti.

¹¹ Cfr. Joel Mokyr, *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain 1700-1850*, Yale, Yale University Press, 2009. Per un quadro di sintesi, si veda anche Vera Zamagni, *Historia Económica de la Europa Contemporánea. De la Revolución Industrial a la Integración Europea*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 11-27.

¹² Su questo, il rimando è in particolare a Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fate of Human Societies*, New York, W.W. Norton & Co., 1997. Intorno al ruolo della geografia e del clima nella storia, il punto di partenza è comunque *De l'Esprit des Lois* (1748) di Montesquieu.

¹³ Cfr. Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.) - London, Harvard University Press, 1983.

potere economico, per quella «repubblica internazionale del denaro» anch'essa separata dalla proprietà della terra.

Il potere economico riesce a inserirsi nella contrapposizione fra politico e sacro attraverso due canali principali, fra loro collegati. Primo, il potere politico viene ora a fondarsi sul giuramento, su vincoli reciproci che sono alla base anche della *Magna Charta* inglese del 1215, su un patto politico incentrato sulla *fides*, che lo subordina almeno in parte alla logica dei ceti mercantili: non è un caso che in tutta Europa, dall'Italia centro-settentrionale ai Paesi Bassi e al Baltico, si assista ora alla nascita di repubbliche marinare e cittadine dominate dal potere economico. Secondo, nel nuovo ordine fondato sulla fiducia e sul conflitto di autorità, si accentua il dualismo fra la legge positiva, dello Stato o della Chiesa che sia, che dall'autorità proviene, e la legge naturale-divina, che trae origine dalla coscienza, e che nondimeno viene mediata dalla Chiesa: di fatto, il potere sacrale si trova ora a sostenere la legittimità del potere economico, cercando altresì di condizionarlo, a partire dalle battaglie contro la simonia e l'usura. Gli eventi che seguono derivano dalla nuova concezione del potere: assistiamo al fiorire delle libere università, che rivendicano spazi autonomi di sovranità e da cui emana una esplicita teorizzazione della trinità del potere, religioso (*sacerdotium*), politico (*regnum*) e della ragione (*studium*); come pure alla nascita del diritto societario e delle persone collettive, istituzioni-chiave per spiegare la rivoluzione commerciale e che caratterizzano tuttora le forme economiche del contemporaneo. Il fatto che all'origine della rivoluzione commerciale vi sia la separazione fra il potere economico e il potere politico è inoltre ben spiegato dal successo delle fiere, da quelle settimanali rurali a quelle annuali o biennali della Champagne, fenomeno che forse più di ogni altro sintetizza la rinascita economica dell'Occidente a partire dal XII secolo: il mercato non ha più solo la dimensione territoriale della piazza, del foro, ma si costituisce come rete che travalica i limiti geografici e istituzionali.

La scissione fra i poteri ha quindi generato un sommovimento che investe la cultura e con essa la vita economica di tutti i giorni, attraverso le istituzioni e le norme che dalla cultura discendono. Facendo proprio l'approccio di Douglass North¹⁴, Prodi dimostra di ricollegarsi non solo idealmente alle riflessioni degli economisti neo-istituzionalisti, i quali rivendicano il ruolo delle istituzioni e di valori e convinzioni che ne sono all'origine, in contrapposizione all'approccio statico dell'economia tuttora dominante (neo-classica), che invece guarda al mercato come ad un'entità astratta e quindi a-temporale. Il mercato per Prodi è costruzione storica, di lungo periodo, che cambia nel tempo. Coerentemente, l'autore approfondisce la nuova concezione della ricchezza che si fa strada nei secoli del basso Medioevo. È questo, forse, uno degli aspetti più interessanti del volume: nel ripercorrere il cammino con cui la Chiesa cristiana, già prima

¹⁴ Si veda Douglass C. North, *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

della Riforma, non solo si adatta, ma per certi versi contribuisce a dare valore all'etica del mercato, Prodi pone con forza il tema della continuità fra la Chiesa medioevale e quella protestante dell'Età moderna. La Riforma protestante non è qui intesa come rottura, ma come prosecuzione – o, meglio, come accentuazione – di un iter saldamente avviato a partire dalla riforma gregoriana. Proprio in questo si evidenziano al meglio sia la visione del primato dell'Occidente come conquista della società europea nel suo insieme, e non solo delle nazioni protestanti, sia l'importanza della lunga durata per comprendere l'origine dei cambiamenti economici e sociali.

A riprova, in questo cammino evolutivo lo spartiacque è rappresentato dal IV Concilio Lateranense del 1215 – punto di arrivo della costruzione del diritto canonico come diritto della Chiesa, il percorso intrapreso con la riforma gregoriana –, Concilio che con l'obbligo della confessione annuale pone l'istituzione religiosa al centro della giurisdizione delle coscienze. Ma significativo è soprattutto il cambiamento della piattaforma in virtù della quale si eserciterà la confessione: si passa infatti dallo schema basato sui sette vizi capitali mutuati dalla filosofia aristotelica (superbia, invidia, ira, accidia, avarizia, gola, lussuria) ai dieci comandamenti della legge mosaica; in altre parole, si passa dal peccato di avarizia alla violazione del settimo precetto, «non rubare». L'interrogazione del confessore non è più generica ma puntuale, e nella misura in cui contempla anche l'ottavo precetto («non dire falsa testimonianza») e il decimo («non desiderare la roba d'altri») estende la condanna del furto alla più ampia violazione delle regole del mercato. Lo schema della confessione andrà a costituire l'ossatura del nuovo diritto penale che prenderà corpo sul finire del Medioevo, e per questa via la tutela delle regole del mercato verrà fatta propria anche dal potere politico. Ma non solo. Il nuovo istituto della confessione prevede la restituzione del maltolto come condizione per l'assoluzione, configurandosi quindi quale autentico elemento di unione fra il tribunale della coscienza e quello della giustizia civile e del mercato. Del resto, è cambiata la concezione della ricchezza e della proprietà privata, che non solo deriva da Dio, ma (anche nell'opinione dei canonisti) è garantita dal diritto degli uomini: il furto è quindi sia un peccato contro Dio, sia un reato contro gli uomini.

Da queste premesse, Prodi ha buon gioco nel mostrare come la Riforma protestante non implichi una rottura nella concezione che le diverse Chiese cristiane hanno dell'etica del mercato. Permane un atteggiamento comune: prova ne è il fatto che il Concilio di Trento, il Concilio della Controriforma, non si sia pronunciato su questi temi, evitando di procedere ad una condanna pure da molti invocata; ma soprattutto, l'evidenza che nella vita concreta i comportamenti e le strutture sociali sia delle città cattoliche (Lucca, Ragusa in Dalmazia), sia di quelle protestanti (Boston), nel XVI e nel XVII secolo rivelino ancora sorprendentemente affinità, come recenti ricerche sembrano dimostrare¹⁵. Prodi naturalmente non intende mettere sullo stesso piano

¹⁵ Cfr. Sergio Bertelli, *Trittico. Lucca, Ragusa, Boston. Tre città mercantili tra Cinque e*

l'etica calvinista-puritana e quella cattolica, né quindi contestare l'intuizione di fondo di Max Weber sul ruolo della Riforma per le origini del capitalismo, quanto piuttosto – giova ripetere – sottolineare l'importanza della lunga durata: per capire la formazione del più avanzato pensiero riformatore occorre guardare a quel che è accaduto nei secoli precedenti, nell'Europa che poi sarebbe rimasta cattolica. Prodi polemizza semmai con quella parte della storiografia post-weberiana che ha rimarcato gli elementi di rottura smarrendo la visione unitaria del pensiero di Weber, ma soprattutto la complessità storica delle relazioni economiche.

A tale complessità sono dedicati i tre capitoli del libro che precedono l'ultimo, dall'ottavo al decimo, e che si concentrano sull'Età moderna. Lo scenario è quello in cui fra il potere religioso delle Chiese e quello politico degli Stati si pone con forza crescente il potere economico della repubblica internazionale del denaro, che si afferma tra la fine del Medioevo e la prima Età moderna e il cui universalismo, a partire dal XVI secolo, prende il posto di quello della religione cristiana e per molti versi ne costituisce l'eredità. Rappresentata dai circuiti internazionali del credito e dai grandi banchieri, dalle prime borse, dalle grandi compagnie mercantili e assicurative, la repubblica internazionale del denaro si fonda su una cultura mercantile che resta comune tanto alla Riforma quanto alla Controriforma. Per quel che riguarda la periodizzazione della storia moderna, se il Cinquecento vede al centro il problema religioso, il Seicento è dominato dal problema dello Stato, che a partire dalla pace di Westfalia del 1648 e dall'Atto di navigazione inglese del 1651 cede il posto all'aperta contesa, nel Settecento, fra lo Stato-nazione e la repubblica internazionale del denaro. Nel nuovo contesto, Prodi traccia l'evoluzione dell'etica prima all'interno della sfera religiosa (il furto come peccato), quindi nel comportamento economico (il furto come colpa) e poi nell'ambito delle leggi dello Stato (il furto come reato). Dai trattati di teologia morale nati e affermatasi nelle facoltà di teologia del Cinquecento, alla metà del Seicento si procede ad una biforcazione, che conduce da un lato alla teologia dei principi naturali del mercato elaborata dai grandi economisti del Settecento, dall'altro all'incorporazione dell'etica nel diritto positivo degli Stati nazionali. Quest'ultimo filone porta all'introduzione nei nostri ordinamenti giuridici di alcuni limiti invalicabili all'azione dello Stato, costituiti dal rispetto della persona umana e della sfera autonoma del privato: limiti nel cui ambito si svilupperanno, dal Settecento in poi, la teoria e il riconoscimento dei diritti umani.

L'influenza della riflessione che si era venuta delineando nei secoli precedenti risulta del resto evidente nell'opera delle due figure forse più rappresentative del Settecento, Montesquieu e Adam Smith. Del primo, che recenti ricerche considerano addirittura il fondatore dell'economia politica, Prodi pone in rilievo la valorizzazione che egli operava della repubblica internazionale del denaro – della ricchezza mobiliare rappresentata dai

grandi finanziari, come contrapposta alla proprietà terriera – quale unica forza capace di opporsi alla tirannide politica, fino al punto di riuscire a farla fallire: nel pensiero di Montesquieu, ai fini di garantire e promuovere la libertà, la divisione e la contrapposizione dei poteri non si esercitano solo all'interno della sfera politica, ma riguardano anche la separazione fra il potere politico e il potere economico. Altrettanto pregnanti sono le riflessioni a proposito di Adam Smith, che sviluppa ulteriormente gli spunti di Montesquieu sulla separazione fra il politico e l'economico, fondandola sulla distinzione fra pubblico e privato. In questa luce, Smith appare non solo come il primo maestro di una nuova scuola (preoccupata non unicamente della distribuzione della ricchezza, ma anche dei mezzi per accrescerla), bensì come punto di arrivo di una riflessione plurisecolare, circa i vantaggi di una corretta competizione fra mercati-nazione (e non tanto fra individui atomistici) dominati dall'etica. La proposta di un'etica del mercato, osserva Prodi, pone la giurisprudenza economica di Smith nella tradizione della casistica, cui pure l'autore scozzese vuole contrapporsi e sostituirsi con l'ambizione di affidare la gestione dei sentimenti morali al mercato e non alle Chiese. Ma Smith, come del resto prima di lui aveva fatto già Montesquieu, sottolinea anche la funzione moralizzatrice della religione (cristiana, in generale), che all'interno del mercato può essere un elemento fondante di motivazioni etiche e disincentivi nei confronti di comportamenti illeciti. L'efficacia della contrapposizione all'autoritarismo politico di Thomas Hobbes, tanto di Smith quanto di Montesquieu, si fonda sull'azione di istituzioni intermedie che favoriscono l'orientamento dell'interesse individuale verso il bene comune: istituzioni che non sono antitetiche al mercato, ma ne rappresentano un completamento. Di nuovo, si tratta di un orientamento comune a molti pensatori economici del Settecento, in cui gli Italiani hanno un posto di primo piano e di cui efficacemente è stato evidenziato il legame con le riflessioni dell'economia francescana tardo-medioevale¹⁶.

Nel capitolo conclusivo, l'autore offre alcune riflessioni attuali, alla luce del cammino compiuto, non certo per provare a dissodare l'ampio terreno della storia contemporanea, quanto con l'intento di porre ancora in rilievo soprattutto un punto: come già messo in evidenza, il mercato è una costruzione storica e tale va considerato, il risultato di una dialettica continua fra il potere economico e il potere politico, che evolve (o regredisce) nel tempo. Non è realistica, sottolinea Prodi, la visione propria degli economisti neo-classici, che considera il mercato un'entità autonoma e a-storica, nata spontaneamente e caratterizzata da leggi eterne simili a quelle che regolano il mondo naturale, e rispetto alla quale lo Stato dovrebbe limitarsi a fissare delle regole neutre (che possono essere neutre proprio perché non farebbero che prendere atto delle leggi date di funzionamento del mercato). Al

¹⁶ Cfr. Luigino Bruni, Stefano Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, il Mulino, 2004.

contrario, la dialettica fra il potere politico e il potere economico – resa possibile nel momento in cui a partire dal XII secolo il potere politico si indebolisce per la perdita del potere religioso – rappresenta non solo il dato costitutivo della storia dell'Occidente, ma anche l'elemento vitale per l'affermazione dei diritti dell'uomo. Là dove nel XX secolo il potere politico ha cercato di inglobare nuovamente il potere economico, si sono avuti i totalitarismi nazista, fascista e comunista, portatori di un nuovo monismo che fonde il politico, il sacro e l'economico a scapito delle libertà individuali: non a caso, i totalitarismi erano accomunati dalla condanna della repubblica internazionale del denaro, stigmatizzata come plutocrazia.

In un'ottica speculare, le discussioni attuali sull'esigenza di governare e regolare la globalizzazione vanno inquadrare nell'esigenza di mantenere – e se necessario di ristabilire – il pluralismo dei poteri quale fondamento del sistema democratico e liberale.

Di fronte all'avanzata del nuovo capitalismo finanziario e all'impotenza degli Stati-nazione, ci troviamo oggi alle prese con un rischio per certi versi opposto a quello presente nei totalitarismi del XX secolo, ma che potrebbe avere simili esiti, altrettanto nefasti: sembra essere il potere economico proiettato a divorare il politico (ed anche il sacro), realizzando così un nuovo monismo che mette a repentaglio la democrazia e i diritti umani, e in verità la stessa esistenza del mercato, come le grandi truffe finanziarie e l'attuale crisi economica sembrano palesare. In questo senso davvero, come si accennava all'inizio, democrazia e mercato «simul stabunt simul cadent».

Norme editoriali

1. Gli autori devono inviare le proposte di contributi al Direttore della rivista all'indirizzo di posta elettronica: domenico.felice@unibo.it. La redazione, sentito il consiglio scientifico e gli anonimi referee, comunicherà il parere sull'accettazione del pezzo entro 90 giorni dalla presentazione. Gli elaborati, in forma definitiva e rispondenti alle norme editoriali, devono indicare l'Università o ente di provenienza e un indirizzo di posta elettronica. L'articolo deve contenere in inglese un abstract di massimo settecento battute spazi inclusi, 5 keyword inerenti il contenuto del lavoro e, se l'argomento lo richiede, i codici della JEL classification.
2. I testi, di massimo ottantamila battute spazi e note inclusi, realizzati in file word con il carattere Times New Roman di dimensione 12, vanno suddivisi in paragrafi titolati. La redazione si riserva la facoltà di apportare modifiche ai titoli. Le note vanno collocate a piè di pagina con richiamo in apice e scritte con carattere dimensione 10.
3. Le brevi citazioni di massimo tre righe, corredate da un preciso riferimento alla fonte, vanno racchiuse tra virgolette *a caporale*: «.....». Nel testo le citazioni più estese devono essere riportate in un capoverso a sé stante, separate da un rigo vuoto al principio e al termine e con dimensione del carattere 10. Le citazioni delle opere oggetto di ricorrenti richiami vanno indicate con un acronimo. Nella prima citazione va riportato il titolo esteso e accanto la sigla tra parentesi. Esempio: *La scienza della legislazione* (Lsdl). In alternativa all'acronimo può impiegarsi una abbreviazione.
4. L'evidenziazione di parole o termini particolari va indicata con le virgolette ad apice ".....". Non vanno utilizzati il grassetto e il maiuscolo. Il corsivo è limitato ai vocaboli di una differente lingua.
5. Bibliografia. *Modello A* (richiami bibliografici completi nelle note a piè di pagina):
 - Libri: A. Santucci, *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza, 1971, p./pp.
 - Articoli in volume: D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-1002, t. I, p/pp.
 - Articoli in riviste: W. Cavini, *Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)*, «Antiquorum philosophia», 1 (2007), p./pp.
6. Bibliografia. *Modello B* (richiami bibliografici completi al termine del contributo):
 - i richiami bibliografici, nel testo e nelle note, devono indicare il cognome dell'autore e l'anno di pubblicazione racchiusi tra parentesi tonde, mentre l'eventuale anno dell'edizione originale richiede le parentesi quadre. Es.: (Santucci 1997, p./pp.); (Hume 2006 [1751]). I riferimenti agli autori devono essere corredate dall'anno di pubblicazione riportato tra parentesi. Es.: Mill (1848).
 - La bibliografia finale consiste nell'elenco completo delle citazioni inserite nel testo e nelle note e va compilata come segue:
 - Santucci, A. (1971), *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza.
 - Felice, D. (2001), *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.
 - Cavini, W. (2007), *Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)*, «Antiquorum Philosophia», 1, pp. 123-170.

Instructions for authors

Potential contributors will send the final version of their paper to the editor-in-chief at domenico.felice@unibo.it. Editors will communicate if the paper has been accepted within 90 days from its submission, after consulting the scientific committee and the anonymous referees.

Each contribution must follow the style sheet instructions and it must include an abstract in English (max. 700 characters), 5 keywords, the JEL classification code (if necessary) together with 'bio-data' details (name, e-mail address, affiliation) using the same font and format as for the article.

Style sheet instructions

1. Each article must be written using a Word file. It must contain max. 80.000 characters, including spaces.
2. Use character 12 of Times New Roman for the main part of your text.
3. Divide your article in titled paragraphs (editors will reserve the faculty to modify titles).
4. Notes must be footnotes, using Times New Roman, character 10.
5. Short quotations (max. 2-3 lines) must be put in inverted commas (e.g. «.....») and followed by their source.
6. Quotations, which are longer than 2-3 lines, will not be put in inverted commas. They must be preceded and followed by a blank line. Use Times New Roman, character 10.
7. If you often quote one or more works, which are the subject matters of your dissertation, use the acronym of their titles, except for the first quotation which must refer to the whole title followed by its acronym in round brackets.
8. Foreign words must be in italics. If you want to underline words or particular terms, put them in quotation marks (e.g. "..."), without using bold type or small capital letters.
9. References, both in the text and notes, must specify the author's surname and the date of publication in round brackets, e.g. (Santucci 1997) or (Santucci 1997, p./pp.). References to authors must be followed by the date of publication. If the publication date of the original version is also quoted, it must be put in square brackets, e.g. (Smith 2006 [1976]).
10. The final bibliography must list all the references which have been included in the text and notes.
 - a) Books
Santucci, A. (1971), *Introduzione a Hume*, Bari-Roma, Laterza.
 - b) Articles in volumes
Felice, D. (2001), *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in D. Felice (ed.), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.
 - c) Articles in reviews
Cavini, W. (2007), «Principia Contradictionis: Sui principi aristotelici della contraddizione (§§ 1-3)», *Antiquorum Philosophia*, 1, pp. 123-170.