

*Ius Commune Europaeum*  
e Sistemi Italo-Francofoni

2

La collana muove dalla convinzione dell'utilità di esplorare con vigore un territorio culturale che merita di essere valutato oggi sotto una nuova luce: la diffusione della cultura giuridica francofona in Italia attraverso la traduzione di classici del pensiero anche economico-filosofico, sociologico e storico venante e il *code civil* e le codificazioni che hanno tratto da esso il proprio impulso, nonché la traduzione di opere italiane in lingua francese allo scopo non soltanto di dare rinnovata linfa al dialogo tra le due anime culturali indicate, ma anche di sollecitare il confronto tra studiosi italiani e studiosi di lingua francese. L'obiettivo è la riedificazione di un nuovo umanesimo giuridico, cementato dalla circolazione delle idee meditate attraverso il prudente e virtuoso filtro dell'approfondimento scientifico che non sia frutto di iniziative isolate.

A fianco della traduzione ora tratteggiata potranno nascere iniziative editoriali (dalle monografie ai lavori collettanei) – le quali costituiscono un elemento di novità nella tradizione giuridica contemporanea – di giuristi italiani in lingua francese e di studiosi francofoni in italiano.

Il termine «giurista» deve essere ovviamente inteso in senso lato: non s'intende alludere soltanto allo studioso del diritto positivo, ma si vuole invero far riferimento all'indagatore anche di altre discipline il quale voglia cimentarsi in approfondimenti che abbiano connessione con il sistema delle regole ordinanti il convivere civile. Prova ne sia che tali regole rappresentano il crocevia tra discipline di diversa estrazione e tradizione; l'additata multidisciplinarietà è un risorsa che aggrega le varie inclinazioni degli studiosi di aree contigue.

Cette Collection naît de la conviction de l'utilité d'explorer un territoire culturel qui mérite aujourd'hui d'être évalué sous un nouveau point de vue la diffusion de la culture juridique francophone en Italie, y compris les traductions de classiques de la pensée économique et philosophique, sociologique et historique, du Code civil et des codifications qui s'en sont inspirées; on procédera également à la traduction d'œuvres italiennes en langue française afin de renouveler le dialogue entre ces deux âmes culturelles, en sollicitant la confrontation entre les spécialistes italiens et les spécialistes français. L'objectif est de construire un nouvel humanisme juridique, renforcé par la circulation d'idées naissant d'un approfondissement scientifique qui ne devra pas être le résultat d'initiatives isolées.

Ainsi, des initiatives éditoriales pourront naître (monographies, travaux collectifs, etc.) – qui constituent une nouveauté pour la tradition juridique contemporaine – de juristes italiens en langue française et de spécialistes francophones en italien.

Le terme «juriste» doit, bien-sûr, être entendu en sens large: cela ne concerne pas seulement le spécialiste du droit en vigueur, mais également celui qui étudie d'autres disciplines et souhaite approfondir le système des règles de la cohabitation civile. Ces règles représentent, en effet, le croisement entre disciplines qui diffèrent par leur extraction et tradition; cette multidisciplinarité est une ressource qui unit les différentes inclinations de spécialistes de domaines contigus.

*Comitato direttivo* (Italia) / *Comité de direction* (Italie): Gianfranco Borrelli, Roberto Calvo, Ernesto Capobianco, Alessandro Ciatti, Francesco Di Donato, Fiorenzo Festi, Alberto Lucarelli, Ugo Mattei, Stefano Pagliantini, Giovanni Perlingieri, Michele Vellano, Paolo Maria Vecchi.

*Comitato direttivo* (Francia) / *Comité de direction* (France): André-Jean Arnaud; Olivier Beaud; Isabelle Boucobza; Jacqueline Morand-Deville, Otto Pfersmann, Yves-Charles Zarka.

*Comitato editoriale* / *Comité d'édition*: Camilla Crea, Francesco Eriberto d'Ippolito, Matilde Girolami, Loredana Tullio.

*Comitato redazionale* / *Comité de rédaction*: Francesca Carocchia, Marcello D'Ambrosio, Stefano Deplano, Diego Lazzarich, Giuseppe Liccardo, Immacolata Prisco, Carmen Saggiomo, Antonio Tisci.

Le pubblicazioni accolte nella Collana sono sottoposte a un *iter* di revisione mirato a verificarne l'elevato livello di qualità scientifica. Ogni pubblicazione è subordinata all'approvazione motivata di almeno due componenti del Comitato direttivo su proposta di un terzo direttore.

Les publications de cette Collection sont soumises à un ensemble de révisions visant à vérifier leur haut niveau de qualité scientifique. Chaque publication recevra l'approbation motivée d'au moins deux représentants du Comité de direction, sur la proposition d'un troisième directeur.

### *Nella stessa collana*

1. J.-E.-M. PORTALIS, *Discorso preliminare al primo progetto di codice civile*, a cura di Roberto Calvo, 2013.

MICHEL SENELLART

# LE ARTI DI GOVERNARE

Dal *regimen* medievale  
al moderno concetto di governo

*a cura e con introduzione di*

FRANCESCO DI DONATO

*con la collaborazione e un saggio postfattivo di*

SONIA SCOGNAMIGLIO



**Edizioni Scientifiche Italiane**

Edizione originale: MICHEL SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris 1995.

Traduzione di Concetta Salzano e Francesco Di Donato (capp. III-IV, e note dell'intero volume).

Revisione e cura di Francesco Di Donato con la collaborazione di Sonia Scognamiglio (capp. V-VII, note del cap. VII e post-fazione). Indici a cura di Francesco Di Donato e Sonia Scognamiglio. Revisione e aggiornamento della bibliografia a cura di Francesco Di Donato.

SEnellart, Michel

Le arti di governare

Dal *regimen* medievale al moderno concetto di governo

Collana: *Ius commune europaeum* e Sistemi italo-francofoni, 2

Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2013

pp. XLII+382; 21,5 cm

ISBN 978-88-495-2766-7

---

© 2013 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.

80121 Napoli, via Chiatamone 7

00185 Roma, via dei Taurini 27

**Internet:** [www.edizioniesi.it](http://www.edizioniesi.it)

**E-mail:** [info@edizioniesi.it](mailto:info@edizioniesi.it)

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONF-COMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

FRANCESCO DI DONATO

Il paradosso di un'arte impossibile  
Dal governo dei labirinti umani  
all'organizzazione sociale

Quando incontriamo un essere *vero*, la sorpresa è tale che ci chiediamo se non siamo vittime di un abbaglio.

E.M. CIORAN, *Confessioni e anatemi* (1987)

Il (buon) costume accademico italiano vorrebbe, anzi impone, che la prefazione di un libro sia scritta con il fine prioritario, se non unico, di elogiarlo. Il prefatore ne illustra elegantemente i contenuti, con il sottinteso che ne approva struttura e stile, e indica i possibili sviluppi dell'opera, meglio se con quella giusta dose di sussiego che cinge un discorso, anche il più banale, della corona di alloro della 'scientificità'. Gli argomenti vengono poi inquadrati nel contesto degli studi sul tema e la conclusione verterà necessariamente sull'auspicio che altri, solerti e diligenti, possano «proseguire il cammino» dal punto in cui l'autore del volume presentato lo ha concluso.

Ecco bell'e confezionato lo schema-tipo di una perfetta Prefazione. Una volta essa era lo strumento con il quale un Maestro lanciava l'allievo. Perciò, per definizione, il genere era encomiastico: l'elogio giocava in casa contro la critica, che metteva in campo la squadra primavera. Il risultato era più che scontato: sempre almeno tre o quattro a zero per l'elogio. Impossibile per la critica segnare un goal, neppure quello della bandiera. Non è quella la sede deputata!

In una Prefazione che si rispetti, implicito è quindi l'*imprimatur* dell'autorevole controllore, secondo il modello canonico dello stile inquisitorio. *Ubi major...* Una volta assicuratosi l'assenso di un Prefatore autorevole, l'autore può star tranquillo. Il più è fatto. E il libro decolla comunque. Le critiche, qualora dovessero emergere, saranno confinate in sedi 'opportune' e, salvo casi clamorosi (per lo più motivati da astio personale ovvero stru-

menti di operazioni accademiche “ben temperate”) non raggiungeranno che raramente i risultati attesi: il libro circolerà con la benedizione dei maggiorenti, già preventivamente avvertiti, la carriera del prefato si svilupperà secondo il suo corso ‘naturale’, la cooptazione – più o meno virtuosa, secondo i casi – nella cerchia dei magnifici iniziati si realizzerà, come da copione. E alla fine del percorso il prefato diventerà Prefatore.

Ogni vera critica diventa allora inopportuna, il contesto non la prevede e non la favorisce; nel malaugurato caso in cui qualcuno si azzardi a proporla, anche con sommessima discrezione, lo fa a suo rischio e pericolo. Nell'accademia italiana uno che si permetta di dire ciò che pensa, senza preventivare, con preveggenza circospezione, gli effetti di ciò che dice, uno che abbia la sventura di avere di suo una *verve* inventiva è considerato «uno spirito polemico», uno che ama la rissa e che non è capace di ‘costruire’ (espressione in codice che significa: “non è adatto ad assumere posti di governo nell’università”). Personalità di questo tipo vanno immediatamente isolate. Quante volte ho sentito dire di un temperamento creativo e (quindi necessariamente) critico: «È un grande studioso, ma solo quello». Chi abbia senso critico è ritenuto un soggetto «inaffidabile», quindi incapace di provvedere alle necessarie ‘mediazioni’ di cui lo scacchiere microfeudale universitario ha assoluto bisogno per sopravvivere e ripeteruarsi. L’Italia, lo si sa da secoli, è il Paese nel quale criminale è piuttosto chi denuncia il male che chi lo compie. Meglio il silenzio ‘operoso’, quello che agisce nell’ombra, nell’arcano, quello che Pier Paolo Pasolini denunciò nel terribile finale di *Porcile*. Il mondo accademico non fa eccezione rispetto a questo calco antropologico *more italico*, anzi si distingue per zelo e acribia nel sorvegliare e punire i ‘colpevoli’. Paradosso assoluto in un ambiente nel quale nessuna sanzione è prevista per ragioni di (de)merito scientifico e culturale. Bocciare qualcuno (a tutti i livelli) in Italia si può solo se il malcapitato è sguarnito di appoggi o di privilegi di *status* e di relazione. E, alla stregua di quanto accadeva nell’assetto sociale di Antico Regime, ora come allora, nessuno lo è *in toto*. Ognuno ha le sue armi (spesso occulte o comunque non immediatamente esibite) e bisogna andarci piano prima di escludere qualcuno che non merita di essere preso.

Le cause di questi *italian vices* (come li ha definiti recentemente Silvana Patriarca, una studiosa italiana migrata negli Stati



Uniti) sono profondissime e complesse, e non si possono esaminare in poche battute. Almeno un punto, però, può essere sottolineato qui – per la pertinenza al metodo al quale intende ispirarsi quest'atipica prefazione – come uno dei nodi strutturali della nostra *forma mentis*. In Italia al centro del discorso non è posto l'oggetto dell'indagine scientifica, ma, come si usa dire da più parti secondo il *refrein* di rito, «l'Uomo». Tutto è quindi altamente personalizzato e si può dire che, da questo punto di vista, il nostro malsano sistema socio-culturale ha una sua perversa coerenza. In un contesto di questo tipo, la critica non può mai essere intesa come un tentativo onesto di migliorare il 'prodotto', o meglio l'oggetto, della speculazione scientifica, ma solo come un regolamento di conti tra 'persone' avverse. Il dibattito scientifico è impossibile ed è sostituito da una farsa liturgica che assume la forma di sterili e noiosi «congressi» che servono solo per scopi obliquamente accademici o, talvolta, a mostrare la raggiante potenza di una 'scuola' e l'imposizione d'idee alle quali sembrano non credere molto neppure coloro che le professano (per convenienza più che per convinzione). Impossibile in simili consessi cercare un vero dialogo scientifico e rarissimo è riuscire a imparare qualcosa da qualcuno o, men che meno, a trasmettere i risultati di proprie ricerche. Il 'personalismo' italiano realizza alla lettera l'etimologia del termine: *persona* significa *maschera* e noi, come constatava amaramente fra' Tommaso Campanella quattro secoli fa, siamo costretti – in ogni senso, aggiungo io – a «vivere mascherati». «In nessun Paese», scrisse Stendhal ne *La badessa di Castro*, un paio di secoli più tardi, «è stato meglio conosciuto quale valore ha la menzogna, in nessuno essa è stata meglio pagata».

Questa è la condizione di base nella quale si trovano da secoli gli abitanti dello stivale (tutti, non solo quelli della "Magna Grecia", essendo la *civi(li)tas* comunale del Settentrione peninsulare un guscio che occulta, più o meno bene, un gheriglio altrettanto avariato). E questa mentalità, tanto apparentemente gioviiale quanto nella sostanza profondamente a-sociale e terribilmente cinica, emerge in ogni campo, anche in quello della ricerca e degli studi. Poiché manca del tutto la fiducia nella sana *ingenuitas*, che invece è tipica dello scienziato autentico, anche la *curiositas* non risulta un valore credibile, ma solo un paravento, una colorata e luminosa vetrina per mettere in mostra i propri 'capi'. In questo mondo di lupi famelici, che nemmeno

un nuovo san Francesco saprebbe domare, nel quale nessuno crede a nessuno e tutti fingono con tutti, non possono vincere – se non per eventi stocastici – i migliori, ma trionfano i più scaltri, cioè i più capaci di usare la volpe ancor meglio del leone. Qui – a differenza dei Paesi, come Francia e Inghilterra, dove si è affermato il “momento machiavelliano”, secondo l’indovinata e notissima espressione di John Pocock – il principio di effettività vale a rovescio: ci si deve adattare con la massima flessibilità alle circostanze e sapersi orientare in direzione del vento, senza tuttavia dar l’impressione di piegare la schiena, anzi facendo credere con la più sottile e impercettibile abilità di restare graniticamente fedeli alla coerenza (mai parola fu più prostituita che nell’Italia dei nostri giorni).

L’arte di governo peninsulare si fonda su questi scriteriati presupposti psico-asociali e va inquadrata, quindi, in un contesto che è assai diverso dall’ordinato rigore ‘protestante’ delle aree nord-atlantiche. Se non vi è un sostrato – Franco Ferrarotti direbbe una «subcultura» – di *ingenuitas*, non si creano i presupposti indispensabili per costruire quella che Alain Peyrefitte chiamava la *société de confiance*, una società basata sulla fiducia, orizzontale (dei cittadini tra loro) e verticale (dei cittadini verso i governanti e dei governanti verso i governati). Questo è un punto di capitale importanza, per comprendere perché la linea interpretativa che Senellart propone nelle pagine che seguono non può funzionare né per descrivere la verità effettuale del nostro contesto né il pensiero politico che ne è scaturito.

Nel Paese dei cinici bigotti e degli atei devoti le arti di governare non sono – salvo le eccezionali personalità di un Cavour, di un De Gasperi o di un Moro – quasi mai volte a aggirare il popolo dei governati per realizzare il bene comune contro gli atavici pregiudizi e le invincibili incrostazioni conservatrici dei quali solo il «sentire popolare» (il savignyano *Volksgeist*) sa essere in massimo grado infausto depositario, ma mirano piuttosto a realizzare e consolidare posizioni di privilegio e carriere politiche personali. Il raggio, insomma, è secco, non a tutela della ragione statale e dell’interesse comune. In un simile contesto vincono coloro che sanno fingere a tal punto che la finzione finisce con il confondersi con l’identità stessa del soggetto. Fernando Pessoa diceva dell’artista che egli «è un fingitore», e lo è a tal punto che «finge così completamente che arriva a fingere che è dolore il dolore che davvero sente». Se si riportasse l’e-

spressione all'artista della politica si direbbe che il politico arriva a fingere che è finzione quella che egli stesso ha messo in atto per ingannare chi crede in lui. Proprio a questa linea erano ispirate le cinque regole 'auree' che Richelieu sosteneva essere il fondamento dell'agire politico: «Simula, dissimula, loda tutti, non dire mai la verità, non credere mai a nessuno». E un altro tra i grandi maestri del maneggio e dell'intrigo, Paul de Gondi, il celebre cardinale di Retz, contemporaneo della Fronda, scrisse con innocente naturalezza, in un celebre *Discorso sull'ipocrisia*, che siccome noi dobbiamo «ogni nostro benessere alla società civile», appare un crimine oltre ogni gravità «la menzogna che turba e rovescia quest'ordine. [...] E tuttavia, saper ingannare delicatamente e avere la scienza del tempo, restar saggi secondo la moda, questo lo chiamiamo prudenza. [...] È una studiata malizia, sapiente, ingegnosa e inventiva, che è portata per l'inganno e che s'ingegna a trovare espedienti e massime accomodanti. È così che nelle arti, coloro che abusano meglio dei nostri sensi sono stimati i migliori e i più abili». Non basta, insomma, saper fingere. La *finzione del politico* – per riprendere l'espressione di Philippe Lacoue-Labarthe – è di un tipo particolare. Il politico deve saper perfettamente dosare la finzione, riuscendo, all'occorrenza, a fingere di fingere per far credere il contrario del contrario, la dissimulazione della dissimulazione (addirittura «onesta» secondo il magnifico controriformista Torquato Accetto), in un gioco di specchi che va all'infinito e che travolge, come lo smisurato getto di una diga infranta, ogni cosa davanti a sé.

Alla fine restano solo macerie, ma ciò si constata *ex post*. Poi è la religiosa speranza a occuparsi di medicare e sanare, distogliendo così lo sguardo dai ruderi ancora fumanti e impedendo l'analisi critica, quella che ci direbbe dove e a che punto e soprattutto *perché* abbiamo sbagliato. Noi italiani, figli prediletti di quella dissimulazione che presumiamo essere o che ci conviene presumere 'onesta', non vogliamo saperlo. Ci rifiutiamo categoricamente di conoscere le cause del nostro degrado e ci beiamo della nostra perversione schizomorfa. Siamo perciò capaci di tutto, persino di erigere – nelle piazze urbane e in quelle culturali – esaltanti monumenti ai personaggi che sono alle origini della nostra abiezione. La nostra memoria, si dice spesso, è corta. Lo è per impedire a noi stessi di riflettere sulle cause dei nostri atavici mali. Così si riperpetuano i cicli, l'oblio lava i peccati e l'anima si monda per tornare, in un ritrovato – e, nemmeno a dirlo,

finto – candore, a orientarsi verso il gusto di lordarsi ancora. Il nostro nume tutelare è Vico (del quale continuano a uscire edizioni sempre più filologicamente meticolose della *Scienza nuova*, mentre ancora nessuno si è preoccupato di fornirci un'edizione critica almeno decente del *De Voluptate* di Lorenzo Valla, un'opera capitale della modernità europea). È Vico il filosofo che incarna alla perfezione il nostrano “eterno ritorno”. Un Bacon o un Descartes non sarebbero nemmeno pensabili nel nostro universo mentale. Men che meno Hobbes.

Già, Hobbes. Proprio a lui si deve la poderosa svolta che, nel cuore del pensiero della modernità, fa passare la politica alla condizione adulta, quella della civiltà statuale. Questo tema è stato focalizzato in una gran mole di studi (tra i quali vien fatto di ricordare qui *en passant* quelli, particolarmente puntuali e acuti, di Lucien Jaume e di Yves-Charles Zarka). Con Hobbes, il raggirò, già tematizzato da Machiavelli e in nuce da Valla, è permesso solo a chi assume responsabilità di governo e sempre e solo per fini d'interesse generale, ben controllati, a valle, ossia in base agli effetti pratici che l'azione politica, ancorché fraudolenta, produce. Valla (mai citato nel volume di Senellart, neppure quando affronta proprio il suo tema: cfr. *infra*, pp. 107 e soprattutto 222) aveva aperto la strada, affermando, con enorme scandalo ai suoi tempi, che le leggi non devono perseguire necessariamente obiettivi «onesti», ma solo «utili». In quest'affermazione era crollato un mondo e si era aperto un orizzonte totalmente nuovo, spiando la strada al lucido realismo machiavelliano.

\* \* \*

E proprio la tematizzazione del pensiero del grande Segretario fiorentino è uno dei punti più – non metaforicamente, ma letteralmente – franosi della ricostruzione di Senellart. L'incomprensione del pensiero machiavelliano è totale in questo libro. E lo è, prima di tutto, per quella stereotipata supponenza tipicamente transalpina, che fin dalla metà del Cinquecento, ha trattato Machiavelli come un empio privo di scrupoli, il cui pensiero sarebbe totalmente incompatibile con lo spirito delle istituzioni, cioè con quella mentalità del rispetto delle regole che è alla base della civiltà statuale. Di regola per i Francesi Machiavelli è agli antipodi dello Stato. Questo atteggiamento, che com'è noto fu già oggetto degli studi, raffinati e pionieristici, di Anna Maria Battista, non desterebbe stupore in un autore transalpino se non

fosse per il fatto che il medesimo si è fatto conoscere in precedenza proprio per acuti studi sul machiavellismo. La spiegazione allora può essere proprio questa: trattando del pensiero di Machiavelli nel quadro più vasto dell'evoluzione dal concetto di *regimen* a quello moderno di *governo*, Senellart si è lasciato prendere la mano da quei suoi precedenti studi e ha appiattito il pensiero di Machiavelli sul machiavellismo, confondendo così due piani assai diversi (per questa sovrapposizione palese tra Machiavelli e il machiavellismo, cfr., ad esempio, *infra*, pp. 54-5, a proposito del rapporto tra Montesquieu e il pensiero del Fiorentino: in realtà il *président* bordolese non era affatto contrario all'idea di fondo del *Principe*, come lascia intendere Senellart, ma solo alle degenerazioni successive, per lo più opera dei suoi detrattori). L'astuzia della ragion politica, che – giova ricordarlo – si richiama non a Machiavelli, ma alla volgarizzazione diffusa dai suoi più accaniti e astuti nemici – i gesuiti, definiti dal gran classico di Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il tacitismo*, uscito nel 1921 e ignorato da Senellart, «tacitisti neri» – spesso effettivamente ha deviato verso legittimazioni aprioristiche della pervicacia politica e della spietatezza egoistica dei protagonisti dell'azione governamentale. In tal senso, l'astuzia machiavellica – che nulla ha a che vedere con la lucida e realistica analisi machiavellica – ha finito con il contaminare anche la Ragion di Stato, spesso usata come schermo per nascondere le più infami turpitudini in spregio alla legalità dello Stato di diritto. Ragion di Stato è, del resto, un concetto nato nell'Italia controriformista e gli autori più importanti – da Giovanni Botero a Ludovico Zuccolo, da Federico Bonaventura a Ludovico Settala, da Girolamo Frachetta ad Antonio Palazzo – sono tutti italiani.

Gira e rigira l'«arte di governo» si risolve secondo questi autori – il cui obiettivo principale è la legittimazione dell'artificio politico nell'Italia dominata dalla Chiesa e dall'inquisizione – nella «doppia morale», una per i singoli individui e un'altra per i governanti. Se così è, non vi è ragione di costruire lunghi e articolati discorsi, non sempre chiari, anzi spesso del tutto fumosi e in definitiva tanto traboccanti di riferimenti eruditi quanto inutilmente intricati. Ciò che, ben più semplicemente, andrebbe fatto è misurare, secondo il criterio della «verità effettuale della cosa», i risultati pratici dell'azione governamentale e valutare quest'ultima, di là dai vantaggi personali che ha garantito a chi ha esercitato il potere, in rapporto agli oggettivi risultati conseguiti in

termini d'interesse generale e di efficienza e funzionalità dell'organizzazione sociale. Per inseguire i lemuri di un machiavellismo deterioro, confuso con il pensiero del Fiorentino malamente interpretato, in quanto scarsamente contestualizzato, Senellart perde di vista l'essenziale e compie il grave errore di considerare la visione machiavelliana come «una pura tecnica del potere» fine a se stesso, in quanto depotenziato del sedimento assiologico che invece era stato, a suo dire, il fondamentale presupposto dell'elaborazione politica medievale. Prendendo alla lettera passaggi di Machiavelli, scelti in verità un po' a caso – e arrivando persino a spacciare un passo arcinoto del carteggio per un testo «poco conosciuto» (cfr. *infra*, p. 236) –, Senellart compie una semplificazione concettuale arbitraria che lo porta a inanellare un errore dietro l'altro. Sostenere, ad esempio, che Machiavelli volterebbe le spalle al tema del «governo» per occuparsi solo del «dominio» (*infra*, p. 10), significa aver compreso poco o punto della complessa proposta analitica dell'autore del *Principe* e allontanarsi dalla reale entità e dall'obiettivo significato dei suoi testi.

In primo luogo va sempre premesso a ogni discorso su Machiavelli, che lo stile linguistico che egli adotta – e qui c'è già *in nuce* la grande, rivoluzionaria novità del suo pensiero – è, nella sua struttura di fondo, descrittivo e non prescrittivo. Chiarito questo primo punto essenziale, va messo in rilievo che la proposta di Machiavelli nasce dall'osservazione di un determinato contesto storico, che è costituito dalla dispersione centrifuga dei cosiddetti principati (in realtà microfedi) italiani. A questa disastrosa situazione politico-istituzionale, che inficiava *ab imis fundamentis* la mentalità delle popolazioni e delle pseudo-*élites* che le dominavano fingendo di governarle, Machiavelli intende porre rimedio non attraverso soluzioni che sgorgavano dalle sue personali propensioni ideologiche, ma proponendo un nuovo metodo a sua volta frutto di una nuova visione del mondo: il primato dell'osservazione fenomenologica sull'intuizionismo gno-seologico. In termini foucaultiani, invero un po' troppo spesso pedissequamente cari a Senellart, si può dire che la preoccupazione di Machiavelli era quella di difendere la (nascita della) società contro la resistenza della Verità.

Ecco perché è profondamente erroneo considerare quella di Machiavelli una proposta solo politica e men che meno un pronuntio di tecniche volte alla presa del potere e al suo mantenimento *sine die*. La sua è una rivoluzione culturale sulla quale

sono costruite un'analisi politica e una proposta socio-istituzionale. Per Senellart, invece, «il *Principe* si lascia alle spalle tutta la vecchia problematica del 'governo' per puntare tutta l'attenzione sulla tecnica, violenta o abile, del dominio». L'autore vuole qui dichiaratamente «andare oltre [lo] schema» interpretativo tradizionale del pensiero machiavelliano, a suo dire obsoleto. E per far ciò afferma con tono asseverativo (che, come spesso accade, cela l'assenza di argomenti dimostrativi) che «Machiavelli non si è limitato a trasformare le regole dell'arte di governo, ma ne ha mutato l'oggetto stesso. Abbandonando la vecchia figura – divenuta tradizionale dopo Platone – del «re pilota» che governa la nave dello Stato, segue una rotta e cerca di raggiungere un porto, egli rifiuta l'idea del 'governo' come 'guida' e 'direzioe'. Il principe machiavelliano non dirige più. Domina. Egli *regna in un mondo senza scopi, dedito solo ai rapporti di forza*». E così «il momento in cui la politica diventa una tecnica» è «lo stesso in cui il governo perde la sua funzione direttiva per concentrarsi *interamente sulla volontà di potenza*» (*infra*, rispettivam. pp. 10 e 11, corsivi miei; cfr. anche p. 232 dove leggiamo sconcertati che Machiavelli inserirebbe il principe «in una pura dinamica di rapporti di forza», sottraendogli così «tutta la sua realtà sostanziale»).

Pura dinamica di rapporti di forza senza scopi? Ma davvero? E la costruzione della statualità e della forma organizzativa della *socialitas* moderna, che cos'è mai? Solo «volontà di potenza», frutto di una sbalestrata chimera di quattro o cinque visionari, come Montaigne, Hobbes, Pufendorf, Spinoza, Rousseau, che, sulla scorta di Machiavelli, si sforzano di costruire dittature totalitarie fondate sull'assoluta tecnica di dominio piuttosto che – invece – di delineare le condizioni teoriche e politiche per la strutturazione di una società giusta e ben organizzata? Ma suvia...

Sulla base di questa – a mio avviso assurda – interpretazione, Senellart si lancia nell'appassionata difesa di una tesi ancor più fantasiosa: il *Principe* non sarebbe l'opera fondatrice della scienza politica, ma «un testo-cerniera» tra gli *Specula principis* medievali (nel cui genere resterebbe peraltro incapsulato, a dispetto della sua ironia sovversiva) e i manuali di dottrina dello Stato successivi (si vedano al riguardo, *infra*, le pp. 53-5 e 222-3). Svalutata in tal modo come semplice anello di una catena progressiva, e non – quale in realtà fu – come il testo-chiave che segnò

una profonda rottura con le strutture mentali del passato e che aprì una nuova fase del processo di civilizzazione dell'Occidente, l'opera del Segretario fiorentino diventa un semplice «capovolgimento, nel quadro di un sistema di valori, piuttosto che [una] rottura tra due universi concettuali» (*infra*, p. 181). Benché l'autore si premuri di precisare che questa dimensione non attiene al piano «normativo», ma solo a quello «discorsivo» (*sic!* ma perché poi? le norme non si esprimono forse in enunciati linguistici?), l'affermazione non lascia per questo meno perplessi. Ho già avuto modo di spiegare con molteplici argomenti (nel cap. IV, § 3, del mio *La rinascita dello Stato*, del 2010), il profondo dissenso, con chi (come Diego Quaglioni) intende scorgere nella lingua machiavelliana segni a suo dire inequivocabili del sentire e del pensare tipici del Medioevo. Non è dunque il caso di ritornare qui sul punto, se non per sottolineare che se è innegabile che la riflessione del Fiorentino s'inserisce nel filone aperto dalla traduzione dal greco della *Politica* di Aristotele realizzata «da Guglielmo di Moerbeke, verso il 1260, su sollecitazione di Tommaso d'Aquino» (*infra*, p. 162), ciò non significa affatto però che «la rivoluzione machiavelliana avvenne proprio all'interno del discorso prudenziale di Tommaso e non contro di lui» (*infra*, p. 183). Molto diversi, se non opposti sono, infatti, i due piani e i presupposti discorsivi: Tommaso si pone ancora in un orizzonte filosofico intrecciato di strutture teologiche prescrittive, mentre il linguaggio di Machiavelli è fondamentalmente descrittivo persino nelle affermazioni che più possono prestarsi a una lettura deontologica. Non è affatto vero pertanto che nel *Principe* Machiavelli «subordina la moralità alla necessità» (*infra*, p. 221). Egli, all'opposto, *mostra* come l'agire politico sia specificamente caratterizzato da una *propria morale* (lo ha sostenuto molto persuasivamente, tra gli altri, un fine esegeta dei testi machiavelliani come Ugo Dotti) che non dipende da norme metafisico-religiose, bensì dal dispiegarsi delle situazioni fattuali, che impongono determinati comportamenti volti a evitare la «ruina» propria e – ciò che più conta, in barba ai vaniloqui sulle «tecniche del dominio» – del proprio progetto politico, fondatore o riformatore che sia.

Compiendo qui un ennesimo e gravissimo errore di metodo storiografico, Senellart legge l'opera machiavelliana retrospettivamente alla luce della trattatistica della Ragion di Stato sviluppata tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII, violentando



in tal modo il significato proprio dei testi del Fiorentino e piegandoli a un'artificiosa contrapposizione tra il suo lessico definito (chissà perché) «acerbo» e «la parola dei precettori regali» degli *Specula principis* definita (chissà perché) «edificante» (*infra*, p. 223). A leggere frasi come «Machiavelli non scopre lo 'Stato' che sarebbe stato occultato per secoli da una concezione religiosa della società», ma prende solo atto «dell'esistenza di due tipi d'istituzioni, gli *Stati ereditarii*, fondati sul costume, e gli *Stati nuovi*, nati dalla forza» (*infra*, p. 191), vien fatto di pensare che l'autore inventi degl'interlocutori immaginari. Non sembra, infatti, che vi sia stato mai qualcuno – almeno a mia conoscenza – che si sia impegnato a sostenere che Machiavelli *scopra* lo Stato (nep-pure il Cassirer del bellissimo *The myth of the State* dedicato in larga misura a una raffinata lettura del Machiavelli 'statualista').

In realtà qui si tocca con mano uno dei punti più fallaci dell'impostazione metodologica di Senellart, il cui discorso non opera preventivamente alcuna distinzione tra il piano della realtà fenomenico-fattuale e quello dei *desiderata* assiologici e deontologici. Se non si effettua a monte un'accurata distinzione tra fatti e valori diventa poi difficilissimo a valle evitare brumose confusioni che non aiutano a comprendere l'evoluzione storica, ma al contrario la complicano in un intersecarsi di piani contraddittori o incommensurabili che non offrono alcuna via d'uscita dal labirinto del pensiero autoreferenziale. Così, da diversi passaggi di questo volume di Senellart si evince che egli scambia i *valori* medievali per fatti concreti e viceversa i *fatti* dell'Età moderna per auspici e valori astratti. Vediamo due esempi particolarmente rappresentativi di questa tendenza: il primo è la definizione del *regimen* (*infra*, p. 17) che investe solo il piano dell'assiologia e non certo quello descrittivo degli eventi; il secondo (*infra*, pp. 33-4) è costituito dalla descrizione del Medioevo come «un mondo armonioso e gerarchizzato» e dalla contrapposizione a tale paradiso terrestre di una nuova e terribile fase inaugurata dal Rinascimento, nella quale «il regimen, disancorato da un ordine finalistico», si avviterebbe «intorno al *regnum*, facendo della forza fine a se stessa il principio di un aumento indefinito della forza medesima». Sarebbe questo il «momento in cui il *regimen* si libera da ogni scopo teleologico e assume come suo scopo finale, in una sorta di ripiegamento circolare su di sé, la condizione stessa del suo esercizio – la potenza – », segnando così «il passaggio dall'arte medievale di governare alla tecnologia moderna

del governo». Proprio questo passaggio sarebbe «quanto illustra in modo eclatante *Il Principe* di Machiavelli». In definitiva il Medioevo è descritto come il «regno della giustizia» (senza precisare che quella era stata, in quel contesto, solo un'aspirazione ideale, più o meno vaga, in un mondo reale fatto di arbitri, violenze, soprusi e angherie di ogni genere), mentre nell'Età moderna, inaugurata dal *Principe* machiavelliano, il concetto di «governo» si sarebbe fondato sul solo «criterio dell'efficacia», integralmente sostitutivo di «quello della giustizia» (p. 34). Tra le tante balordaggini che mi è capitato di leggere in lunghi anni di letture sull'argomento, questa della «modernità senza giustizia» in opposizione a un mondo medievale inteso come «regno della piena legalità», francamente mi mancava.

\* \* \*

Il passaggio dall'Età di Mezzo all'Epoca moderna sarebbe, dunque, segnato da questa innovazione (negativa): lo spostamento dalla direzione pastorale al comando brutale. La conoscenza degli uomini lascia, insomma, il passo allo sviluppo del sapere tecnico, funzionale a dirigere un congegno spersonalizzato, la macchina burocratica dello Stato (*infra*, pp. 50-1). Il processo che Michel Foucault chiamava la «matematizzazione dell'empirico» sarebbe per Senellart il nerbo della rivoluzione moderna. Ma, a parte l'opinabilità di una simile asserzione categorica, andrebbe per onestà almeno precisato che la direzione pastorale degli uomini («spirito e carne», secondo il linguaggio agostiniano), oltre a implicare la coercizione correzionale, presupponeva una conoscenza – pretesa, ideale, utopica – fondata su una gnoseologia impiantata in leggi divine immutabili e rivelate unicamente dai testi sacri e dalla loro interpretazione autorizzata. Era una teoria per un mondo statico, la cui autorappresentazione negava *in re ipsa* il valore dell'evoluzione. L'uomo che la direzione pastorale è chiamata a conoscere è sempre lo stesso e il valore della sua presenza nella storia è solo quello di attestare la sua volontà di aderire al disegno provvidenziale della *Voluntas Dei* o di respingerlo. Quanto all'idea che il Medioevo avesse affermato il concetto di *regimen* come amorevole guida pastorale, quindi come conduzione 'dolce' degli animi, mi sembrava (ma evidentemente m'illudevo) che avessero fatto per sempre piazza pulita dell'equivoco di fondo che tale melliflua e ingannevole metafora recava con sé, le parole di Jean-Jacques Rousseau che ironizzò sul

fatto che i pastori con la scusa di tosare le pecore in realtà le crescevano per mangiarcele. Deliberatamente indifferente a quella epocale svolta, a un tempo culturale e politica, Senellart s'ingegna a dimostrare che lo sforzo dei pensatori clericali del tardo Medioevo e della prima Età moderna non fu affatto teso a ostacolare il progresso dello Stato, ma a trovare una conciliazione tra due imperativi contraddittori: da una parte l'etico-giuridico, dall'altra l'economico. In tal modo si trascura completamente il fatto che, di là da conciliazioni meramente dottrinali, questa operazione si rivelò, nelle *pratiche* governamentali, illusoria o ingenua al punto da generare la reazione che portò al rafforzamento del potere statale e delle istituzioni pubbliche, sfociando poi nella critica illuministica che coinvolse accomunandole le due tirannie, quella del trono e quella dell'altare, alleate per spartirsi il bottino del dominio sulla società e sugli individui, *in spiritu* e *in corpore*. Da questo punto di vista hanno un bell'affannarsi i teologi ad accreditare la tesi del libero arbitrio, poiché se è innegabile che quella libertà fu sempre garantita e difesa nella maggior parte delle dottrine riconducibili alla galassia cristiana, nella storia dell'*esperienza* cristiana il suo esercizio fu decisamente sfavorito e spesso impedito. Altrimenti non avrebbero destato alcuno scandalo né il *Tractatus* di Spinoza né l'idea della «società di atei» lanciata dalla dissacrante e corrosiva critica di Pierre Bayle (impeccabili al riguardo le dense pagine di Jonathan Israel dedicate al *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Paris 2005).

In questo quadro, l'affermazione dello Stato – si badi: dello *Stato* e non della *statualità*, poiché questo concetto è del tutto sconosciuto tanto a Senellart quanto alla maggior parte degli specialisti del tema – è considerata sì il perno del pensiero moderno, ma solo «rispetto al principe» e alla sua precedente centralità (*infra*, pp. 50 ss., § 3.2). E la nascita della *statistica* è valutata di conseguenza non in rapporto all'esigenza razionale di conoscere la società per meglio distribuire le sue risorse in base al criterio della divisione funzionale del lavoro e della redistribuzione produttiva della ricchezza, ma solo come un'attività di conoscenza di dati volta a far sì che «la contabilità delle forze» si sostituisca «al catalogo delle virtù». Verrebbe da dire, *en passant*, che qui l'autore ha rovesciato a suo modo, banalizzandole, le profonde considerazioni foucaultiane sul «lirismo del mostro freddo».

La visione che ne deriva risulta, a mio parere, completamente *démessurée*, in quanto, contrariamente a quanto pensa Senellart – secondo il quale il passaggio dal Medioevo all'Età moderna si fonderebbe sulla «progressiva ascesa dello Stato rispetto al principe» e non «sul passaggio da una visione morale a una visione politica delle cose» (p. 50) –, l'ascesa dello Stato, come strumento e, al tempo stesso, indice di potenziamento massimo del processo di radicamento della statualità, è una visione *politica e morale* a un tempo, mentre la centralità del principe quella sì che è una tappa intermedia, una cerniera dalla visione *solo morale* del Medioevo alla visione *governamentale* moderna. Senellart dimentica che quel passaggio fu preceduto, come ha dimostrato un fondamentale saggio pubblicato nel 1940 da Joseph Reese Strayer, da una lunga gestazione del processo di laicizzazione, radicatosi in Francia e in Inghilterra fin dal XIII secolo (*La laicizzazione della società in Francia e in Inghilterra nel XIII secolo*, trad. it. di Rocco Giurato in «Storia Amministrazione Costituzione», 17/2009, pp. 7-25), processo che mancò del tutto nelle popolazioni stanziato al di qua della catena alpina (come ha mostrato un recente, fondamentale contributo di Raffaele Ajello dedicato al passaggio *Dalla magia al patto sociale*, Napoli 2013).

Le conseguenze, a catena, di questa erronea impostazione sono tanto evidenti quanto gravide di ulteriori distorsioni che inficiano buona parte della costruzione del percorso qui proposto dall'autore. Per un verso il Medioevo è descritto come un mondo completamente avulso dal travaglio nell'elaborazione dell'idea di sovranità (anche se, recuperando parzialmente lo splendido studio di Marcel David del 1954, sembra in certi punti contraddire o quantomeno attenuare questa conclusione: cfr. *infra*, pp. 11-4). Per un altro, nel tentativo di contrapporre a quell'immaginario e idealizzato contesto una compiuta idea di sovranità, che sgorgerebbe dal nulla, come per incanto, a partire dalla svolta rinascimentale (chissà perché), si trova costretto ad abbracciare la tesi illogica e incomprensibile dell'esistenza di un *governo senza Stato* (*infra*, pp. 14 e 61). Invischiatosi in questa logica perversa, e soprattutto irreali, in quanto priva di qualsiasi aggancio dimostrativo con la realtà storico-fattuale, Senellart è *naturaliter* portato a stabilire stravaganti 'precedenze' cronologiche: se il governo precede lo Stato (p. 14), il *regimen* precede il *regnum* (p. 33). Di conseguenza lo Stato non è «l'origine, ma il prodotto delle pratiche di governo particolari» (p. 281). Si tratta di pure concet-

tualizzazioni che non descrivono nulla della realtà e non ci dicono nulla di nulla sui processi – disgraziatamente assai più complessi delle teorizzazioni degli studiosi di storia politico-dottrinale – che incidono su ogni aspetto della vita umana, dallo sviluppo del pensiero all'esperienza delle relazioni concrete.

I fenomeni storici sono entità delicatissime, come affermava Roland Mousnier, che chiedono di essere rispettate nella loro particolarità e che devono essere studiate nella loro dimensione evolutiva per essere comprese secondo una descrizione che sia la meno lontana possibile da come le cose si svolsero effettivamente e di come furono realmente *sentite* e *vissute* dai protagonisti di quei mondi lontani da noi. Se non si deve legare il governo all'emersione dello Stato, o meglio dal mio punto di vista della *statualità* o “civilizzazione statale”, e se quest'ultima non può essere considerata capace di garantire il raggiungimento – almeno a un livello accettabile – dell'interesse comune, ma la si considera solo come un'entità fine a se stessa, tutt'al più volta solo a favorire l'interesse personale dei governanti (p. 35), come spiegare allora la forza, tanto concettuale quanto politico-istituzionale, di fuoriuscita dal modello medievale? E come spiegare, all'opposto, le differenti ‘reazioni’ e i diversi gradi di resistenza al diffondersi del fenomeno statale nelle varie aree dell'Europa?

Un fondamentale studio di Alberto Tenenti, invero accolto male in Italia e poco noto oltralpe tanto da non essere neppure stato tradotto (*Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, uscito nel 1987) ci ha fatto conoscere, attraverso una raffinata analisi dei linguaggi politici e delle elaborazioni concettuali, come si è evoluta la concezione dello Stato al di qua e al di là delle Alpi, a partire dal Due-Trecento, sottolineando le profonde differenze determinate in gran parte dai contesti e dalle mentalità già in quel momento chiaramente delineate. Le affermazioni che si leggono in una pagina – come la 15 – di Senellart avrebbero potuto essere meglio calibrate se l'autore si fosse confrontato con quella straordinaria ricerca. E del pari certe assurdità interpretative su Machiavelli (oggetto di uno specifico capitolo del lavoro tenentiano) avrebbero potuto esserci risparmiate. Lo schema che vede, ad esempio, il Segretario fiorentino collocato su una sponda opposta al processo di *State building* è uno stereotipo profondamente erroneo, poiché trasforma l'autore del *Principe* in uno spirito metafisico che se in apparenza aveva «rifiutato ogni modello trascendente» lo aveva

fatto «solo per mettere in maggior rilievo la trascendenza del principe in rapporto al resto degli uomini» (*infra*, p. 53).

\* \* \*

Essere critici con una linea interpretativa che non convince dovrebbe essere tanto un diritto quanto un dovere di ogni studioso. Ma essere critici nei confronti di un volume che si è scelto di tradurre rischia di essere un'operazione culturale schizofrenica e perciò ben poco credibile quando non addirittura incomprensibile. Mentre passeggiavamo sotto uno degli imponenti grattacieli newyorkesi, nei pressi della NYU, in una sera di tarda primavera, quando le striature del cielo arrossiscono ispirando pensieri nobili, Michel Troper, che avevo tormentato per una buona mezz'ora riversando sulla sua proverbiale e paziente mitezza il livoroso fiume di rilievi critici accumulati in mesi di duro lavoro volto a smussare le asperità e attenuare i numerosi svarioni filologici disseminati nel testo di Senellart, tentando di migliorare le indigeribili pagine ai limiti e talvolta persino oltre i limiti del plagio (clamorosa, ad esempio, quella che riproduce pressoché integralmente un intero e lungo passo, situato a p. 428 dell'ediz. it. de *I due corpi del re* di Kantorowicz: cfr. *infra*, p. 262), m'interruppe chiedendomi: «Ma allora perché lo traduci?». Già. Perché?

Dare una risposta sensata – sensata prima di tutto per me stesso – a questa domanda sgorgata *ex abrupto* nel corso di un dialogo con uno dei maggiori intelletti viventi, che esprimeva, con la chiarezza essenziale che lo caratterizza, una perplessità che era venuta coagulandosi nei giorni precedenti anche nel mio mondo interiore, ha richiesto diversi mesi di meditazione, un tempo lungo nel quale il rovello sulle molteplici questioni che si aggrovigliano intorno e soprattutto dentro questo volume e alla sua lettura della storia politica e politico-intellettuale del Medioevo e dell'Età Moderna, era andato crescendo senza trovare una soluzione univoca e stabile.

Il travaglio si è fatto sempre più intenso, pensando anche al fatto che la genesi di questa edizione italiana – che, sia detto per inciso e con sommessa modestia, è di gran lunga migliore dell'originale francese – è stata irta di difficoltà di ogni genere, che hanno fatto sì che la traduzione del volume, iniziata poco dopo la sua uscita in Francia nel 1995, fosse a più riprese interrotta e riavviata, fino ad abbandonarla del tutto per essere poi finalmente riaggantata – un po' casualmente, come la maggior parte delle

cose italiche – negli ultimi due anni. Le idee di fondo delle parti centrali del libro erano state messe in circolazione dall'autore in seminari specialistici nelle università francesi già molto prima della sua pubblicazione e fin da quel momento erano state oggetto di vivaci discussioni (penso, ad esempio, al gruppo di studio animato da Alessandro Fontana, Jean-Louis Fournel e Jean-Claude Zancarini). Non vi è dubbio che l'uscita de *Le arti di governare* destò vivo interesse nell'Esagono e ancor oggi il libro è citato con consenso, soprattutto tra gli studiosi di discipline filosofiche (si veda da ultimo l'encomio riservatogli da Pierre Zaoui, nel suo recentissimo *La discrétion. Ou l'art de disparaître*, Éditions Autrement, Paris 2013, pp. 122 e 154 nota 1). In effetti, non mancano i pregi, anche notevoli, dell'opera.

In primo luogo, va detto che l'architettura del volume si presenta con un'ambizione impressionante. L'impianto progettuale dell'autore intende ricostruire le fondamentali tappe dell'evoluzione del concetto di *governo* a partire dalle sue matrici culturali medievali, specialmente teologico-religiose, fino all'Età contemporanea. Questo arco temporale così vasto, che può tenere solo in termini di "storia dei concetti", fa nel contempo il fascino e il limite del volume. Molto più impervio e lungo – forse al limite dell'impossibile – sarebbe stato seguire l'altra scia, quella che avrebbe coniugato la *Kulturgeschichte* con la ricostruzione delle 'pratiche' governamentali. Per uno storico è sempre molto più difficile tenere insieme il piano dei valori e quello dei fatti che non ricostruire in termini di storia intellettuale idee e concetti. *Vexata quaestio*, da Gustave Lanson a Paul Hazard, che ha destato l'interesse – divenuto molto proficuo per tutti i cultori di discipline storiche – di Giuseppe Ricuperati.

L'impressione che il libro di Senellart fa al lettore che si limiti a osservarne l'impianto e ad ammirarne la concezione strutturale è inversamente proporzionale all'impatto che il libro provoca nel lettore disposto a scendere nei dettagli e nei particolari di un'osservazione più attenta e puntuale. Appare allora evidente la discontinuità – anche molto sensibile – tra le diverse parti dell'opera, soprattutto tra la ricostruzione della filosofia politica altomedievale, derivante da una trattazione molto accurata e a tratti finissima della dottrina teologica dei padri della Chiesa e quella del pensiero politico moderno trattato con molta più superficialità. La sensazione complessiva è che, imbarcatosi in un progetto troppo vasto e ambizioso, l'autore si sia trovato, nel mezzo del

cammin, sguarnito delle provviste 'alimentari' necessarie a sopravvivere. A quel punto gli si è parato dinanzi un bivio fatale: o restringere il progetto al Medioevo, limitando la ricerca e l'esposizione al solo concetto di *regimen*, oppure procedere per salti discontinui, scegliendo alcune figure-chiave (Salisbury, Egidio Romano, Lipsio, Clapmar, Naudé) che vengono piantate come dei *jalons* capaci di segnare il percorso e d'indicare la direzione. Nello scegliere questa seconda soluzione – decisamente la meno scientifica e rigorosa – l'autore si è però imbattuto nella difficoltà di maneggiare un materiale comunque enorme, un *mare magnum* di fonti, spesso impervie, e di corposi studi critici contemporanei, che era impossibile da solcare in poco tempo. Di fronte a quest'alluvionale abbondanza di testi era straordinariamente difficile realizzare una sintesi; le approssimazioni filologiche e le superficialità concettuali sono il meno che ci si potesse aspettare.

Tutto ciò non inficia però la cospicua parte dedicata all'analisi dei sentimenti politici altomedievali che sorgono dalla grandiosa costruzione teologico-dottrinale dei padri della Chiesa. Su questo punto la ricostruzione di Senellart è molto pregevole e arriva, soprattutto sulla filosofia di Agostino e di Gregorio Magno a toccare punte di magistrale precisione e chiarezza. In particolare, nelle pagine dedicate alla «pratica individuale della libertà fondata sull'ascesi razionale» e al processo di «riappropriazione collettiva» dell'ideale comunitario «grazie all'azione sacramentale» (*infra*, pp. 63 ss. e spec. 67), e in quelle dedicate all'esame del rapporto tra sessualità e potere 'correzionale' dell'istituzione ecclesiastica così come di quella giuridico-politica laica, la disamina di Senellart ci offre un quadro molto chiaro delle modalità attraverso le quali l'escatologia, la sinderesi e la rispettiva azione pastorale vanno a formare il sostrato della *societas christiana*, costituendo così i presupposti psicologici e culturali delle arti di governare.

Il punto di maggior interesse è, a mio avviso, la fine indagine condotta «utilizzando il metodo comparativo tra le due versioni greca e latina» dei testi-chiave sui quali Agostino fondò la sua celebre concezione del peccato originale, destinata a mutare l'antropologia culturale del cristianesimo e con esso della società occidentale. Sembra incredibile, ma quella concezione si fondò, secondo Senellart, su un errore di grammatica in quanto il vescovo d'Ippona ragionò su un testo difettoso che accordava un sostantivo femminile (il termine «peccato» in greco è appunto il



femminile *amartia*) con un nesso, *epb'o* (in latino *in quo*), maschile. Con un'operazione concettuale che non si potrebbe definire un prototipo dell'onestà intellettuale, Agostino, piuttosto che modificare la sua assurda e palesemente erronea conclusione, secondo la quale il peccato di Adamo corrompeva geneticamente l'intera umanità, preferì salvare, con un astuto espediente, l'impalcatura teoretica da lui costruita e perseguì con spietata energia Pelagio e i suoi discepoli, specialmente Giuliano d'Eclano, che lo invitavano a constatare l'errore e rivedere la sua fallace dottrina (cfr. *infra*, pp. 74-6, spec. 75).

Senellart fa bene a sottolineare che quello fu un momento cruciale per la storia dell'Occidente. Fu in base a quel presupposto teologico che la dottrina agostiniana «travolse il limite» – che molti padri ordinariamente accettavano e che era stato autorevolmente fissato da Giovanni Crisostomo – «tra l'autorità spirituale e il potere secolare». Da quel momento il concetto di disciplina sostituì quello di persuasione e il ricorso alla forza per costringere alla rettitudine morale divenne legittimo (*infra*, p. 80). Si determinò così una politicizzazione della funzione episcopale (p. 86) che avrebbe creato *ex contrario* le condizioni di base per la futura costruzione dell'istituzione statale. Nel leggere queste pagine di Senellart il pensiero corre *d'emblée* alle immagini del film *Agorà* del regista cileno-spagnolo Alejandro Amenábar (del 2009), oppure al recente libro di Paul Veyne *Quando l'Europa è diventata cristiana*, che illustrano entrambi in maniera perfetta il rapido assottigliamento, in quel contesto, della parete divisoria tra autorità pubblica e autorità religiosa.

A quel punto si determina una situazione paradossale che per un verso prepara il terreno alla dottrina teocratica di un Gregorio VII e per un altro fa germogliare, soprattutto nei filosofi e nelle élites culturali, prevalentemente annidate all'interno del grande corpo del clero, nuovi fermenti libertari in difesa dell'autonomia del Politico dall'onnipervasività della sfera ecclesiale (si veda al riguardo *infra*, il § 1 del cap. VI, pp. 159 ss.). Per questo è sembrato opportuno parlare (molti titoli dei paragrafi sono di chi scrive) d'«intrecci paradossali» tra «laicità teologale e teologia laicale».

In questo nuovo crogiuolo di forze e d'idee prende forma, soprattutto nella monarchia francese, la svolta decisiva nel processo di costruzione della statualità. È un merito non secondario di Senellart aver mostrato la complessità del problema del

governo e dello Stato, superando lo schema dicotomico sacro/profano sostituito dall'altro schema governo clericale/governo laico (particolarmente efficaci al riguardo le pp. 211 e 212 nelle quali Senellart offre un quadro preciso e sintetico della percezione del potere politico ed ecclesiastico nel Medioevo). L'esperienza francese dimostra che la formazione dello Stato e della statualità sono state debitorie in concreto alla capacità di drenare la sacralità del carisma religioso sulla funzione pubblica della figura del sovrano (*infra*, p. 98). I re divennero così «taumaturghi», secondo la celeberrima formula di Marc Bloch. Questo spostamento dell'energia religiosa dalla Chiesa alla *royauté* creò attorno alla monarchia un consenso popolare di straordinaria efficacia e cementò il senso dell'appartenenza comunitaria determinando, per adoperare le stesse parole di Claude Nicolet, «la fabbrica di una nazione». Molti sono gli studi che hanno esaminato in profondità questo fenomeno, da Colette Beaune (*Naissance de la Nation France*) a Jacques Krynen (*L'empire du roi*), da Albert Rigaudière (in quel gran libro che è *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge*) alla pregevole serie di lavori coordinati da Jean Philippe Genet sulla *Genèse de l'État moderne*. Senellart s'inserisce bene in questo filone e sintetizza perfettamente le conclusioni di questa fondamentale letteratura sul tema: «Lo Stato ha potuto liberarsi progressivamente dall'autorità ecclesiastica grazie a una traslazione, sulla persona del principe, del simbolismo religioso (lo si vede, in particolare, nel concetto del *rex imago Dei*)» (*infra*, pp. 125-6). Fu grazie a questo *transfert* che si determinò la «spiritualizzazione della funzione regale» cosa che permise la dissociazione tra la persona del re e «la sua essenza carnale». Risulta perciò evidente che «l'idea dello Stato, nella sua connotazione astratta, non avrebbe potuto formarsi senza questa lunga fase di apprendistato ascetico» ed «è per questo che occorre cercarne le anticipazioni nel seno stesso della cultura religiosa» (*infra*, p. 126; si veda nel medesimo senso anche p. 149 dove spiega molto persuasivamente che il razionalismo statuale non è affatto opposto alla mistica regale, ma ne è anzi la diretta conseguenza). In questa costruzione biblica della *royauté* il modello del re-protettore si costruisce contro la concezione patrimoniale del dominio che viene superata dall'idea istituzionale dello Stato inteso come potenza pubblica che scaturisce dalla dialettica tra il gioco brutale per la conquista del potere e le regole morali del *regimen* di derivazione medievale (*infra*, p. 121).

E così la *potenza dello Stato* (per riprendere alla lettera il titolo del bel volume di Olivier Beaud, fatto tradurre da chi scrive per i tipi di questa stessa casa editrice nel 2002) poté costituire la risposta efficace alle guerre civili a sfondo religioso e trarre la Francia fuori da quella terribile crisi che fu a un passo dal distruggerla (*infra*, p. 219).

Eppure, nella fase cruciale della sua gestazione, la «domanda di Stato» dovè fare i conti con la necessità di assicurare alla *persona pubblica* una forma di trascendenza rispetto al corpo sociale (*infra*, p. 148). Ed è proprio in questa delicatissima fase che il ruolo giocato dall'aristotelismo politico veicolato da Tommaso d'Aquino e dai suoi allievi-prosecutori (da Egidio Romano fino a Jean de Jandun e Jean de Paris) dispiegò la sua efficacia maggiore. Il rinnovamento aristotelico che si verificò tra i secoli XIII e XIV favorì il passaggio dal modello ontologista al modello fenomenologico e ciò spiega il suo formidabile successo in un contesto nel quale iniziava a serpeggiare la crisi di una religiosità statica e provvidenzialistica e s'intravedevano i primi barlumi di apertura verso il pensiero critico (si pensi per tutti alla figura di Ruggero Bacone e alle eredità di tutta una linea speculativa che da Hincmar di Reims e Jonas d'Orléans era pervenuta a Roscelino da Compiègne e Abelardo). Era ormai maturo il tempo per realizzare una definitiva emancipazione dell'arte di governo dal modello sapienziale dei re d'Israele orientandola verso la moderna figura del re-letterato, obbligato a conoscere, per poter governare, non solo e non tanto le scritture bibliche, ma soprattutto le «discipline profane» che veicolavano saperi secolarizzati e sempre più intrisi di tecnicità, legislativa, amministrativa e giurisdizionale.

La teoresi di Tommaso d'Aquino – un pensatore che, a dispetto della sua nascita ciociara, deve considerarsi quasi interamente francese per formazione e modalità di pensiero – fu uno snodo decisivo. Senellart spiega con persuasivi argomenti testuali come Tommaso superò la «cupa ossessione [agostiniana] della carne ribelle» e come, a partire da quel nuovo orientamento teosofico, riuscì a disporre l'azione umana «verso l'inventario industrioso delle positività terrestri» (*infra*, p. 163). Si realizzava così, già compiutamente sul piano della speculazione teoretica, il passaggio da «un mondo gravato dalla sciagura del peccato a un mondo ordinato verso una gerarchia di fini» (*infra*, p. 163). Con la svolta tomistica «il potere si sottrae alla mera negatività della privazione conseguente al peccato e diventa un elemento essen-

ziale della socialità umana» (*infra*, p. 169). In Tommaso il «bene comune», «lungi dall'essere un ideale, è la condizione stessa della vita sociale». Esso è sì «una finzione morale», ma si tratta di una finzione feconda in quanto, per mezzo della volontà sovrana, diventa una «virtù dinamica» capace di fondare una coesione generale nella società (*infra*, p. 170).

In tal modo Tommaso risolveva uno dei grandi problemi aperti da Giovanni di Salisbury, allievo di Abelardo, secondo il quale in tema di governo il rischio più temibile non è la tirannide dell'uno, ma quella della «folla di tiranni» (*infra*, p. 178). Una posizione, questa, d'impressionante lucidità per il tempo molto anticipato in cui fu pensata e scritta, soprattutto perché preconizzava *in nuce* i gravissimi rischi della parcellizzazione microfeudale di cui l'Italia sarebbe stata il più radicato modello in Europa. Può perciò apparire strano e ai limiti dell'incomprensibile il fatto che poi quella intuizione così perspicace risulti molto diluita e, a dirla tutta, annacquata, per effetto di altre posizioni assai più 'moderate' nelle quali il medesimo autore – forse a causa di residui d'influenza della visione agostiniana per la quale lo Stato «deriva sempre da un'antropologia della caduta» originaria, anche se per Salisbury esso «nel contempo s'inserisce in una cosmologia dell'ordine» (*infra*, p. 135) – mostrò di essere più che prudente e quasi timoroso sull'affermazione della forma-Stato, che secondo lui perpetuava «l'illusione originaria che l'uomo sia il solo fautore del proprio destino» (*infra*, p. 133, concetto che riecheggiava la celebre sentenza romana: *quisque faber fortunae suae*). Va notato al riguardo che Salisbury coglieva perfettamente – sia pure da un punto di osservazione negativo – che la specificità dell'entità statale era il superamento dell'eterogenesi dei fini. Un tema, questo, che costituirà il punto cruciale della speculazione machiavelliana (si veda, al riguardo, la conclusione – sconvolgente per l'impostazione etico-politica medievale – del cap. XV del *Principe*). Senellart non coglie questa specificità del pensiero del Fiorentino, ma si limita, con una metafora a effetto (quella dell'arciere che mira più in alto del suo obiettivo per tener conto degli'imprevisti o dei fattori non calcolati), a concludere che per Machiavelli «l'atto prudente non si deduce dalla semplice percezione dello scopo, ma dall'analisi delle variabili che interferiscono tra l'intenzione e l'obiettivo» (*infra*, p. 199). È una formula un po' annacquata e decisamente ambigua, che pur andando nella giusta direzione non spiega e non fa comprendere

bene la grande *novitas* che su questo punto il pensiero machiavelliano contiene.

\* \* \*

Lo Stato – come comprenderà molto tempo dopo, si può dire dall'altro capo del filo, Max Weber, l'autore contemporaneo più machiavelliano che vi sia – nasce come persona-gigante in grado d'indirizzare l'azione umana verso il fine prescelto da una volontà politica legittimata dal consenso. Esso si fonda quindi su una *fictio juris* che è però l'unica in grado di determinare una concreta effettività nella realizzazione degli scopi individuati, superando la naturale *faiblesse* del singolo individuo. Lo stesso Senellart precisa bene il concetto quando, in parziale contraddizione con se stesso, riconosce che lo Stato sorge per combattere, con mezzi adeguati, l'impurità – o, se si vuole usare il linguaggio di Raymond Boudon, gli «effetti perversi» – dell'azione politica e sociale: «Per le forze che richiede, la lotta con la fortuna si concentra oramai nello Stato» (*infra*, p. 234). Si determina, così, la «statualizzazione del rapporto, un tempo solo personale, tra *virtus* e *fortuna*» con il conseguente rimodularsi del significato della «virtù», che «non designa più», come nel Medioevo, «una forma superiore di qualificazione etica, ma la propensione creativa, propria dell'uomo di Stato, che è *l'esatto contrario della passività dei sudditi*» (*ibid.*, corsivo mio).

L'emersione dello Stato è, quindi, un fenomeno tutt'altro che ristretto all'ambito politico, in quanto la sua stessa ragion d'essere è eminentemente legata a una visione del mondo che è quella specifica della modernità. Ed è per questo che l'aggettivo *moderno* è implicito nel sostantivo *Stato*, come si evince dalla formula adottata – proprio per questo motivo – da Gianfranco Miglio, uno dei maggiori studiosi specialisti del tema, che poneva quell'aggettivo tra parentesi dopo il sostantivo: “Stato (moderno)”.

Questo stesso concetto si può esprimere, da altro angolo visuale, considerando il valore della *Fortuna*, sul quale, non a caso, Machiavelli lavorò con difficoltà, essendo dal suo punto di vista di osservatore dell'Italia del tardo Quattrocento e del primissimo Cinquecento, ancora acerba la concezione strumentale dell'organizzazione statale come baluardo contro la sorte avversa. Il Fiorentino intravede, peraltro, intuitivamente la relazione tra i due termini, ma in una proporzione ancora troppo squilibrata a favore della dea bendata. Lo stesso Senellart nota con acutezza che

quello della Fortuna è propriamente lo spartiacque tra pensiero medievale e pensiero moderno (*infra*, pp. 133-4), ma non ne trae le debite conseguenze interpretative.

\* \* \*

Con la svolta di Tommaso d'Aquino si ponevano le premesse per un superamento del rischio connesso alla degenerazione della sovranità in tirannia monocratica, poiché il potere del monarca veniva ora 'sterilizzato' nell'inserimento in un apparato amministrativo, quanto si vuole allo stato embrionale, ma già chiaramente proiettato verso sviluppi importanti che lo avrebbero reso capace di procedere all'azione governamentale in base a precise coordinate costituzionali (sia detto per inciso, qui si vede *ictu oculi* perché la storia costituzionale non coincide affatto con la storia delle costituzioni, avendo un *background* assai più profondo di quest'ultima). È quanto s'incaricarono di fare i successori dell'Aquinate, in special modo Jean de Jandun e Jean de Paris che può considerarsi il maggiore teorico della statualità in Francia e in Europa (Senellart lo cita, tuttavia, una sola volta in una nota e a proposito di un argomento piuttosto marginale: cfr. *infra*, p. 167 nota 24; quanto a Jean de Jandun, non è mai citato).

Ed è proprio nelle fonti ispiratrici della speculazione tomistica e nei suoi sviluppi immediatamente successivi (soprattutto Egidio Romano) che si annida la genesi del principio di legalità. Qui vi è una delle pagine più efficaci del volume di Senellart, che in poche ed essenziali battute descrive questo processo di capitale importanza per la storia giuridica, politica e istituzionale dell'Occidente: «All'alternanza dei governanti e dei governati, che faceva del potere il luogo di una rotazione, si sostituisce così una divisione che passa attraverso la persona stessa del governante e sposta il punto di applicazione della legge. Quest'ultima non è più allora il principio stesso della rotazione e, di conseguenza, la garanzia dell'equipollenza dei governanti e dei governati. Essa diventa, invece, il principio della subordinazione del governante all'ordine giuridico che regge la città. La questione principale, quindi, non è più di sapere se sia meglio essere governati da uno solo o da molti, ma se il principe, nel quale s'incarna il potere, sia sottomesso o no alla legge» (*infra*, p. 201).

L'identificazione della statualità con il principio costituzionale di legalità è il pilastro dell'ultima fase di strutturazione dell'organizzazione sociale imperniata sulla funzionalità istituzionale. Ma

qui si apre un filone d'indagine che Senellart non persegue e che meriterebbe tutto un discorso a parte al quale qui si può solo far cenno. È più che evidente che, emergendo la dimensione della legalità, prende corpo un ceto di specialisti incaricati dal sovrano di tutelare l'applicazione della legge. Senonché, non potendo l'applicazione delle norme prescindere dall'interpretazione creativa delle stesse, va da sé che il corpo – ben presto istituzionalizzato – dei *legum doctores* assumerà sempre più importanza nella gestione dei processi strumentali e sostanziali di formazione delle *decisiones* a sfondo politico. Nasce così quello che Françoise Autrard definisce il «grand corps de l'État» e che Michel Antoine ha chiamato «le cœur de l'État», il corpo degli *officiers*, dei funzionari regi, divisi nelle due branche della *finance* e della *justice*. Ora, questo *corps* che lega le sue sorti all'ascesa dell'apparato statale e che giunge, attraverso l'acquisto venale delle cariche, dal 1604 divenute addirittura trasmissibili per via ereditaria, formandosi in tal modo dei veri e propri «lignaggi togati» – come li chiamò Denis Richet –, paralleli e concorrenziali con la linea dinastica dei sovrani, questo *corps* di giuristi e di *officiers* esperti nel campo del diritto e versati nelle scienze dell'amministrazione, della legislazione e della giurisdizione (si pensi solo a due figure-chiave come Colbert e il cancelliere d'Aguesseau), costruì *naturaliter* tutto il suo potere sulla gelosa ed esclusiva gestione degli strumenti tecnici esoterici, ai quali solo gl'iniziati, cooptati per decisione dell'*establishment* corporativo, potevano accedere.

La gestione sapienziale degli *arcana juris* tendeva a riportare la mediazione politica al patriarcalismo medievale, di cui, riproducendone la logica di fondo, sostituiva solo la religiosità clericale con una religiosità pseudo-laica imperniata sullo strumentario 'tecnico-scientifico' delle pratiche esegetiche e sulle liturgie processuali che pretendevano di attingere la propria legittimazione a una fonte primigenia altrettanto munita – secondo la loro visione delle cose – del carisma divino. Per questo, apparati giurisdizionali e istituzioni governamentali erano, a dispetto dei permanenti (e reali) conflitti, sfere istituzionali intrecciate a doppio filo e, come profetizzò Louis-Adrien Le Paige, leader della *robe parlementaire* durante il regno di Luigi XV, sarebbero cadute insieme, l'una non potendo sopravvivere senza l'altra. Cosa che si avverò puntualmente durante la Rivoluzione.

Vi è ormai, su questo argomento, una messe di consolidati studi di grande interesse – da Robert Jacob a Marie-France Renoux-Za-

gamé – alla quale anche la scuola di storia giuridico-istituzionale napoletana, da Raffaele Ajello a chi scrive, ha dato qualche significativo contributo. Pur nella felice intuizione di dedicare un adeguato spazio alla trattazione di questo importantissimo argomento (gli *arcana*), imprescindibile in una storia dello Stato e del governo, Senellart non mostra però di centrare il punto nevralgico. Osserva sì, giustamente, che lo Stato assoluto «traeva la sua potenza, non dalla mera forza né dal contratto, ma dal mistero» e che proprio per questo, nel corso del Settecento, la struttura assolutistica fu oggetto «di continui attacchi» da parte dei *philosophes*, desiderosi di affermare il valore della trasparenza nella gestione del potere (*infra*, p. 256); e tuttavia, nel precisare quella nozione di ‘mistero’, così importante per comprendere le dinamiche degli apparati istituzionali dello Stato assoluto, egli fa ricorso alla generica categoria – da lui coniata all’impronta – di «arcana politici» (*ibid.*), non considerando, così, nemmeno *en passant* gli *arcana juris*. Ciò denota scarsa chiarezza sulla vicenda dello Stato moderno, che è il prodotto più grandioso, originale, efficace e perfezionato proprio dell’ideologia giuridica (anche se poi, una volta realizzato l’impianto fu quella stessa matrice a determinarne la crisi), com’è stato dimostrato in numerosi studi tra cui si può qui ricordare almeno il monumentale doppio volume dedicato a *Les institutions de la France* di Roland Mousnier (1974-1980), nonché – malgrado sia successivo all’uscita del volume di Senellart – lo specifico saggio di Antonio Padua Schioppa dedicato proprio a *Il ruolo del diritto nella genesi dello Stato moderno* (1999), confluito poi nel suo volume *Italia ed Europa nella storia del diritto* (2003). Ignorare la centralità del ceto giuridico e degli *arcana juris* nella vita dello Stato moderno è come voler studiare il sistema solare ignorando l’esistenza del sole.

Lascia perciò, ancora una volta, assai perplessi leggere (*infra*, p. 277) che «la scienza degli *arcana*» è sì un «affare tipico dei giuristi», ma che, proprio per questo, pone un problema «esattamente inverso a quello stabilito nell’Inghilterra – o nella Francia – assolutistica». Ciò illustrerebbe «tutta la distanza che separa i *mysteries of State* dagli *arcana imperii*». Una simile visione nega in radice l’enorme funzione – principalmente politica – che gli apparati giurisdizionali ebbero nella storia del governo e dello Stato: si pensi solo a ciò che hanno rappresentato i Parlamenti francesi di Antico Regime, per sopprimere i quali si dové fare la Rivoluzione.



Con l'avvento delle democrazie, è venuta acuendosi, come diretta conseguenza dell'affermazione del principio egualitario, la questione della trasparenza, valore frontalmente opposto agli *arcana*. Si è posto allora il problema inverso a quello dello Stato di Antico Regime: la tutela dalla *privacy* di chi esercita funzioni pubbliche, un tema che può essere inserito nella più ampia e generale questione della partecipazione. Ciò si può sintetizzare in una domanda essenziale: che cos'è, oggi, il governo? Il bisogno di allargare i confini della partecipazione fa sì che si tenda a governare condividendo. La complessità dei problemi che caratterizzano il mondo attuale, l'evoluzione della coscienza sociale e politica – grazie al bombardamento mediatico, all'incrinarsi dei monopoli dei grandi *networks* e alla diffusione planetaria di internet – rendono attualmente impensabile uno schema semplificato del tipo sovranità-discendente (il governo decide e il corpo sociale assorbe pressoché inerme la decisione presa dall'alto). Per questo l'evoluzione plurisecolare descritta da Senellart – dal *regimen* medievale al moderno concetto di governo – segna ora una nuova tappa determinata dall'apparente scolorirsi della sovranità statuale e dalla trasformazione del *government* in *governance* e del diritto (*law*) in «diritto mite» (*soft law*). La formula zagrebelskiana significa che la decisione, per secoli nucleo del governo sovrano e fulcro delle dottrine politiche dello Stato (si pensi per tutti alla sintesi di Carl Schmitt sul punto), sembra diventare ora un insieme di atti, più o meno bene coordinati tra varie istanze, non sempre capaci di trovare una sintesi politica efficace. Il *Dover decidere* è divenuto – come ha dimostrato un recente libro (2010) di un giovane e valente studioso, Giovanni Tuzet, così intitolato – un procedimento abduittivo apparentato più con l'incertezza probabilistica che con l'inferenza cognitiva.

La differenza, allora, la fa, ancor più, tutto il contesto socio-politico, nel quale possono presentarsi – come ha già da tempo teorizzato il politologo scandinavo Stein Rokkan – diversi livelli di civiltà statuale (Rokkan ne classifica, com'è noto, cinque). Ancora una volta, dunque, e all'opposto di quanto si evince da questo volume di Senellart, è la statualità l'ambito fondamentale che dà senso e valore – un valore più o meno grande – al governo e allo strumentario legislativo e amministrativo. Ottime leggi inserite in contesti che esprimono un basso valore di statualità, producono effetti nulli o addirittura negativi. L'ipertrofia legislativa, a questo proposito, è – da sempre e come, per la storia più

recente, è stato documentato da Sabino Cassese e da Michele Ains – un chiaro indice di scarsa presa governamentale. Con buona pace dei giuristi, le arti di governare non si riducono a produrre buone leggi, ma implicano procedimenti assai più complessi e decisioni che siano capaci d'incidere su molteplici livelli della vita sociale e, preventivamente, di attingere la propria legittimazione a determinazioni consensuali che superano di gran lunga i meccanismi classici della rappresentanza politica.

Ecco perché abbiamo scelto il *Labirinto* del pittore spezzino Gian Paolo Dulbecco come immagine di copertina del volume. L'arte, anzi le arti di governare vertono su un oggetto impalpabile del quale non si possono osservare che gli effetti indiretti e successivi, quando è ormai troppo tardi per agire con efficacia. Per questo il politico che governa deve saper giocare d'anticipo, intuendo le ipofanie sottese al reale e non ancora determinabili attraverso il solo calcolo razionale «della misura e dell'ordine», come avrebbe detto Foucault. Proprio a causa di questa percezione dell'indeterminazione, le abilità governamentali non possono essere ridotte a «tecniche» trasmissibili, a un *know how* di nozioni agevolmente memorizzabili e comunicabili, ma devono essere considerate e valutate per ciò che sono: un coacervo molto complesso di elementi eterogenei, materiali e immateriali, il quale attinge a piani insondabili che intersecano passioni e desideri consci e inconsci dell'umano e come tali sono alla lettera incodificabili. Il pensiero moderno ha inteso sottoporre a limite eudemonico e a previsione sperimentale quell'insondabilità e, dove è riuscito a produrre risultati utili, ciò è stato grazie a una fondamentale base organizzativa pregressa, cosa impossibile senza lo sviluppo di una mentalità profondamente interattiva e *sociale* (ecco perché aveva ragione José Antonio Maravall a sottolineare l'endiadi inscindibile tra lo Stato moderno e la mentalità sociale).

Sarebbe oggi impensabile riproporre l'entità statuale negli stessi termini 'leviatanici' dai quali essa è nata: di qui anche la pretestuosità e l'inutilità delle polemiche contro lo Stato, polemiche tardive, stantie, che non fanno avanzare di un millimetro la conoscenza del tema. La rappresentazione sociale della statualità non ripropone più l'immagine di un Sovrano-Controlllore-del-Tutto che osserva dall'alto, come sostituto di Dio, le forme di vita delle relazioni umane allo scopo di dominarle, irretirle, sorvegliarle e disciplinarle per renderle innocue e, nel contempo, redditizie. Per questo, nel labirinto oltremoderno di Dulbecco

l'angolo visuale non è allo zenith del piano terrestre, dove è stanziato il labirinto sociale. L'osservatore – un dio minore e anonimo che scruta il possibile e governa ciò che può – si situa in uno *Zabriskie Point* che è nel contempo dentro e fuori gli squadrati comparti di una città poggiata su un deserto, tessitura d'intrichi che non portano da nessuna parte, ma girano, fine a se stessi, in un percorso senza meta e senza fine. Pur essendo la postazione dell'occhio immaginario sopraelevata, essa non lo è di molto rispetto al piano terrestre, come a voler esprimere l'oggettiva minor distanza che, uomini del nostro tempo, riteniamo vi debba essere tra governo-governante e società-governata. Osservando il quadro si ha la sensazione di essere dentro e nel contempo fuori dall'agglomerazione di entità – visibili e invisibili – dipinte, come se lo spettatore venisse a trovarsi in un'autoritratta sindrome di Stendhal.

Certo, questa ridotta distanza, se pur dà la sensazione di attingerla l'urto, non elimina affatto il problema del rischio eterno insito nella gestione del potere: chi governa, anche per la sola necessità di fronteggiare provvisori e gravi pericoli (ieri la guerra, oggi le tempeste finanziarie che devastano in pochi mesi interi continenti), prende così sul serio il proprio ruolo da provarci un irresistibile e fatale gusto, un po' come avviene agli ebrei travestiti da nazisti nel bellissimo film *Trein de vie* (1998) del regista rumeno-francese Radu Mihaileanu. Mutano i nomi e i contesti, ma i concetti che fotografano l'eterna realtà delle pulsioni umane restano tragicamente intatti. «Il potere è un veleno che corrompe tutti», dice il ministro di Kublai Khan, Phags Pa, a Marco Polo nell'omonimo sceneggiato diretto da Giuliano Montaldo (1982). Oggi, il rischio delle nuove e sempiterni arti di governare è di fare della *governance* una maschera per far passare, con la *soft law*, decisioni che nemmeno il più feroce tiranno sarebbe forse riuscito a imporre. La città-fantasma, poggiata sulla sabbia desertica e sovrastata da un monte sfrangiato che sembra e non sembra un vulcano pronto a esplodere, giace sotto un cielo sinistro i cui riverberi giallognoli si rispecchiano nelle terranee paratie, inermi e silenti.

Da questo punto di vista e rispetto alle grandi sfide che abbiamo davanti, il libro di Senellart è un libro coraggioso, per certi versi addirittura temerario, e come tale utile perché ci spinge a riflettere – ben oltre il limite della banalità e in un orizzonte di senso di lungo periodo – sulle logiche intrinseche, complesse,

contraddittorie e non di rado occulte, quindi difficili da indagare e comprendere sul piano storiografico, proprie di un 'oggetto' invisibile, intangibile e forse addirittura inesistente. Ci spiega perché il potere non è affatto solo questione di comando e di decisione, ma è fenomeno fortemente intriso, a monte e persino a valle, di proiezioni culturali, di disposizioni ideologiche e, in ultima analisi, di visioni del mondo. Per capirlo e studiarlo, bisogna perciò capire e studiare le culture che vi sono sottese. E questa è anche la risposta più persuasiva sul perché, nonostante i suoi numerosi e tutt'altro che irrilevanti difetti, è valsa la – non lieve – pena di tradurlo e vale certamente quella di leggerlo, soprattutto nella posizione d'italiani contemporanei.

Viviamo, infatti, in un Paese ancora per larghi tratti microfeudale, nel quale le arti di governare ricalcano molto le arti di arrangiarsi delle famiglie povere e numerose di una volta e la concorrenza non consiste nello sforzo di superare se stessi nel tentativo di precedere i *competitors* per il vantaggio di tutti, ma nel far sì che i più fiacchi si accordino tra loro perché chi è temuto per i suoi talenti sia messo in condizioni di “non nuocere” fin dai blocchi di partenza. L'abilità peninsulare dà il meglio di sé nella scelta del terreno e nelle condizioni del gioco, quasi mai nel gioco stesso. Rispetto alla sofisticata preparazione delle “questioni preliminari”, frutto di mediazioni infinite e di accordi multipli che tutti sanno decisivi, il gioco in sé diventa secondario e quasi indifferente. Quando inizia, nella gran parte dei casi, il risultato è già scritto nel ‘destino’ (i concorsi universitari, ma non solo quelli naturalmente, sono la quintessenza di questo schematipo). Qui le arti di governare sono piuttosto delle prearti di organizzare il contesto del gioco, perché il testo (la decisione) non si scriva mai in modo definitivo. Il che spiega perché in Italia – dal governo centrale al condominio dove si abita – una delle arti di governare più sofisticate e ricorrenti è di presentare suavisamente come provvisorio un provvedimento che, se percepito come definitivo non sarebbe approvato mai. La concordia e la ricerca della medievale *unanimitas* celano una radicata e pervicace volontà di non decidere mai nulla di definitivo o di stabile che possa mutare questa fondamentale regola del gioco politico. Il quale consiste soprattutto in una combinazione variabile di alleanze tra piccoli potentati con lo scopo prioritario (e spesso pressoché unico) di evitare che uno dei ‘feudatari’ possa ascendere alla posizione di ‘re’. Chi sta al potere (e ci deve restare per

poco) non dev'essere che un *primus inter pares* la cui autonomia è limitata dalle tacite, ma efficacissime convenzioni con i *comites*. Nessuno dei quali deve avere potere di autonoma decisione, ma ciascuno dei quali deve poter disporre di un diritto di veto sospensivo per bloccare le iniziative altrui che vadano *ultra fines*. In questo calco *aere perennius* nulla dev'essere definitivo, ma tutto cangiante e interdipendente in modo continuo, secondo lo schema idealtipico dell'elezione papale e dei suoi effetti politici derivati (così ben descritti dallo storico cattolico tedesco Wolfgang Reinhard). Questo spiega altresì perché una programmazione – non solo economica – già di medio termine non sia affatto possibile in un contesto – culturale prima che politico-istituzionale – di questo tipo. Programmare richiede un quadro stabile e serietà nel rispettare gl'impegni assunti. Non è arte (di governo) nostrana.

Questa condizione di fondo, pur determinando dei contemporamenti relativamente 'dinamici', in un contesto gattopardesco che si muove continuamente per star fermo, determina due effetti distorsivi gravissimi in presenza dei quali non può nascere neppure un embrione di statualità e non può affermarsi alcuno spirito delle istituzioni, che sono condannate quindi a essere tanto tronfie e pompose quanto vacue e inconcludenti: l'irresponsabilità politica e l'interscambiabilità dei ruoli-chiave (ma si tratta di chiavi che non aprono nessuna porta), che sono i frutti più maturi della logica combinatoria tipica dello scacchiere microfeudale. Questo è il massimo ingegno che, di regola, si dispiega nel Belpaese, le cui arti di governo, contro il pensiero di Machiavelli e nella più ortodossa osservanza machiavellistica, si dispiegano nell'abile costruzione di belle carriere e mirabili posizioni personali, ma solo raramente sono dirette a raggiungere risultati utili per l'interesse generale. Con il paradosso che abbiamo applicato la massima valliana a perfetto rovescio: abbiamo leggi «oneste» (libri di belle parole e buone intenzioni) per produrre risultati «inutili».

L'ordinamento giuridico – così come del resto l'assetto politico-istituzionale effettivo – dell'Italia contemporanea invero esattamente questi postulati e perciò privilegia le deroghe sulle norme e lo spirito delle trasgressioni sul senso istituzionale. Se le norme sono fatte per essere violate, l'Italia è allora davvero la culla del diritto. Per questo ha raggiunto imbattibili primati di corruzione. Non c'è nulla di più da aggiungere: siamo – e tutto lascia pen-

sare che resteremo a lungo – i *leaders* mondiali in questo nobilissimo impiego. Campioni dell'intrigo e dell'astuzia truffaldina, continueremo a ritenerci i migliori del mondo, occhiuti custodi della Grande bellezza, mentre proviamo a turlupinare l'attonito e per noi sempre ingenuo turista, cercando di vendergli la Fontana di Trevi.

Le arti di governare





*ai miei genitori*



## Introduzione

Gulliver si trova a Brobdingnag, il paese dei giganti, dove i suoi compagni di viaggio lo hanno abbandonato in seguito a una violenta tempesta<sup>1</sup>. Diventa ben presto intimo amico del re, uomo giusto, mite, tollerante, di cui Swift giustifica virtù così poco conformi alla regia funzione per il fatto che, vivendo egli completamente separato dal resto del mondo, ignora i costumi delle altre nazioni. Meravigliato di tanta ingenuità, Gulliver gli rivela la terribile potenza della polvere da sparo, proponendosi d'insegnare ai suoi sudditi il modo per costruire degli strani «tubi di bronzo o di ferro» grazie ai quali si assicurerebbe, in caso d'insurrezione, una facile vittoria sugli insorti. Il re, terrorizzato dalla descrizione di marchingegni così infernali, respinge l'idea con disgusto. Bizzarro scrupolo, questo, che, agli occhi di Gulliver, dimostra soltanto l'ignoranza di «questi popoli che non hanno ancora ridotto la politica ad arte (*into a science*, nel testo inglese), come hanno fatto gli Europei il cui spirito è molto più sottile»<sup>2</sup>.

Questa satira, scritta secondo le regole del racconto utopico, non si limita a contrapporre la virtù naturale alla corruzione dei popoli civilizzati, né l'armonia di un'immaginaria società pacifica alla violenza degli Stati europei, teatro di guerre continue. Non condanna tanto il disordine delle passioni egoistiche quanto la tecnica razionale dell'esercizio del potere. L'utopia swiftiana, a differenza di quella di Thomas More, non esorcizza la sfrenata e irrazionale tirannia del potere, ma al contrario quella di una ragione che ha «ridotto la politica in arte». Proprio queste *arti del governare*, e non soltanto la cupidigia sregolata dei principi, sono per Swift ciò che rende nefasta la politica.

<sup>1</sup> Cfr. J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, II, 7, 169-75.

<sup>2</sup> *Ibid.*

In che cosa consiste quest'arte? Certamente essa non si limita alla scienza della guerra. «Mi ricordo molto bene che un giorno conversando con il re, gli dissi per caso che disponevamo di un gran numero di volumi riguardanti l'arte del governare (*the art of government*). Ma, contro ogni mia aspettativa, egli si formò del nostro ingegno un'opinione molto bassa e aggiunse che disprezzava e aborrisiva ogni forma di mistero, di raffinata scaltrezza e d'intrigo sottile nei modi di agire di un principe o di un ministro»<sup>3</sup>. In tal senso, l'arte del governare appariva legata al calcolo, alla macchinazione, a pratiche complicate e occulte: *arcana imperii*, misteri o segreti dello Stato, per utilizzare un termine del XVII secolo. «Non aveva senso per lui quel che io chiamavo *segreti di ufficio* (*secrets of State*). Egli circoscriveva l'arte del governare entro limiti molto ristretti, riducendola al senso comune, alla ragione, alla temperanza, alla pronta decisione negli affari di giustizia civile e criminale, e ad altre ovvie pratiche sulle quali non vale la pena dilungarsi»<sup>4</sup>.

Nell'edizione illustrata dei *Viaggi di Gulliver*, Grandville ha disegnato e inserito al centro del testo un ritratto di Machiavelli. All'epoca era infatti scontato che l'arte di governo s'identificasse con il machiavellismo statale attuato nel XVII secolo sotto il nome di *ragion di Stato*. Swift s'inserisce nel grande filone critico dell'assolutismo ad opera dei Lumi, opponendo la trasparenza delle funzioni di governo all'opacità di uno Stato chiuso in una dimensione trascendente. Ma la sua invettiva mette anche in evidenza un aspetto piuttosto trascurato della lotta anti-assolutistica. Mentre il più delle volte la storia delle idee politiche analizza la questione in termini puramente assiologici e giuridici – quali sono le condizioni del potere legittimo e quelle del dominio arbitrario? –, Swift punta invece sulle tecniche dell'azione politica. Per lui il punto centrale non è tanto il governo inteso come istituzione (la forma della sovranità), quanto il governo inteso come modalità di esercizio del potere sovrano. Non si tratta di sostituire una concezione della sovranità fondata sulla forza o sul diritto divino con un'altra di natura contrattuale, ma di confutare il presupposto implicito in ogni teoria della sovranità: l'idea cioè che la guida dello Stato scaturisca da un'arte speciale.

<sup>3</sup> *Ivi*, 171-2.

<sup>4</sup> *Ivi*, 172.

Ciò che Swift respinge è la separazione netta tra la sfera pubblica e la dimensione ordinaria degli affari umani. Di conseguenza egli riconduce l'attività di governo entro i limiti del senso comune. Governare è un'attività che dipende da virtù e capacità che sono «alla portata di tutti».

Versione borghese di questo processo: «Tutti possono governare». Versione democratica, che nella sua formulazione più radicale trionferà alla fine del XVIII secolo: il governo non consiste in nient'altro che nella partecipazione di tutti alla vita pubblica. Nell'evoluzione dalla critica liberale al pensiero repubblicano la sovranità si è progressivamente spostata dal re al popolo. Ma questo passaggio è stato accompagnato da un acceso dibattito che ha rimesso in discussione il concetto stesso di «arte di governo», di modo che quest'ultima è apparsa addirittura come l'antitesi dell'azione politica. Così la teoria dello Stato poteva liberarsi del modello assolutistico solo se, non volendo limitarsi a capovolgerne le basi dottrinali, avesse rigettato anche i metodi dell'azione politica che esso aveva forgiato. «Ogni arte ha prodotto le sue meraviglie», scrive Saint-Just; «solo l'arte di governo non ha prodotto che mostri».

Questa terribile accusa, tuttavia, contiene in sé un paradosso. «Arte di governo», infatti, è un'espressione che non indica soltanto le strategie di un potere privo di scrupoli, capace di utilizzare tutte le potenti risorse a sua disposizione, ma anche, fino al XVI secolo, il concetto di un agire morale (ossia non calcolatore e cinico) del potere, inteso come strumento per realizzare il bene comune. Così l'italiano Antonio Palazzo, nel suo *Discorso del governo e della ragion vera di Stato* (1606), di chiara ispirazione scolastica, critica coloro che «sotto il titolo della Ragion di Stato hanno trattato di questo argomento come di una materia del tutto separata dal governo, ritenendo che la Ragion di Stato sia un'arte del governare non soltanto al di fuori di ogni uso, ma anche contraria alle leggi divine ed umane»<sup>5</sup>. A questi autori egli contrappone una definizione della Ragione di Stato intesa come «essenza stessa della pace e regola del vivere in serenità»<sup>6</sup>. Il fine del governo non è quindi rafforzare illimitatamente lo Stato, ma instaurare, per la difesa della tranquillità ci-

<sup>5</sup> A. PALAZZO, *Discorso del governo*, I, 1, 4.

<sup>6</sup> *Ivi*, IV, 24, 373.

vile, «un movimento fertile e continuo di opere virtuose»<sup>7</sup>. Perciò, «governo, Ragion di Stato e arte del governare differiscono solo nel nome e a noi [sono state insegnate] direttamente da Dio e dalla natura»<sup>8</sup>. All'inizio di quella che in Francia è denominata Età classica (XVII secolo), questa tesi è tipica del discorso sulla «vera Ragion di Stato» contro l'altra ragione, perversa e tirannica, dei discepoli di Machiavelli<sup>9</sup>. In realtà essa ripropone l'idea medievale, definita nel XIII secolo<sup>10</sup>, dell'*ars regiminis*.

In effetti, l'idea di un'«arte di governo», lungi dall'essere legata allo sviluppo della razionalità tecnologica, risale ai primordi della filosofia. Già in Platone la politica viene definita, in modo del tutto nuovo rispetto ai suoi tempi, come un'attività specialistica, come oggetto di un'arte (*technē*) regolata dalla norma del *metrion* (la giusta misura). Quest'arte colloca il governante al di sopra delle leggi scritte e lo dispensa dal consenso dei cittadini<sup>11</sup>. La *technē* non si oppone alla scienza politica come la pratica alla teoria. Essa è la scienza stessa del governo, *epistemē archēs*<sup>12</sup>:

Colui che sa, il vero politico, s'ispirerà, nella maggior parte dei casi, unicamente alla sua arte (*technē*) e, nella sua azione, non terrà conto in alcun modo del senso letterale della legge scritta, se ritiene che un diverso modo di agire sia più efficace delle disposizioni redatte da lui stesso e promulgate per il tempo della sua assenza<sup>13</sup>.

Per Platone governare non vuol dire quindi agire secondo le leggi, ma esercitare l'arte del comando. E tuttavia, proprio contro Platone – o, se si preferisce, contro la plurisecolare tradizione

<sup>7</sup> *Ivi*, IV, 26, 377.

<sup>8</sup> *Ivi*, I, 3, 15-6.

<sup>9</sup> Sul conflitto delle «due ragioni di Stato», cfr. É. THUAU, *Raison d'État*, cap. 2; M. Senellart, *Machiavélisme*, capp. III-IV; ID., *La raison d'État antimachiavélienne*, 29-42; Y.-Ch. ZARCA (a cura di), *Raison et déraison*. Sulla dottrina di Palazzo, cfr. R. DE MATTEI, *Il problema della «Ragion di Stato»*, 159-68.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, II parte, cap. 4, § 2.

<sup>11</sup> Sulla definizione della *technē politikē*, cfr. PLATONE, *Il politico*, 295 b-296 c. Questa concezione si oppone, in particolare, alle tesi democratiche di Protagora: PLATONE, *Protagora*, 323 a: «Quando si decide della politica, dove tutto risiede nella giustizia e nella temperanza, [gli Ateniesi] hanno ragione di ammettere tutti, perché bisogna che tutti prendano parte alla virtù civile; altrimenti non vi è città».

<sup>12</sup> PLATONE, *Il politico*, 292 d.

<sup>13</sup> *Ivi*, 300 c-d. Cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, 43.

platonica – ha preso corpo, nel corso del Cinquecento, una particolare arte, razionale e pragmatica, di governare. Questo modo alternativo di concepire il governo trae la sua origine dalla separazione decisiva, messa a fuoco da Aristotele, tra la sfera teorica e quella pratica, e, nell'ambito di quest'ultima, tra la *praxis* (azione) e la *poiesis* (creazione). Si schiude così l'orizzonte di un sapere pratico irriducibile a norme immutabili<sup>14</sup> e diventa allora possibile scrivere una storia filosofica dell'arte di governare che segua attraverso i secoli il succedersi delle forme assunte da quest'antitesi originaria.

Tuttavia, non è questo che ho inteso fare in questa ricerca. E ciò per molteplici ragioni che attengono alla natura stessa dell'arte di governare e in particolare alle metamorfosi che essa ha subito nella cultura cristiana medievale e per il suo inserimento nei successivi processi storici. Sarebbe illusorio, infatti, spiegare l'evoluzione dell'arte di governo, a partire dall'antichità, attraverso la dialettica tra la linea platonica e quella aristotelica. E non soltanto perché quest'arte deriva anche da altre fonti – la retorica, la scuola cinico-stoica, quella neo-pitagorica, per fare solo alcuni esempi –, ma soprattutto perché essa imbrocca percorsi che non si lasciano descrivere facilmente in termini d'opposizione teorica. Alla logica dei concetti, il discorso sull'arte di governo sostituisce un complesso di regole, d'immagini, di determinazioni concrete. Più che sulla dinamica del pensiero essa si fonda su un *saper fare* che obbedisce alla triplice esigenza di persuasione, d'incitamento e d'indirizzo. Il suo studio richiede dunque strumenti diversi rispetto a quelli che si utilizzano di norma per l'analisi del pensiero filosofico<sup>15</sup>.

Inoltre, la tradizione antica, lungi dal calarsi semplicemente nel vocabolario cristiano, come potrebbe credersi considerando l'apparente continuità delle due culture, ha costituito nel Medio Evo la base di una profonda rielaborazione del concetto di *regimen*. Ancora una volta, per poter descrivere fedelmente l'intersecazione dei discorsi filosofici e politici bisogna rinunciare alle categorie interpretative ordinarie. Una domanda di fondo ha guidato questa ricerca: piuttosto che presentare il cristianesimo

<sup>14</sup> Cfr. l'analisi, magistrale per chiarezza e puntualità, di AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*.

<sup>15</sup> Cfr., in questa prospettiva, i lavori di P. HADOT, *Exercices spirituels*; ID., *La Citadelle intérieure*.

come la *negazione* della politica – in qualsiasi modo si voglia intendere quest'espressione – in nome del primato del potere spirituale, non è forse più realistico considerarlo come la forza capace di una lenta, ma potente *trasformazione* della realtà economica, dalla quale nasce verso la metà del Cinquecento una concezione assolutamente nuova del 'governo'? Non è, in altre parole, ipotizzabile una capacità del cristianesimo di *produrre* nuove realtà, persino attraverso le sue forme più regressive, per tentare di comprendere, in termini d'*interazione* e non semplicemente di opposizione, i rapporti tra la sfera «politica» e quella «religiosa»<sup>16</sup>? Ne va, a mio avviso, della stessa possibilità di costruire una genealogia dello Stato moderno.

In definitiva, la prospettiva che considera come punto di orientamento principale della cultura moderna l'«arte di governo», se non vuole limitarsi a ripetere vaghe esortazioni, non può rimanere estranea a quelle strategie che definiscono in ogni epoca il rapporto tra il (puramente) pensabile e il (concretamente) realizzabile. Così ho voluto mostrare quanto, nonostante la permanenza di certi schemi, l'arte di governo sia cambiata, secondo i periodi, nei suoi presupposti, nelle sue massime e nelle sue finalità. Di qui il plurale del titolo: *le arti* di governo. Non si può certo individuare, attraverso i diversi ritratti del principe perfetto, una natura 'universale' del Politico. Tuttavia l'analisi dei fatti concreti potrà permetterci di cogliere meglio una certa 'essenza' di quest'ultimo nella sua radicale storicità.

Tengo a ringraziare particolarmente Olivier Bétourné, grazie al quale il progetto di ricerca alla base di questo libro ha potuto prendere forma; Pierre Macherey, Michel Plon, Louis Sala-Molins per il loro incoraggiamento; Olivier Bloch e Yves-Charles Zarka che mi hanno accolto molte volte nei rispettivi seminari offrendomi la possibilità di presentare in corso d'opera le mie ricerche.

<sup>16</sup> Per il concetto di «campi d'interazione» tra idee religiose e secolari, cfr. TIERNEY, *Religion et droit*, 24, che lo utilizza con esemplare rigore.



PARTE PRIMA

Regnare e governare



## CAPITOLO I

### La nozione di «governo»

#### 1. «Potere» e «dominio»

È importante, per iniziare il discorso, sbarazzarsi subito di un'interpretazione troppo semplicistica del termine «governo». Far coincidere quest'espressione con il semplice esercizio del potere, infatti, impedisce ogni analisi. In genere si parte dall'idea che il potere, come modalità di azione dell'uomo sull'uomo, obbedisca ovunque alle stesse leggi. Cambierebbero soltanto – secondo i tempi, i luoghi e i regimi – le condizioni che favoriscono o limitano la sua efficacia. Ci sarebbe, cioè, indipendentemente dalle circostanze e dalle convenzioni, una sorta di *natura* del potere la cui formula si tradurrebbe in calcoli di pura forza: come organizzarsi, come comportarsi, come manovrare gli altri per restare il più forte? Ma questo problema riguarda solo la conservazione del potere, non il suo esercizio. O, per meglio dire, questa è la formula che consente l'esercizio di un potere interessato esclusivamente alla propria conservazione.

Ora, il «governo» non va confuso con il dominio. Che il potere abbia come fine di perpetuare sé stesso non è, infatti, sempre una determinazione necessaria. Per dirla in altro modo, se è innegabile che ovunque si dispieghi un potere e si scontrino diverse volontà di potenza, non si può però ridurre la nozione di «governo» al livello del solo conflitto tra i differenti appetiti passionali. A differenza del dominio il «governo» si rapporta sempre a un fine o a una pluralità di scopi esterni a se stesso. Il dominio, invece, non ha altro fine che quello di rafforzarsi all'infinito: è una pratica tautologica del potere che si oppone alla teleologia di governo.

L'audacia di Machiavelli – com'è noto – consiste nel netto rifiuto del finalismo tipico delle dottrine politiche tradizionali e nel tentativo di sostituire la questione dei 'mezzi' del potere a

quella, classica, dei 'fini' della comunità civile. Fu davvero – come si è spesso sostenuto – una rottura tra la politica e la morale? Fu il passaggio da una concezione ideale dello Stato a un pensiero politico lucido e realistico? Questi luoghi comuni finiscono con il mettere in ombra un dato essenziale: il *Principe* si lascia alle spalle tutta la vecchia problematica del «governo» per puntare tutta l'attenzione sulla tecnica, violenta o abile, del dominio. «Uno governo – scrive Machiavelli – non è altro che tenere in modo i sudditi che non ti possono o debbano offendere». Ciò si può ottenere sia togliendo loro gli strumenti per farlo, sia diffondendo un tale benessere che essi non si augurano una sorte migliore<sup>1</sup>. È chiaro che ponendo l'interesse personale del principe, preoccupato in primo luogo della propria sicurezza, al centro della vita politica dello Stato, Machiavelli smaschera una certa retorica del «bene comune» e dell'«interesse pubblico». La sua originalità, tuttavia, non sta tanto nell'aver messo in evidenza il concetto di dominio nella pratica di governo, tema già ricorrente nella letteratura medievale, quanto nell'aver ridotto il governo all'insieme dei mezzi che permettono al principe di difendersi dai suoi sudditi. Al centro dell'analisi machiavelliana viene posto, dunque, un rapporto di ostilità tra il principe e il suo popolo, che è percepito non più come un «gregge» da condurre al pascolo o come una famiglia da guidare, ma come una perenne minaccia. È proprio attraverso questa nuova immagine del popolo minaccioso che si produce, già alla fine del Medioevo, la trasformazione del governo in dominio<sup>2</sup>.

È indispensabile distinguere almeno tre ipotesi.

1. Tutto il pensiero medievale, a partire da Sant'Agostino, è attraversato dalla contrapposizione tra «*regere*» (dirigere, governare, comandare) e «dominare» (che sottintende l'antitesi del re e del tiranno). *Regere*, ossia l'attività del guidare, del condurre un popolo, è dunque il contrario del dominio. È difficile ammettere che questa idea, sopravvissuta per dieci secoli a im-

<sup>1</sup> MACHIAVELLI, *Discorsi sulla Prima Deca di Tito Livio*, II, 23, OC, 577.

<sup>2</sup> L'arte di governo machiavelliana verrà trattata in questo libro nella prospettiva del «principe nuovo» che conquista il potere con l'astuzia o con la forza. È chiaro che, per Machiavelli, il governo non si riduce al semplice dominio, come testimonia la problematica repubblicana del «vivere civile» sviluppata nei *Discorsi*. Ma allora si esce dall'ambito della letteratura delle arti di governo che – a differenza della «scienza politica» (*scientia politica, doctrina civilis*), messa in risalto a partire dal XIII secolo – presuppone un potere monarchico.

nenti mutamenti teorici, sia stata solo un'illusione, connessa al distacco dalle realtà politiche prodottosi per effetto della coscienza religiosa. Il Medio Evo ha dunque costruito un concetto specifico di «governo» contro la pratica della *dominatio*, ponendosi – come meglio vedremo in seguito – al di fuori dell'ambito giuridico della sovranità.

2. Si afferma in genere che Machiavelli ha sostituito un'arte utopica di governare, incentrata sulla virtù del principe e orientata verso il «bene comune», con un'arte pragmatica, attenta alle reali possibilità di concretizzazione dell'azione politica. Bisognerebbe però tentare di andare oltre questo schema. Machiavelli non si è limitato a trasformare le regole dell'arte di governo, ma ne ha mutato l'oggetto stesso. Abbandonando la vecchia figura – divenuta tradizionale dopo Platone – del «re pilota» che governa la nave dello Stato, segue una rotta e cerca di raggiungere un porto, egli rifiuta l'idea del «governo» come 'guida' e 'direzione'<sup>3</sup>. Il principe machiavelliano non *dirige* più. Domina. Egli regna in un mondo senza scopi, dedito solo ai rapporti di forza. È senza dubbio denso di significato per il destino del pensiero moderno che il momento in cui la politica diventa una tecnica sia lo stesso in cui il governo perde la sua funzione direttiva per concentrarsi interamente sulla volontà di potenza.

3. Il discorso sulla ragion di Stato, che per un secolo e mezzo ha riprodotto l'onda d'urto machiavelliana, amplificandola o attenuandola, viene generalmente impostato (secondo linee di demarcazione complesse e intrecciate) intorno all'antitesi governare/dominare. Attengono alla sfera del «dominio» i mezzi che permettono al principe di garantire la propria sicurezza; attengono, invece, a quella del «governo» i mezzi grazie ai quali egli persegue l'interesse pubblico. Certo, tra gli uni e gli altri, in mancanza di un concetto rigoroso dello Stato, il crinale distintivo è sottile. Una distinzione, tuttavia, esiste, in quanto vi sono due diverse pratiche della ragion di Stato. Per quanto i teorici di quest'ultima denuncino il carattere illusorio della distinzione o la rappresentino come un utile artificio, come un semplice criterio metodologico o come una differenziazione di principio, essa si

<sup>3</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, II, 3: «Governare un essere, significa condurlo come conviene per il fine richiesto. Così una nave è governata quando l'abilità del pilota la conduce senza danni al porto per il giusto percorso».

pone pur sempre come la struttura portante dei loro discorsi<sup>4</sup>, che sono di solito evocati come se essi ponessero una domanda di fondo: quanta parte oscura di dominio contiene o cela ogni governo? Bisognerebbe, invece, rileggerli a partire da quest'altra domanda: che cosa significa «governare» se l'esercizio del potere non si riduce al dominio? Come va considerato chi, nell'esercizio del potere, non è animato dalla sola volontà di potenza? È una domanda speculare – anche se in un certo senso la presuppone – a quella di Machiavelli. Ecco perché non si può rispondere ricorrendo alla nozione medievale di *regimen*, ma è indispensabile proporre una nuova definizione di «governo» come arte di conciliare gli interessi particolari, di conservare la forma dello Stato o di riuscire a fondere il maggior numero possibile di forze.

«Governo» non è dunque sinonimo perfetto di «dominio». Neppure bisogna però limitarlo al solo esercizio della sovranità, secondo l'interpretazione corrente di questo termine<sup>5</sup>, di cui descriverò in sintesi l'origine dopo aver chiarito la nozione medievale di *regimen*.

## 2. Il «*regimen*» medievale

È esatto dire che il Medioevo abbia ignorato il concetto di «sovranità»? Senza dubbio la maggior parte degli autori medievali subordina il potere temporale dei principi, se non proprio direttamente all'autorità spirituale della Chiesa, di sicuro a una finalità spirituale definita dall'ecclesiologia cristiana. Ma, in pro-

<sup>4</sup> Cfr. per esempio FRACHETTA, *Discorso della ragione di Stato* (pubblicato nel 1592), f. 38r, che distingue la vera ragione di Stato o prudenza civile, vera regola di governo, non disgiunta dalle virtù morali e dalla religione, e la ragione di Stato apparente, che riguarda l'interesse di colui che la utilizza; ZUCCOLO, *Della ragione di stato* (pubblicato nel 1621), 28, per il quale la ragione di Stato dei buoni governi veglia sul bene di coloro che comandano e su coloro che obbediscono («agli uni l'onore, agli altri il profitto, a tutti la sicurezza»), mentre la ragione di Stato tirannica non provvede che all'interesse dei governanti.

<sup>5</sup> Cfr. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau*, 385: «Alla fine del XVII secolo e nella prima metà del XVIII secolo la parola governo è utilizzata come sinonimo di potere o di autorità pubblica e significa l'esercizio della sovranità. "Nel senso proprio e generale, designa l'esercizio attraverso la sovranità dell'autorità pubblica; è l'attuazione della sovranità", scrive per esempio Esmein nei suoi *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, 13».

posito, s'impongono ulteriori chiarimenti. Il concetto stesso di «Medioevo», innanzitutto, costituisce un ostacolo. Sorvolando sulla nozione di *medium aevum*<sup>6</sup>, coniata durante il Rinascimento, un giudizio che voglia attenersi a un metodo storiografico rigoroso esige che si distinguano tre grandi periodi: l'alto Medioevo (VI-IX secolo), il Medioevo propriamente detto o classico (X-XIII secolo), e il tardivo o basso Medioevo (XIV-XV secolo). Parlare del Medioevo come di una totalità omogenea rivela, molto spesso, un pregiudizio erroneo, ovvero – il che è però lo stesso – una teoria piuttosto ingenua della razionalità moderna. Il più illustre tra i filosofi medievali, ad esempio, Tommaso D'Aquino, non sintetizza il pensiero medievale più di quanto non faccia Kant per il pensiero moderno, anche se entrambi appaiono, sotto ogni aspetto, dominanti nelle rispettive epoche. In seguito, la nozione di sovranità, intesa come *superioritas*, è divenuta, più di quanto non si ritenga di solito, l'oggetto di un'elaborazione giuridica e istituzionale. Fin dagli inizi del XIII secolo, secondo i termini adoperati da papa Innocenzo III, il re di Francia non riconosceva nessun potere a lui superiore sul piano temporale («*cum rex superiorem in temporalibus minime recognoscat*»<sup>7</sup>) – un'«indipendenza» intesa qui nei confronti dell'Impero, e non certo nei confronti del papa –. Quasi un secolo più tardi, i giuristi di Filippo il Bello (di cui è noto il violento conflitto con il papato), riprendendo la formula di un canonista (Alano di Lilla)<sup>8</sup>, coniarono la famosa formula: «Il re è imperatore nel suo regno» («*rex est imperator in regno suo*»).

<sup>6</sup> Cfr. PERNOD, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, 15-26: è in nome del principio umanistico d'imitazione del mondo antico che si sono messi tra parentesi, come uno «di mezza età», intermediario, dieci secoli di storia. Abbiamo abbandonato, da molto tempo, questo principio. Ne abbiamo criticato tutte le implicazioni?

<sup>7</sup> Cit. in DE LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, I, 150.

<sup>8</sup> Si tratta di Alano di Lilla (intorno al 1208): «Ciò che diciamo dell'imperatore può essere detto di ogni re e di ogni principe indipendente (*qui nulli subest*): ognuno, infatti, ha tanto di diritto nel suo regno quanto l'imperatore in tutto il mondo» (testo cit. da RIVIÈRE, *Le Probleme de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, 428; cfr. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque*, I, 151. [Sul punto cfr. anche D. RICHEL, *La France moderne: l'esprit des institutions*, Flammarion, Paris 1973 (nuova ediz. 1991), trad. it. a cura di F. Di Donato, *Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1998, 3<sup>a</sup> ediz. inalterata 2002, 41 (N.d.C.)].

Il Medioevo ha visto dunque delinearsi una teoria coerente e solida della sovranità reale<sup>9</sup>. Ciò nondimeno questa teoria è oggettivamente tardiva, come il periodo in cui è sorta. Per molti secoli la riflessione medievale sull'origine, la natura e l'esercizio del potere non si sviluppò tanto intorno ai diritti derivanti dalla sovranità, quanto ai doveri legati alle funzioni di governo («*regimen*»). Il *continuum* dell'istituzione monarchica, a partire dai re barbari, non deve illudere. Storicamente – sul piano delle rappresentazioni che hanno plasmato il pensiero politico – il «governo» ha preceduto lo «Stato». L'atto del «reggere», in altri termini, è stato definito, analizzato e codificato prima che fosse concepibile una *Res publica* strutturata entro i limiti di un territorio. Per questo è essenziale non legare troppo rigidamente il problema dell'attività di governo all'esistenza di una struttura statale.

La questione di fondo non è tanto di sapere che cosa vi sia nelle regole medievali – riguardanti il governo – che preannunci lo Stato o qualcosa che gli somigli anzitempo, quanto piuttosto come si sia progressivamente costituito lo Stato a partire da quei principi che all'inizio non erano concepiti per quella finalità. Gli autori medievali sono spesso tacciati di aver del tutto ignorato le tecniche di governo poiché negavano la realtà dello Stato. Bisognerebbe, al contrario, affermare: è proprio la loro concezione del «governo» ad aver impedito loro, per molto tempo, di concepire e accettare il fenomeno statale. Il *regimen*, dunque, non s'inseriva nell'ottica della potenza, quanto piuttosto nell'orizzonte di senso del pensiero escatologico. L'arte delle arti, *ars artium*, era, per i padri della Chiesa, il governo delle anime, *regimen animarum*<sup>10</sup>. Il «governo regio» rimase per molto tempo uno strumento ausiliario alquanto rudimentale, preposto alla custodia dell'ordine e alla disciplina dei corpi.

La prima regola di metodo è, dunque, pensare il governo medievale – nel senso politico del termine – inquadrandolo non sullo sfondo dell'assenza di un sovrano, ma a partire dal *regimen* ecclesiastico, ossia quello che riguarda le anime e nell'ambito del quale è la Chiesa a definire le condizioni per il re. Ma

<sup>9</sup> Cfr. ULLMANN, *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*; dello stesso A., cfr. anche *Zur Entwicklung des Souveränitätsbegriff im Spätmittelalter*; DAVID, *La souveraineté*; WILKS, *The Problem of Sovereignty*; QUARITSCH, *Souveränität*.

<sup>10</sup> Cfr. *infra*, in questo stesso cap. § 3.



le cose si complicano per il fatto che nessuno dei termini che vengono utilizzati di norma a partire dal XVI o dal XVII secolo per definire l'esercizio del potere – termini quali «Stato», «popolo», «territorio» – esiste o assume lo stesso significato nel vocabolario medievale. Così l'espressione *status rei publicae* non indica lo Stato, ma il buon andamento della cosa pubblica, il bene comune, o la *res publica* stessa. Quest'ultima include anche una definizione di *populus*<sup>11</sup> che prima del XIII secolo non indica una comunità territoriale. Ciò implica una seconda regola di metodo: bisogna ricostruire, attraverso un'analisi rigorosa, la semantica precisa del termine «governo» nel Medioevo, situandolo all'interno dei rapporti che coinvolgono nozioni come *regimen*, *rex*, *regnum*, *status*, *populus*, e facendo attenzione – altro rischio di compiere un errore di anacronismo – a non limitare la ricerca al solo ambito politico, come se questa sfera si situasse a un livello staccato dalla realtà (il che può essere vero per il pensiero scolastico, ossia un po' più tardi). Occorre invece tener conto della ricca polisemia di una parola che veicola un significato spirituale, uno morale, uno pedagogico e uno tecnico (applicato, per estensione, all'addestramento o alla navigazione). Se si vuol comprendere come lo «Stato» inizi a enuclearsi, a poco a poco, dall'attività di governo, non basta far riferimento al crescente processo d'istituzionalizzazione, legato alla centralizzazione e allo sviluppo dell'apparato amministrativo e militare, e alla omogeneizzazione delle fonti giuridiche. Bisogna anche chiarire attraverso quale percorso l'idea stessa di «governo politico» si sia liberata dal concetto, non politico, di *regimen*. In altri termini, analizzare lo Stato a partire dal governo implica che si studi il *regimen* nelle sue diverse forme d'esercizio. Significa, insomma, pensare l'«uno» a partire dal «molteplice», ma considerando tutto il carattere dispersivo di quest'ultimo.

Tra gl'innumerevoli testi in cui circola il concetto, invero piuttosto fluido, di *regimen*, vi è una pagina, oggi dimenticata, di un autore fiorentino del XIII secolo, che può aiutarci a valutare la complessità del problema. Nel primo capitolo del suo *Liber de regimine civitatum*<sup>12</sup>, Giovanni da Viterbo, uno dei pochi autori

<sup>11</sup> Cfr. *infra*, II parte, sez. II, cap. V, § 2.3 nota 86.

<sup>12</sup> Composto intorno al 1238. Cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, 70, sui rapporti dell'autore con il diritto romano e la sua concezione del principe come «ufficiale» della *communitas*. KANTOROWICZ, *The King's*

che nel Medio Evo pongono la questione in modo così esplicito, si domanda: «Che cos'è il *regimen*?». Risponde con otto diverse definizioni, giustapposte l'una all'altra piuttosto che logicamente connesse tra loro. Questo apparente disordine, che può apparire come la manifestazione di un pensiero confuso, traduce invece la polivalenza stessa del concetto, senz'alcuno scrupolo d'introdurre una gerarchia concettuale. Nessun significato prevale sull'altro, ma ciò non gli impedisce di procedere in una sorta di costruzione piramidale il cui vertice sarà il potere statale. Non siamo ancora, però, allo «Stato» che struttura l'organizzazione interna del governo<sup>13</sup>.

Vediamo, dunque, in sintesi, queste otto proposizioni: 1) *regimen* significa innanzitutto capacità di dirigere (*gubernatio*) la città, così come il timoniere guida la nave. Consiste nell'utilizzare i mezzi adeguati per guidare la città, nello stesso modo in cui il comandante di un veliero si serve del timone e dell'albero per mantenere la sua rotta. Indica inoltre: 2) l'azione del dominare (*sustentatio*) gli uomini, così come il cavaliere tiene a freno il cavallo attraverso le briglie per impedire che la sua stessa velocità lo trascini in un precipizio; 3) la giusta misura o temperanza (*temperies*) che devono imporsi coloro che sono facili agli eccessi d'ira (questa regola è rivolta in modo particolare ai giudici); 4) la moderazione (*moderatio*), concetto che va tenuto distinto dal precedente in quanto implica l'atto del condurre, del

*Two Bodies*, 122, precisa che Giovanni da Viterbo esercitava la funzione di giudice imperiale. È dunque un uomo di legge, e non di Chiesa, legato alle tradizioni romane, che si esprime in questo libro, il che spiega alcuni dei suoi aspetti moderni, «premachievelliani». Cfr. *ivi*, cap. 45, «De luxuria evitanda», 241 b: «Se il governatore della città non può vivere castamente, che allora agisca almeno con precauzione. Coloro che amministrano lo Stato, infatti, devono mostrarsi (*se ostendere*) molto onesti per ottenere che li si creda davvero tali». Si tratta quindi di una *ostentatio* ingannevole, rivelatrice della persistenza, certamente locale, al fianco dell'etica religiosa dominante, di uno spirito pagano che si affermerà, all'alba del XVI secolo, nell'opera di Machiavelli. Sulla concezione repubblicana del *regimen*, della *civitas* e delle virtù del «podestà» sviluppata da Giovanni da Viterbo, cfr. SKINNER, *The Foundation of Modern Political Thought*, I, 34 e 40, dove sottolinea l'influenza dell'autore sul *Li livres dou Tresor* di Brunetto Latini (1230-1294); VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 22-5.

<sup>13</sup> Questo si spiega, all'occorrenza, con il repubblicanesimo dell'autore. La definizione, ereditata da Cicerone, del governante come rappresentante della città si oppone all'idea di un potere sovrano che domina il corpo sociale. Cfr. VIROLI, *op. ult. cit.*, 25.

guidare l'uomo per allontanarlo dal male; anche questo termine viene spesso usato per indicare la guida del cavallo di cui si regola l'andatura attraverso il morsetto. Sono chiamate *regimen*, inoltre, un'altra serie di figure: 5) la protezione o l'attenta vigilanza della città (traslazione dal vocabolario nautico o equestre del termine «guidare» al gergo militare che parla di «sorveglianza», in questo caso intesa senz'alcuna connotazione pastorale<sup>14</sup>); 6) l'azione del reggere o del dirigere (*regere*) – è questo il senso del governare secondo l'autore, che riprende su questo punto l'etimologia di Isidoro di Siviglia<sup>15</sup>; 7) il governo; 8) infine, l'amministrazione della città (*administratio*), non come organo ma come dignità (*honor municipalis*)<sup>16</sup>.

Non importa che questa enumerazione sia o no esauriente. Essa illustra bene la difficoltà di tradurre *regimen* con il solo termine di «governo». *Regimen*, infatti, ingloba molteplici forme d'azione, specifiche virtù e qualifiche tipizzate. Evoca l'azione di dirigere e di proteggere la città, ma anche quella di guidare gli uomini dominandoli, correggendoli, reprimendoli e indirizzandoli; è virtù di vigilanza, di ponderazione, di controllo di sé; implica doveri e privilegi di regola attribuiti alla magistratura. A meno che non si voglia ritenere che il «governo» s'identifichi proprio con questo complesso di funzioni eterogenee, ma in qualche modo unite tra loro; funzioni di cui si percepisce l'unitarietà proprio quando, non essendo connesse all'apparato esecutivo dello Stato, sembrano risolversi in una totale differenziazione.

### 3. *Il «regimen animarum» e il passaggio dal «governo dolce» al «potere violento»*

Nel Medioevo il *regimen* acquisì un significato politico solo molto tardi. In un primo momento, questo significato attiene alla sfera della direzione spirituale. Se ne trova un'analisi esauriente

<sup>14</sup> La «custodia» indica, nelle Scritture, l'ufficio principale del pastore: cfr. Jr 31,10; Lc 2,8.

<sup>15</sup> Cfr. *infra*, II parte, sez. I, cap. 3, § 1.

<sup>16</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 71, vi vede un indice di secolarizzazione, in correlazione con il diritto romano, della funzione governamentale che non si riduce più ai doveri personali del principe. Bisogna invece riconoscere in essa un segno del repubblicanesimo di Giovanni da Viterbo.

nella *Regola pastorale* di papa Gregorio Magno – composta intorno al 590 – che fissò per molti secoli le condizioni etiche del «governo». D'importanza capitale nel pensiero medievale<sup>17</sup>, questo testo si basa in gran parte sul secondo *Discorso teologico* di Gregorio di Nazianzo<sup>18</sup> (scritto nel 362), nel quale sono lungamente sviluppate, seguendo la forma tradizionale di derivazione ellenistica che effettuava un confronto con l'arte medica, le regole pratiche dell'arte delle arti.

In verità, mi sembra che l'arte delle arti (*technē technōn*), la scienza delle scienze, sia la guida dell'essere umano (*anthropon agein*), che è il più particolare e complesso tra gli esseri<sup>19</sup>. È cosa facile da cogliere se si stabilisce un parallelo tra la cura delle anime e le cure del corpo<sup>20</sup>.

La cura delle anime è di gran lunga più difficile da praticare di quella dei corpi per la natura del suo oggetto e per le energie che richiede. Essa ha inoltre molto più valore per il fine a cui mira.

In primo luogo, l'anima – a differenza del corpo – non è costituita da materia deperibile, destinata comunque a decomporsi, ma è una sostanza di origine divina, imprigionata in un elemento inferiore e perennemente in contrasto con esso in quanto aspira a ritrovare la nobiltà celeste. Ora, proprio questo contrasto dà luogo al libero arbitrio (*autexousion*)<sup>21</sup> umano. A differenza della cura del corpo, che ha per oggetto l'organismo, l'arte di guidare le anime non ha per oggetto le anime stesse. Essa si esercita sulla volontà dell'uomo in quanto quest'ultima può determinarne la salvezza anche se, per le sue implicazioni materiali, può nel contempo impedirle.

<sup>17</sup> Cfr. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, 35: «Fu Gregorio Magno e non sant'Agostino a creare la forma di pensiero della letteratura politica medievale». Sulla sua concezione di governo, cfr. *infra*, II parte, sez. I, cap. 3, § 3.

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, II parte, sez. I, cap. 3, §§ 2 e 3.

<sup>19</sup> Cfr. GREGORIO MAGNO, *Règle pastorale*, I, 1: «L'arte di condurre le anime [*regimen animarum*] è l'arte delle arti». Sulle implicazioni pedagogiche di questa formula in rapporto alle arti liberali – fondamento del sistema classico dell'insegnamento nella tarda antichità – ridotte a una mera propedeutica allo studio della Bibbia, cfr. RICHÉ, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, 23-4.

<sup>20</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours*, 110-1.

<sup>21</sup> Su questa nozione, cfr. *infra*, II parte, sez. I, cap. 3, § 2.

Da questo snodo concettuale derivano diverse distinzioni circa i metodi utilizzati. Il medico prescrive le sue cure valutando un certo numero di criteri generali (luogo, circostanze, età, momento, ecc.) e vigila affinché la volontà del malato non contrasti con la cura data. Talvolta, quando procede a causticazioni oppure quando opera chirurgicamente, egli deve usare dei rimedi più duri. Ci troviamo qui di fronte a tre elementi diversi e coesistenti: 1) un'individualizzazione piuttosto blanda: il medico cura una malattia e tiene conto del malato solo nella misura in cui questi, per negligenza o reticenza, potrebbe ostacolare l'efficacia della cura da lui prescritta; 2) una relativa arrendevolezza: sperando di guarire, il paziente accetta il più delle volte le cure prescritte; 3) una violenza rara, infine, in quanto è esercitata solo qualora la necessità lo esiga.

Del tutto diverso è invece il governo delle anime. In questo caso la 'materia' sulla quale s'interviene non rimane passiva, ma reagisce, si nasconde, usa raffinati stratagemmi e si ribella alle cure che le vengono prescritte<sup>22</sup>. L'anima, insomma, è un malato che, nascondendo a sé stesso la sua malattia, non desidera guarire. Contro questa riottosità non è possibile rispondere con la costrizione perché, come ripete con insistenza Gregorio di Nazianzo, «colui che subisce violenza, una volta liberatosi da questa, ritorna subito al suo stato precedente»<sup>23</sup>. Il direttore spirituale non può che ricorrere perciò alla persuasione. Quest'ultima presuppone, tuttavia, profondità e discernimento. «Profondità», perché mentre «[la medicina del corpo] analizza poco i fondamenti remoti, in quanto la maggior parte della sua attività verte sulle apparenze, noi concentriamo invece tutte le nostre attenzioni e il nostro zelo sullo studio di quella parte dell'uomo che è nascosta nel fondo della sua anima (*peri ton krupton tēs kardias anthropon*) e ci battiamo contro un nemico che conduce contro di noi una battaglia e una guerra di natura spirituale»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours*, 115: «In noi, l'intelligenza e l'egoismo, così come la nostra incapacità e il nostro rifiuto di lasciarci vincere facilmente, rappresentano il più grande ostacolo alla virtù. Una sorta di mobilitazione si scatena contro coloro che vengono in nostro aiuto».

<sup>23</sup> *Ivi*, 111. Sant'Agostino sarà il primo, nella disputa antidonatista (all'inizio del V secolo), a preconizzare la forza – *disciplina* – come mezzo di guarigione spirituale. Cfr. BROWN, *La vie de saint Augustin*, 279.

<sup>24</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours*, 119.

«Discernimento», perché considerata la grande diversità che vi è tra gli uomini, un rimedio rivelatosi idoneo per uno potrebbe essere deleterio per un altro. Gregorio Magno, riferendosi esplicitamente al secondo *Discorso* di Gregorio di Nazianzo, dedica tutta la terza parte della sua *Regula* a questa sorta di «psicologia» della cui padronanza il direttore spirituale deve dar prova<sup>25</sup>.

Lo scopo, infine, della cura delle anime è incomparabilmente più nobile di quello della medicina, poiché non si tratta semplicemente di mantenere o di salvare uno stato naturale precario, ma di operare una trasformazione completa grazie alla quale l'anima si estranea da tutto ciò che essa non è e, ritrovando le sue sembianze divine, accede alla beatitudine.

Nella definizione dei *Discorsi* di Gregorio di Nazianzo e – con qualche accento agostiniano – della *Regula Pastoralis*, il *regimen* ecclesiastico indica dunque un governo non violento degli uomini che attraverso il controllo della loro vita affettiva e morale<sup>26</sup>, della conoscenza dei segreti della loro anima e di una fine pedagogia *ad personam*, si sforza di condurli verso la perfezione. Come si è potuto passare in pochi secoli da questo governo mite, paziente e indulgente, alla nozione di un *regimen* politico che si avvale della forza per assicurare alla società cristiana il giusto ordine? È questo uno dei maggiori problemi posti dal concetto di «Stato» durante il basso Medioevo. In questo libro mi propongo di mostrare in che modo la Chiesa, non potendo evitare il ricorso alla costrizione, l'abbia poco alla volta piegata alle regole etiche del governo. Non potendo armare il sacerdozio, ha effettuato una quasi-sacerdotalizzazione della spada. Segno di questa volontà costante è l'accento posto sulla funzione

<sup>25</sup> Questi precetti non sono nuovi. S'inseriscono nella tradizione dell'arte retorica fin da Aristotele. Sulla conoscenza dei tipi di anima come condizione della vera psicagogia (la dialettica), si veda già PLATONE, *Fedro*, 271 c-d; e, per l'analisi dei differenti tipi di passioni e di caratteri, ARISTOTELE, *Retorica*, I e II. Si può osservare, tuttavia, un'individualizzazione più sottile nella predicazione cristiana, poiché l'oggetto della cura pastorale è l'anima di ciascun essere umano. Cfr. in particolare GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours*, 127-8, che mostra come la cura della salute dell'anima [*soteria psuchès*] rende necessaria un'analisi sempre più precisa delle differenze tra i desideri e gli appetiti [*tais epithumiais kai tais ormais*] secondo i tipi di uomo.

<sup>26</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours*, 115: «[Occorre] esaminare e curare i costumi, i sentimenti, la vita, le ossessioni e tutto ciò che appartiene allo stesso campo».

del sovrano, tenuto a comportarsi sull'esempio del prete, ossia di chi deve «educare gli altri alla virtù»<sup>27</sup>.

Nel corso del Duecento, l'apparente dispersione che trapela da un testo come quello di Giovanni da Viterbo, lascia il posto a una terminologia più omogenea. È senza dubbio un primo effetto del progresso dell'istituzione monarchica, che diventa il centro di un nuovo orizzonte concettuale, ma anche dell'opera dei dottori scolastici autori di un poderoso sforzo per adattare la *Politica* di Aristotele, riscoperta verso il 1260, alle strutture della società cristiana. Così Egidio Colonna (detto anche Egidio Romano) nel suo monumentale trattato sul governo dei principi (*De regimine principum*, 1277-1279<sup>28</sup>) fa del *regimen* la definizione stessa dell'ufficio di re: «regnare» significa «governare». Non c'è più alcuna differenza tra l'*ars regendi* e l'*ars regnandi*<sup>29</sup>, in quanto l'essenza della regalità risiede nella sua funzione direttiva. Sarebbe inesatto, tuttavia, presentare il *regimen* come il semplice esercizio del potere costituito, giacché, al contrario, proprio il *regnum* – nel triplice significato di «regime monarchico», «dignità regale» e «regno» – è la realizzazione del buon *regimen*, ossia del potere indirizzato verso il bene comune. Nel Duecento il *regnum* dipende ancora dalle esigenze del *regimen*, e non l'inverso<sup>30</sup>. Il governo è in questa fase ben lungi dall'essere assorbito nella forma astratta della sovranità, in quanto il fine è posto come criterio-base della funzione. In queste condizioni è chiaro che non si può fissare il concetto di governo nel significato (moderno) di «potere sovrano», un senso che il termine acquisirà solo quando, abbandonando appunto l'idea di *regimen*, il governo risulterà indipendente dai fini perseguiti dallo Stato (libertà, benessere, potenza) e si giustificherà solo con la necessità di conservazione dello Stato medesimo<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ivi*, 108.

<sup>28</sup> Cfr. *infra*, II parte, sez. II, cap. 6, § 3.

<sup>29</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, I, 3, 4, f. 98r.

<sup>30</sup> Il *regnum*, come si vedrà più avanti, non ha ancora assunto in questa fase il senso di un forte legame territoriale.

<sup>31</sup> In effetti, non si può concepire un *regimen* che non tenda verso il bene comune, perché esso consisterebbe in questo caso nel puro e brutale dominio. La sovranità, invece, è indipendente dallo scopo perseguito dallo Stato e si giustifica esclusivamente per l'esigenza di conservare quest'ultimo. Perché si realizzi il concetto di «potere sovrano», anche se per la maggior parte dei teorici esso si trova legato piuttosto alle condizioni di legittimità, bisogna passare da

In definitiva, siamo di fronte a una politicizzazione del *regimen* sulla falsariga di una teleologia morale<sup>32</sup>. Un filo rosso, in effetti, unisce il governo di sé, la conduzione domestica e la guida dello Stato. Il principe amministra il regno nello stesso modo in cui governa i propri desideri, sua moglie, i suoi figli, i suoi domestici: per ciascuno di questi piani, è necessario dar ordine a una moltitudine informe indirizzandola verso uno scopo virtuoso che le corrisponda. La difficoltà ovviamente aumenta in funzione del numero di entità da governare. Re è chi, nella sua attività di direzione, non si occupa solo di se stesso e della sua famiglia, ma di una sempre più estesa moltitudine di sudditi<sup>33</sup>. Per effetto

una concezione finalistica a una concezione meramente funzionale del governo; occorre cioè rompere con l'idea del *regimen*.

<sup>32</sup> Questo fenomeno non è proprio della tradizione teologico-filosofica occidentale. Lo si riscontra anche nel pensiero islamico. Il *Regime del solitario* (*Tadbîr al-mutawahhid*) di Ibn Bâjja [intellettuale arabo spagnolo (Saragozza, 1095-Fes, 1138), noto in Occidente con lo pseudonimo di Avempace (N.d.C.)] ce ne offre un significativo esempio. L'opera inizia con l'esame della parola *tadbîr*, che ha più significati: condotta, direzione, gestione di un affare, amministrazione e regime di un malato. Ibn Bâjja definisce il termine come la «concatenazione di diverse azioni in vista di un determinato fine», sottolineando che, molto spesso, si utilizza questa parola per definire un regime «in potenza». Così occorre che la riflessione intellettuale si concentri su queste cose in potenza, in quanto la coordinazione è la loro propria funzione. Si può, peraltro, esaminarlo su diversi piani: dal più basso, quello di una professione, al più elevato, quello della «casa» (economia) e della città. Si dice che Dio «regge» il mondo soltanto per analogia con l'idea generale e più alta del regime. Il volgo utilizza questi diversi significati in modo equivoco, ma il filosofo non vi vede che delle omonimie. La città perfetta sarebbe costituita dal ristretto numero di coloro che professano le dottrine veritiere e praticano le azioni corrette, se riescono a vivere insieme. Finché la società non avrà adottato i loro costumi, essi restano estranei nel loro ambiente d'origine. Lo scopo del libro è di spiegare il regime da seguire per il solitario per raggiungere e conservare la perfezione spirituale. L'influenza della parola *tadbîr* sull'uso della parola *regimen* è ancora da studiare, poiché l'opera di Ibn Bâjja non è stata conosciuta direttamente dalla scolastica latina (fu riassunta in ebraico solo nel XIV secolo da Moïse de Narbonne), ma solo attraverso citazioni, prestiti e da commentari di altri autori – in particolare Ibn Rusd (meglio conosciuto come Averroè). Devo tutte queste precisazioni alla generosa erudizione di Dominique Urvoy. Su Ibn Bâjja, cfr. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, 317-25 (dove vi è una puntuale analisi del *Regime del solitario*, *ivi*, 321-25).

<sup>33</sup> Cfr. in EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, III, 1, 5, f. 244r, la definizione del *regnum* come una «confederazione di molte città»; cfr. anche *ivi*, III, 1, 1, f. 238r, la *communitas regni* come la forma più alta di comunità politica.



di questa relazione transitiva tra il governo di sé, della propria casa e del proprio regno, l'azione pubblica si trova ridotta molto spesso alle regole etiche del comportamento privato. Il *regimen* politico, tuttavia, non si esercita sugli individui – non implica cioè la relazione del principe con sé stesso o con i suoi familiari –, ma su tutto quell'insieme di elementi che costituiscono la *Res publica*, ossia la città o il regno. La *Res publica* è un corpo vivente, un organismo con specifici bisogni; non è affatto una grande famiglia (del resto proprio l'impossibilità delle famiglie di essere autosufficienti è ciò ha reso necessaria l'organizzazione dello Stato<sup>34</sup>).

Per risolvere quest'asimmetria tra il *regimen* privato e il *regimen* politico, Tommaso d'Aquino formulerà una questione che determinerà la rottura del *continuum* etico-politico tradizionale: le virtù del principe, in quanto egli governa la *Res publica*, sono identiche a quelle dei privati? Il governo dello Stato richiede qualità particolari? Quest'interrogativo viene posto – come si vede – ancora in termini morali, ma intanto prepara il terreno, che sarà dissodato poi da Machiavelli, a una «virtù» speciale, distinta dalle comuni regole morali.

#### 4. Il «governo» e l'esercizio della «sovranità»

##### 4.1. Jean Bodin

Nel corso del Cinquecento viene approfondendosi la differenza tra «Stato» e «governo». Negli scrittori italiani «stato» è un termine usato spesso come sinonimo di «governo», nel senso che gli aveva dato Machiavelli di esercizio di potere politico, «signoria». Ma a partire dal 1544 Gaspare Contarini scrive: «Una repubblica può essere popolare e reggersi aristocraticamente, perché è differenza fra lo Stato<sup>35</sup> di una Repubblica e il Governo di essa»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Ivi*, III, 1, 6, f. 244v.

<sup>35</sup> Sul significato del concetto di *Stato* in Machiavelli, cfr. *infra*, III parte, sez. I, cap. 7, § 1.

<sup>36</sup> GASPARE CONTARINI, *Republica et Magistrati di Venezia* [1544]: cit. in CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento*, in *Id.*, *Scritti sul Rinascimento*, 644.

Bodin riprenderà, qualche anno più tardi, questa distinzione:

Regime e governo sono due cose nettamente differenti: è questo un segreto di Stato che ancora non è stato mai trattato da nessuno. Il regime può essere monarchico, se il principe permette a tutti di partecipare alle assemblee degli stati, alle magistrature, agli uffici, alle ricompense, senza riguardo alla nobiltà, alle ricchezze o al merito<sup>37</sup>.

Il termine «governo» non indica qui, come ai nostri giorni, l'organo dell'esecutivo, ma una certa modalità con cui il potere sovrano distribuisce onori e cariche secondo criteri stabiliti dagli usi. Il principe non esercita il suo potere su una moltitudine d'individui preoccupati unicamente del loro interesse, ma governa un corpo vivente che è dotato di lunga memoria. Questa oscillazione tra la volontà sovrana e i costumi della nazione è propriamente ciò che definisce il concetto di «governo».

Com'è evidente, vi sono molte differenze tra questo concetto di «governo» e quello machiavelliano. Innanzitutto il governo medievale si manifesta sotto la forma del dono, e non della dissuasione, dell'assoggettamento o della repressione («[Il regime] può essere invece sempre monarchico ma a governo aristocratico se il principe non *conferisce* potere o benefici che ai nobili, o ai più meritevoli o ai più ricchi»<sup>38</sup>). Esso riguarda inoltre l'attribuzione di uffici e onori e non l'uso delle armi o la gestione delle ricchezze; s'inserisce in una tipologia costituzionale (monarchica, aristocratica, popolare) e non deriva da un calcolo di sicurezza; infine, è regolato dagli usi e non varia secondo la «necessità»<sup>39</sup>.

Così, se per un verso il concetto di «governo» si distingue da quello di «Stato», ossia dalla forma della sovranità, per un altro esso non possiede il carattere di una pratica specifica. Non indica tanto il modo in cui si esercita il potere quanto i costumi – le «regole di polizia»<sup>40</sup> che non sono state mai messe in discus-

<sup>37</sup> BODIN, *Les Six Livres de la République* [1576], lib. II, cap. 2, trad. it. *I sei libri dello Stato*, vol. I (libri 1-2), t. I, 570.

<sup>38</sup> *Ibid.* (corsivo mio).

<sup>39</sup> In italiano nel testo (*N.d.C.*).

<sup>40</sup> Nel Cinquecento questa parola è usata di frequente per indicare a volte la forma di governo di uno Stato (Amyot: «Ci sono tre tipi di polizia, cioè di governo delle città», cioè monarchia, oligarchia, democrazia), altre volte l'insieme di leggi che lo reggono, altre ancora un certo costume o un certo modo di vivere. Cfr. HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du XVI<sup>e</sup> siècle*, Didier, Paris 1965, t. 6, 61. Bodin trae il concetto da CLAUDE DE SEYSSEL, *La Mo-*

sione da nessuno» – ai quali esso deve conformarsi. Si tratta, insomma del suo limite fattuale, e non della sua forza attuale.

Bodin riconosce comunque una certa autonomia della pratica di governo in rapporto alla funzione sovrana. A seconda del modo con cui il principe usa il suo potere, la monarchia sarà definita «reale» o «legittima» (tale è «quella in cui i sudditi obbediscono alle leggi del re e il re alle leggi di natura, restando ai sudditi la libertà naturale e la proprietà dei loro beni»<sup>41</sup>), «signorile» o «dispotica» (che è «quella in cui il principe si è fatto signore dei beni e delle persone stesse dei sudditi per diritto d'armi e di guerra giusta, e governa i sudditi come un capo di famiglia i suoi schiavi»<sup>42</sup>), infine «tirannica» (se il principe si è appropriato della signoria con mezzi ingiusti, ossia quando «il monarca calpesta le leggi di natura, abusa dei liberi come di schiavi, dispone dei beni dei sudditi come di beni propri»<sup>43</sup>). Allo stesso modo si parlerà di aristocrazia «legittima», «signorile» o «sediziosa», e di democrazia «legittima», «signorile» o «turbolenta»<sup>44</sup>. Non si tratta più qui di una regola di polizia che modifica, in virtù di un'antica convenzione, l'azione del potere sovrano, ma del modo, adeguato o no, in cui il principe si pone in relazione al suo potere. Pratica questa relativamente autonoma, dal momento che nelle sue forme «signorile» e «tirannica» non deriva dal concetto di «sovranità» e finisce con il contraddire il fondamento dell'istituzione stessa del potere sovrano.

Si avverte la difficoltà con la quale Bodin si sforza di superare la distinzione troppo rigida, formulata da Aristotele, tra forme sane (monarchia, aristocrazia, timocrazia) e forme degenerare (tirannide, oligarchia, democrazia) di costituzione. Di conseguenza, egli distingue con cura i due termini – che sono confusi nella nozione aristotelica di *politeia* – di «Stato» e di «governo». Quest'ultimo non indica più la forma dello Stato, ma una certa modifica, 'costituzionale' o consuetudinaria, della sovranità. In questo senso esso non è altro che una variabile del

*narchie de France* (1519); cfr. RUBINSTEIN, *The History of the Word politicus in Early-Modern Europe*, 52 [Sul rapporto tra Stato e polizia, cfr. ora P. NAPOLI, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, Éditions La Découverte, 2003 (N.d.C.)].

<sup>41</sup> BODIN, *I sei libri dello Stato*, lib. II, cap. 2, 570.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

potere sovrano. Per altro verso, Bodin analizza diverse forme di esercizio del potere, introducendo, tra l'altro, la qualifica di «pratica signorile». Che cosa la definisce? Prima di tutto la sua entità originaria: «Il diritto delle armi e della giusta guerra». Quindi il modo di assoggettamento: il signore «governa i suoi sudditi come il padre di famiglia i suoi schiavi». In altre parole, si può dire che egli comanda secondo un modello estraneo al rapporto di sovranità, quello del padrone di casa che tratta gl'individui come beni di sua proprietà<sup>45</sup>. Non vi è neppure, in questo secondo significato, una pratica specifica di governo attinente al modello giuridico della sovranità, quanto piuttosto un distacco da questa. Siamo di fronte a una concezione patrimoniale del potere fondata sulla guerra.

#### 4.2. *Thomas Hobbes*

Con Hobbes l'evoluzione concettuale avviata nel corso del Cinquecento giunge a maturazione. È lui il primo a individuare con chiarezza un'articolata connessione tra potere sovrano e governo. Si profilano allora due linee problematiche: quella, ascendente, della costituzione del potere sovrano e quella, discendente, dell'esercizio del potere inteso come *office*, *duty*, o *business of the sovereign*.

È curioso che in Hobbes questa precisazione concettuale si accompagni a una sorta di difficoltà lessicale, come se egli cercasse, senza riuscirci del tutto, di sottrarsi a radicate convenzioni linguistiche. Nel suo primo trattato di filosofia politica, il *De corpore politico*<sup>46</sup>, egli utilizza ancora la terminologia tradizionale:

Avendo finora mostrato come il corpo politico si forma e come può essere distrutto, resta da chiarire in che modo può essere conservato. Non è il caso qui di discutere in particolare dell'arte di governare, ma soltanto di tracciare qualche linea generale di cui questa bell'arte deve servirsi. In questa linea va rintracciato il dovere di colui o di coloro che sono sovrani<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Per l'analisi del concetto di *dominium despoticum* in Egidio Romano, cfr. *infra*, II parte, sez. II, cap. 6, § 3.

<sup>46</sup> Quest'opera comprende gli ultimi cinque capitoli della prima parte e tutta la seconda parte degli *Elements of Law* che Hobbes scrisse nel 1639-1640. Il testo, che circolò manoscritto, fu pubblicato senza il consenso dell'autore nel 1650.

<sup>47</sup> HOBBS, *De corpore politico*, cap. 9, § 1, 162-3.

L'arte di governo non consiste dunque nella creazione dello Stato. Quest'ultima obbedisce a una duplice logica: quella passionale (la paura della morte, che spinge gli uomini a porre fine, con un patto, allo stato naturale in cui regna la guerra di tutti contro tutti); e quella giuridica (il passaggio dei diritti da ciascun individuo contraente alla persona del sovrano). L'arte di governo consiste, invece, nella conservazione dello Stato.

Hobbes presuppone dunque l'esistenza di un sovrano, cioè di un monarca al quale sono attribuiti tutti i diritti e che è nella completa pienezza dei suoi poteri. A differenza dell'istituzione della potenza sovrana, il governo implica un'attività nettamente delimitata. Mentre per Machiavelli prendere il potere e conservarlo richiedono gli stessi mezzi, cosicché il suo esercizio corrisponde di fatto a una conquista permanente, per Hobbes conservare lo Stato (che non si riduce allo *Stato* del principe machiavelliano, ma s'identifica con il *Commonwealth*) fa parte dei doveri del sovrano nei confronti dei sudditi i cui diritti derivano sempre dal diritto del sovrano. Quest'ultimo detiene il monopolio della forza e incarna l'autorità assoluta che permette agli individui membri del corpo politico di vivere in pace. Lungi dal ritenere che il governo sia l'insieme di atti attraverso i quali il potere si rafforza illimitatamente, Hobbes pensa che questo potere sia già così forte che non se ne possa concepire uno superiore. Nel suo sistema di pensiero la massima potenza non costituisce lo scopo del governo, ma la sua condizione di partenza<sup>48</sup>.

Quali sono allora i fini dell'arte di governare? Hobbes li riassume con un brocardo romano che cita a più riprese nella sua opera: *Salus populi suprema lex esto* («la salvezza del popolo sia la legge suprema»). Questa «salvezza» è da lui intesa non soltanto come la difesa della vita, ma più ampiamente come «utilità» e «interesse». Sul piano temporale, il concetto di «utilità» (o di «profitto») consiste in quattro elementi: 1. la moltitudine (è dovere del sovrano far moltiplicare il popolo emanando buone leggi e non tollerando né «vergognosi accoppiamenti che sono

<sup>48</sup> Bisogna osservare tuttavia la circolarità del rapporto tra la sovranità e governo: «Come queste azioni attengono ai doveri del sovrano, così esse sono anche volte al suo profitto e al suo interesse. Perché il fine dell'arte [di governo] è il profitto, e *chi governa a profitto dei sudditi, governa a profitto del sovrano*» (*ivi*, 163; corsivo mio). Il concetto d'interesse, o profitto, costituisce il perno di questo argomento.

contro natura», né «la comunanza delle donne fra loro»<sup>49</sup>, né la poliandria e cose del genere); 2. le comodità della vita (libertà, prosperità); 3. la tranquillità domestica; 4. la protezione assicurata contro i nemici esterni.

Oltre ad adempiere a un ruolo militare, si nota chiaramente come l'attività di governo sia essenzialmente legata alle funzioni di *polizia*, nel senso della tutela dell'ordine pubblico e della disciplina dei costumi. Soprattutto però – e qui siamo di fronte a una dimensione nuova dell'attività dello Stato, che si trova accennata nei primi teorici mercantilisti<sup>50</sup> – il governo è politica economica<sup>51</sup>. Bisogna prestare attenzione alle trasformazioni semantiche. Apparentemente Hobbes resta molto vicino a Bodin che identificava il «governo» con la disciplina della «polizia». In realtà, questi termini assunsero, nel corso del Seicento, un significato del tutto diverso. Da una «polizia» basata sulle consuetudini, che era nel contempo *forma* di governo in quanto influiva, secondo inveterate abitudini, sul potere sovrano, si passò a una polizia basata sui regolamenti, cioè su un'*attività* di governo che manifestava il potere nella trasparenza della legge. Questo tipo di polizia doveva avere senza dubbio effetti a un tempo dissuasivi e repressivi, poiché aveva lo scopo di garantire la pace sociale. Tuttavia essa non si limitava a vietare, ma, attraverso la manutenzione delle strade e il controllo della circolazione delle persone e delle merci, gestiva l'approvvigionamento, realizzava un'ottimizzazione di tutte le forze disponibili, riduceva le spese superflue e via dicendo.

Fu un momento decisivo nella storia dell'arte di governare: facendo del benessere e dell'esistenza tranquilla e piacevole il fine della vita civile, Hobbes – e con lui tutta la dottrina d'ispirazione utilitaristica – proiettò la vecchia questione dell'*ars regendi* in una dimensione scientifica. Questa dimensione era l'economia, intesa come spazio regolamentato nel quale si realizzava l'armo-

<sup>49</sup> *Ivi*, § 3, 164.

<sup>50</sup> Cfr. DEYON, *Le Mercantilisme*; SENELLART, *Machiavélisme et Raison d'État*, 71 ss.

<sup>51</sup> Un esempio dell'evoluzione della parola si trova in LE ROY (*Traduction d'Aristote*, III, 2, commento): «Questa parola di 'polizia' è derivata in francese dal comune uso che si fa per indicare la tassazione dei viveri e i regolamenti dei mestieri che fanno i giudici o i sindaci delle città, confondendo la polizia e l'economia pubblica» (cit. da HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du XVI<sup>e</sup> siècle*, cit. *supra* in nota 40, 62).

nia degli interessi personali<sup>52</sup>, sia che questi fossero lasciati liberi di fluttuare come se fossero guidati da una «mano invisibile» (Adam Smith), sia che fossero disciplinati da disposizioni legislative (Helvétius). Ma questo sarà un affare del Settecento.

Dal canto suo, Hobbes non esce dal quadro del 'politico' e analizza le pratiche di governo sempre in termini di «sovranità». Mentre l'attività di governo si esercita su oggetti multipli – popolazione, costumi, merci, trasporto, lavoro, giustizia, guerra – ed esige perciò nella sua applicazione pratica delle competenze specifiche, la sua 'arte' invece ha una formula semplice: l'obbedienza dei sudditi. L'arte di governare risiede interamente nella capacità di farsi obbedire. Questa tesi, su cui Hobbes ritorna costantemente, viene illustrata in modo molto chiaro nel *Léviathan* (1651), quando il filosofo sostiene che la prosperità di una nazione non dipende dalla forma del suo governo (inteso qui nel senso di 'regime', di *politeia*):

Il benessere di un popolo, governato da un'assemblea ad intonazione aristocratica o democratica, non scaturisce dall'aristocrazia o dalla democrazia, ma dall'obbedienza e dall'unione dei sudditi, e, sotto il governo monarchico, il popolo gode di buone condizioni di vita, non perché un singolo individuo abbia il diritto di governarlo, ma perché esso è obbediente al suo sovrano. Togliete da qualunque compagine statale l'obbedienza, e quindi necessariamente la concordia popolare, e non soltanto non vi sarà il benessere, ma in poco tempo lo Stato andrà incontro alla dissoluzione<sup>53</sup>.

Di qua, l'inutilità dei cambiamenti della costituzione. Questi cambiamenti finiscono con il distruggere lo Stato, proprio allo stesso modo delle sciocche figlie di Peleo che, su consiglio di Medea, fecero a pezzi il padre e misero il tutto a bollire «insieme a strane erbe», per restituirgli la giovinezza<sup>54</sup>. Ora la prosperità, condizione della vita agevole, è lo scopo principale, con

<sup>52</sup> L'Italiano Giovanni Botero aveva già tracciato la via in questo senso, come ho cercato di mostrare nel mio *Machiavélisme et Raison d'État*; cfr. anche il mio saggio *La raison d'État antimachiavélienne*, 37-41.

<sup>53</sup> HOBBS, *Il Leviatano*, cap. XXX, 361 (ediz. it. 380).

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 381. Sembra proprio che questa macabra metafora (tratta dal racconto di OVIDIO, *Metamorfosi*, VII, 3-4) fosse molto diffusa. La Mothe Le Vayer, ad esempio, nella sua *Politique du prince*, cap. 3, IX, in *Œuvres*, 899, la usa nello stesso senso anti-riformista.

la sicurezza, che persegue l'arte di governo. È da sottolineare che la riduzione di quest'ultimo alla pura forma del comando serve, nello stesso tempo, a mettere da parte la questione di qual sia il miglior regime, tema invece centrale nel pensiero politico classico. L'arte del buon governo e la miglior forma di governo costituiscono due distinte tradizioni di governo che si fondono nel concetto di una sovranità che pretende, per sua investitura contrattuale, un'obbedienza assoluta.

Nei capitoli del *De cive* (1642) e del *Léviathan* che dedica ai doveri del sovrano, Hobbes non utilizza più l'espressione «*arte di governare*», quando richiama la massima *Salus populi suprema lex esto*<sup>55</sup>. «Bisogna distinguere – scrive nel *De cive*<sup>56</sup> – tra il diritto e l'esercizio della sovranità». E, precisando di nuovo che non intende entrare nei dettagli («non rappresenta il mio intento quello di scendere nei particolari che s'incontrano nei governi di diversi principi, dove i diritti potrebbero essere diversi»), aggiunge: «Bisogna lasciare ciò alle politiche pratiche che insegnano la condotta particolare di qualunque tipo di repubblica». La frase è istruttiva. Essa mostra innanzitutto che la riduzione delle tecniche di governo alla sola volontà imperativa non dipende, per Hobbes, dalla negazione di un'arte specifica di governare (un'arte che trae le sue regole dalla diversità dei campi a cui si applica), ma si trova giustificata dal livello in cui si trova collocata: quello della *teoria* politica che formula le leggi generali, e non quello della politica pratica. Inoltre, i precetti del governo variano a seconda dei tipi di repubblica: ciascuno di questi tipi richiede una «condotta particolare». Idea, questa, sviluppata di frequente, nel XVII secolo, da alcuni teorici dello stato, da Clapmar a Chemnitz<sup>57</sup>. «La politica si fonda su principi che sono comuni a tutti gli Stati – scrive ad esempio Amelot de la Houssaye – e la ragione di Stato su principi particolari, di modo che ogni Stato ha

<sup>55</sup> Cfr. *De cive*, cap. 13, e *Leviatano*, cap. 30. La salvezza, nel 1642, è sempre definita, nella prospettiva edonista di Hobbes, come la conservazione di «una vita quanto più si possa felice» (*De cive*, cap. 13, § 4, 230). Ma essa comprende fini un po' differenti dall'elenco iniziale. Sui «quattro generi di comodità dei sudditi» che riguardano la vita presente (sicurezza esterna, pace interna, arricchimento, libertà), si veda ivi, § 6, 231.

<sup>56</sup> HOBBS, *De cive*, cap. 13, § 1, 228-9.

<sup>57</sup> Cfr. *infra*, III parte, sez. II, cap. 8, § 3. Cfr. anche il mio saggio *Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVII<sup>e</sup> siècle?*, 275-93.



la sua ragion di Stato»<sup>58</sup>. Ciò significa che lo Stato si mantiene con mezzi, ordinari o eccezionali, appropriati alla natura del suo regime. Il cambiamento operato da Hobbes nell'uso della terminologia – che resta peraltro piuttosto stabile – in alcuni capitoli che presentano una grande simmetria, mi sembra assai sintomatico: esprime il passaggio da una problematica tradizionale dell'arte di governare, di cui si potrebbero enunciare le massime comuni, a una nuova problematica della *Ragion di Stato* – espressione che Hobbes, tuttavia, non utilizza mai – determinata dalla forma dei differenti corpi politici. Così, è al livello della politica pratica che si conciliano tecnologia e tipologia di governo, al di fuori dell'ambito che circoscrive, *more geometrico*, la teoria della sovranità. La fisica politica resta per Hobbes una genealogia astratta del diritto; essa non analizza, come sarà più tardi con Montesquieu, la molteplicità concreta delle leggi.

Vediamo così delinearci in Hobbes una duplice tendenza: l'una consiste nel ridurre il governo alla sovranità, attraverso l'imperativo dell'obbedienza; l'altra nel separare accuratamente il loro livello di funzionamento in termini di diritto (potere di fare la legge) e di esercizio (applicazione ad alcune realtà particolari). La prima corrisponde all'uso, frequente alla fine del XVII e agli inizi del XVIII secolo, della nozione di governo come sinonimo di autorità pubblica. Essa inserisce per intero il politico nell'ordinamento giuridico. La seconda, che si collega parzialmente al discorso prudenziale della Ragion di Stato, include la politica pratica nell'ambito dell'«economia»<sup>59</sup> – intendendo quest'ultima nell'ampio senso di amministrare le persone e i beni – e culmina nella distinzione, ancora poco familiare ai suoi lettori, che formulerà Rousseau: «Io [li] prego di distinguere bene [...] *l'economia pubblica* di cui dovrò parlare, e che chiamo *governo*, dall'autorità suprema che chiamo *sovranità*; distinzione che consiste nel fatto che l'una ha il potere legislativo, e obbliga in certi

<sup>58</sup> AMELOT DE LA HOUSSAYE, *Commentaire des dix premiers livres des Annales de Tacite*, prefazione, I addenda.

<sup>59</sup> Questa distinzione è descritta da CARL SCHMITT, *Der Léviathan in der Staatslehre des T. Hobbes* [1938], come punto di equilibrio tra il momento personale della decisione sovrana e il meccanismo di una concezione dello Stato inteso come semplice macchina amministrativa. Con lo sviluppo della razionalizzazione burocratica, l'istanza decisionale si annulla a vantaggio di una tecnica impersonale di governo. Il Leviatano, prigioniero del dispositivo amministrativo e impersonale che egli stesso ha generato, è così condannato a morire.

casi il corpo stesso della nazione, mentre l'altra non ha che il potere esecutivo, e non può obbligare che i singoli»<sup>60</sup>.

All'inizio del XVI secolo il governo si confondeva con lo Stato: *Stato e governo*, per Machiavelli, sono spesso intercambiabili e designano il potere effettivo del principe. Regnare è governare, e viceversa. Alla metà del XVII secolo le due nozioni si sono distaccate l'una dall'altra, inserendosi in un sistema di opposizione binaria: diritto/dovere, teoria/prassi, costituzione/conservazione, ecc. Era così giunto il momento in cui si poteva dire che il re regna e non governa. Situazione ben descritta da Hobbes: «Avviene spesso che i re [...] affidino la gestione degli affari ad altri [...], perché ritengono che così la gestione sia in mani migliori e che, limitandosi alla scelta di alcuni ministri e consiglieri fidati, essi esercitano attraverso questi il potere sovrano. E in questa circostanza, in cui il *diritto* e l'*esercizio* sono cose separate, il governo degli Stati viene a trovarsi in rapporto con quel mondo, dove Dio, il primo motore, lascia agire ordinariamente le cause secondarie e non cambia mai l'ordine degli effetti della natura»<sup>61</sup>.

Il processo di autonomizzazione dell'attività di governo in rapporto alla funzione sovrana mette in primo piano, sulla scena

<sup>60</sup> Secondo ESMEIN, *Éléments de droit constitutionnel*, 22-3, è al seguito della terminologia di Rousseau, «corrispondente a un'idea sottile ma ben poco esatta», che i Francesi si sono abituati «a vedere nel governo il solo potere esecutivo». Prima di Rousseau infatti, spiega DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau*, 385, «i giuristi e gli scrittori politici non facevano alcuna differenza tra il governo e la sovranità», poiché la potestà esecutiva era considerata una parte di quest'ultima alla stregua del potere legislativo, del potere giudiziario o del potere di fare la guerra, e che tutti questi poteri, in una monarchia, erano riuniti nella persona del re. Cfr. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne* (1765), V, in *Œuvres complètes*, ed. Pléiade, t. III, 176. In base alla teoria della volontà generale, solo il potere legislativo, secondo Rousseau, s'identifica con il potere sovrano. È della più grande importanza, per la problematica moderna dell'arte di governare, che la distinzione reale, e non più soltanto formale come è per Hobbes, tra sovranità e governo sia legata all'avvento dell'età democratica. La relativa autonomia della pratica di governo in rapporto al potere sovrano si concepisce, infatti, non sulla base di oscure strategie di palazzo (un lato questo celato al sole dello Stato assoluto), ma all'interno del complesso rapporto che la società, con i suoi meccanismi di rappresentazione e di amministrazione, intrattiene con sé stessa. Paradossoso di un corpo che, agendo su se stesso, «non agisce mai immediatamente da se stesso». Questo gioco apre l'epoca dell'*Öffentlichkeit* (pubblicità) e chiude definitivamente, senza peraltro eliminarne tutti i residui, quella degli *arcana* o misteri dello Stato (su questa nozione, cfr. *infra*, III parte, sez. II, cap. 8).

<sup>61</sup> *De cive*, cap. 13, § 1, 229.

politica, un personaggio nuovo: il ministro incaricato di condurre gli affari di Stato. Ma quel medesimo processo s'inserisce, allo stesso modo, all'interno di una cosmologia meccanicistica, rappresentata da un mondo senza finalità che si autogoverna attraverso il funzionamento delle sole leggi della natura.

### 5. *Tre tappe nell'evoluzione del concetto di «governo»*

In modo un po' schematico, si possono distinguere tre tappe nella formazione del concetto di governo dal Medio Evo al XVII secolo.

1. Fino al XII secolo, secondo la concezione ministeriale del potere secolare – il re come ministro della Chiesa –, il *regimen* precede il *regnum*. Quest'ultimo è assegnato al re direttamente da Dio, attraverso i suoi vicari diretti, affinché, astringendo i corpi, egli metta la sua forza al servizio del governo delle anime. La regalità è quindi un ufficio che deriva da un dovere da assolvere, subordinato alla prospettiva religiosa della salvezza. Dal punto di vista della storia dello Stato si constata che il politico risulta assorbito dallo spirituale. Nell'ottica, invece, della storia del «governo» è più esatto dire che le finalità governamentali, ossia tanto spirituali (salvezza delle anime) quanto temporali (disciplina dei corpi), condizionano l'azione statale. Piuttosto che la negazione del politico, è la finalizzazione della forza a costituire il carattere originale di questo periodo. In un certo senso si può dire che il re governa più di quanto non regni, poiché il suo titolo dipende dalla rettitudine dei suoi atti<sup>62</sup>.

2. A partire dal XIII secolo, sotto il duplice influsso dello sviluppo delle grandi monarchie e del movimento intellettuale che portò alla riscoperta di Aristotele, il *regimen* si confonde con il *regnum*. Volendo, si potrebbe parlare di una relativa autonomia del politico in rapporto allo spirituale. Meglio sarebbe però interpretare questo periodo come un equilibrio precario all'interno di un mondo armonioso e gerarchizzato, un equilibrio che resta sospeso tra la naturalità del *regnum* e la finalità del *regimen*. Basterà che quest'armonia, all'alba del Rinascimento, venga

<sup>62</sup> Secondo la formula di Isidoro da Siviglia, «rex a recte agendo» (cfr. *infra*, II parte, sez. I, cap. 3, § 1).

meno perché il *regimen*, disancorato da un ordine finalistico, si avviluppi per così dire intorno al *regnum*, facendo della forza fine a sé stessa il principio di un aumento indefinito della forza medesima. Questo momento in cui il *regimen* si libera da ogni scopo teleologico e assume come suo scopo finale, in una sorta di ripiegamento circolare su di sé, la condizione stessa del suo esercizio – la potenza –, segna il passaggio dall'arte medievale di governare alla tecnologia moderna del governo: è quanto illustra in modo eclatante *Il Principe* di Machiavelli. Eppure non bisogna lasciarsi ingannare: se Machiavelli rifiuta il finalismo del *regimen* cristiano, egli continua pur sempre a concepire il *governo* come identico allo *Stato*. Per lui, come per gli scolastici, regnare è governare, con l'unica differenza che il criterio dell'efficacia sostituisce quello della giustizia. La rottura machiavelliana è certamente decisiva, ma s'inserisce in un periodo di transizione, aperto dal naturalismo aristotelico, tra l'antica dottrina dei Padri della Chiesa, nella quale era la funzione governamentale a determinare i limiti del potere, e la teoria elaborata nel XVII secolo, in cui quella stessa funzione sarà subordinata all'istituzione del potere sovrano.

3. La terza tappa corrisponde alla strumentalizzazione del governo che ho tratteggiato nel pensiero di Hobbes, ma che costituisce un fenomeno generale tra le grandi monarchie amministrative che si affermano nel corso del Seicento. Il governo non è più la ragion d'essere della potenza pubblica né costituisce più la forma stessa della sua manifestazione. Esso ne diventa una funzione, quanto si voglia essenziale, ma distinta dall'apparato solenne della sovranità. A differenza di Michel Foucault<sup>63</sup>, io non penso che l'autonomizzazione dell'arte di governo nel XVII secolo si sia realizzata in rottura con la teoria giuridica della sovranità. È invece proprio nel quadro fissato da quest'ultima che l'arte di governo ha potuto distaccarsi dai fini etici del *regimen* (in quanto la sovranità definisce uno spazio politico regolato da rapporti di comando e di obbedienza in vista del mantenimento dell'ordine necessario alla sicurezza) e contemporaneamente dalla pura dinamica del rilancio delle forze liberate da Machiavelli.

<sup>63</sup> Cfr. FOUCAULT, *La governamentalité*, 7-15: 10-11. Foucault, è vero, precisa che la nuova arte di governo secondo la ragion di Stato è servita a rinforzare la sovranità; quest'ultima costituisce, dunque, ai suoi occhi, un *quadro* storico e nel contempo un *ostacolo* teorico.

Il governo non è più il vettore del perfezionamento morale degli uomini, né il focolaio di una lotta permanente per la conquista del dominio. La sovranità non ha a che fare con i fini ultimi, ed è essa stessa, oramai, che diventa la posta in gioco delle rivalità di potere. Da ciò deriva un riassetto delle finalità di governo, in funzione non del bene comune o dell'interesse del principe, ma dei bisogni dello Stato, corpo vivente sottomesso alla necessità, per sopravvivere, di sviluppare al massimo le sue risorse materiali ed umane.

#### 6. *Dal governo dell'anima al governo delle cose*

Questo processo si traduce in un certo numero di trasformazioni; vediamole in dettaglio.

– Il governo non si esercita tanto sulle volontà, come lo fa, attraverso la legge, l'autorità sovrana, bensì sugli elementi quantitativi<sup>64</sup>: popolazione attiva o inattiva, ricchezze, beni di mercato, attrezzature civili e militari, ecc. Certo gli uomini, anche a volerli considerare come massa, non sono materia inerte. La loro sensibilità precaria, mobile, versatile costringe a moltiplicare i gesti formali e le finzioni («governare», diceva Richelieu, «è far credere»), piuttosto che ricorrere alla violenza. Ma i loro umori sono parte di un calcolo che li riduce, in qualche modo, a puri fenomeni fisici. Così Bacone, nel suo *Saggio* sui tumulti e le sedizioni<sup>65</sup>, raccomandava ai «pastori degli Stati» di «fare attenzione ai calendari delle tempeste dello Stato, che sono di solito più forti quando le cose sembrano in equilibrio, come le tempeste della natura sono più violente intorno all'equinozio». All'antico governo delle anime e dei corpi si sostituisce dunque il governo delle cose<sup>66</sup>. La questione non è più quella, che ponevano gli au-

<sup>64</sup> Cfr. il testo di FÉNELON, cit. *infra*, cap. 2, § 3.

<sup>65</sup> BACON, *Essais*, XV, 69.

<sup>66</sup> Questo punto è stato messo perfettamente in rilievo da FOUCAULT, *La governamentalité*, 10. L'esempio sul quale Foucault si fonda è tuttavia confutabile. Si può veramente considerare come una novità o come l'indice di una trasformazione decisiva, la presenza della parola *cose* nella definizione del governo di GUILLAUME DE LA PERRIÈRE (*Le Miroir politique*, 1555), che Foucault commenta doviziosamente: «Governo è giusta disposizione delle cose, delle quali ci si prende cura per condurle a un fine convenevole» (f. 23r-v)? Va considerato che de la Perrière aggiunge: «come descrivono i filosofi morali e i teo-

tori cristiani, dell'uso legittimo della forza, né quella, sollevata da Machiavelli, della sua esclusiva appropriazione. Essa risiede ora nell'utilizzazione intensiva dell'insieme delle forze disponibili. È il passaggio dal diritto *della* forza alla fisica *delle* forze.

– In secondo luogo, si determina successivamente uno spostamento dell'attenzione dall'antica concezione del ministero al nuovo problema del ministro. Quando governare era appannaggio esclusivo del principe, la riflessione restava concentrata sulla natura del suo ufficio. Discendeva esso direttamente dal potere spirituale? In quale misura doveva il principe sottomettersi a quel divino e supremo potere? Quali erano le sue obbligazioni? La rigorosa dottrina ministeriale aveva fatto spazio, dopo il XII secolo, a un riconoscimento progressivo dell'autonomia del potere regio nelle sue funzioni secolari. Ma questo potere raggiunse la sua piena indipendenza solo quando acquisì gli attributi della sovranità. A partire dal momento in cui il principe *rappresentava* il corpo politico dello Stato anziché far egli stesso agire l'apparato, la questione della scelta del ministro divenne di primaria importanza.

Machiavelli aveva dedicato alla questione un breve capitolo del *Principe*: l'argomento era in effetti considerato secondario poiché, contrariamente all'idea medievale che erano i buoni consiglieri a fare un buon principe, i ministri, secondo Machiavelli, «[erano] buoni, o no, secondo la prudenza del principe»<sup>67</sup>. Il problema del ministro si riduce quindi a quello del giudizio del principe. Gabriel Naudé gli attribuirà un'importanza molto più accentuata nelle sue *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* (1639) – tutto il quinto e ultimo capitolo dell'opera –, ma resta assai

logi», riferendosi alla tradizione antica e medievale. Egli fa precedere, inoltre, la sua spiegazione dalla seguente frase: «Governo presuppone ordine, tanto più che senza ordine non si può debitamente governare». È difficile non avvertire in questa formula un'eco diretta della celebre definizione agostiniana della pace (*La Città di Dio*, XIX, 13): «La pace di ogni cosa è la tranquillità che conferisce l'ordine, e l'ordine non è altro che una disposizione delle cose simili e dissimili che attribuisce a ognuno il posto che gli spetta [*ordo est parium et disparium rerum sua cuique loca tribuens dispositio*]».

<sup>67</sup> MACHIAVELLI, *De principatibus* [1513], cap. XXII, 153-5: 153: *De his quos a secretis principes habent*: alla lettera «De' secretari che i principi hanno appresso di loro». Guiraudet traduceva in breve: «Dei ministri». È importante notare che la funzione del *ministro* s'inserisce ancora in una certa "economia del segreto".

prossimo al pensiero Machiavelli quando scrive che «[i ministri] dipendono completamente dalla scelta che principe può fare»<sup>68</sup>. Essendo dei riflessi della saggezza del principe, i ministri sono in qualche modo lo strumento attraverso il quale quella saggezza prende coscienza di sé stessa. La loro competenza non si esercita su oggetti specifici. Momento necessario della pura riflessività della volontà sovrana, essi servono a ridurre lo scarto tra la fallibile umanità del principe e la sua irrevocabile decisione<sup>69</sup>. Così, il ruolo dei ministri non si distingue più da quello dei consiglieri, «servitori segreti e fidati»<sup>70</sup>. È Hobbes il primo a separare accuratamente le loro rispettive funzioni:

Un consigliere o un consiglio di Stato non costituiscono una persona pubblica, se li consideriamo non investiti dell'autorità di giudicare o comandare, ma soltanto di quella di dar consiglio al sovrano, qualora ciò venga loro richiesto, o di offrirlo, se non vengono in tal senso interpellati, dato che il consiglio è rivolto alla sola persona del sovrano, il quale in sua presenza non può essere rappresentato da un altro<sup>71</sup>.

La scelta dei ministri non sarà allora più determinata, nell'ottica di uno scopo deliberativo, dalla sola relazione del principe con la sua propria volontà, ma, secondo le necessità amministrative, dal rapporto organico dell'apparato statale con il corpo della nazione. Siamo di fronte a un processo di oggettivazione della funzione ministeriale – relativa alle finanze, agli affari militari, all'istruzione del popolo, ecc. – che corrisponde alla 'ministerializzazione' dell'attività governativa. Nel XVII secolo saranno i ministri a ridefinire l'arte di governare.

<sup>68</sup> NAUDÉ, *Considération politiques sur les coups d'État*, 153.

<sup>69</sup> *Ivi*, 155: «Se il principe si considera molto forte, autorevole, giudizioso, e capace di essere al di sopra dei suoi consiglieri e confidenti, è bene averne tre o quattro, perché dopo che avranno opinato su qualche situazione contingente, egli ne potrà trarre diverse soluzioni o mezzi, e scegliere quelli che valuterà più efficaci. Ma se il principe è di uno spirito fragile, poco assorto e incapace di scegliere la migliore soluzione e farla eseguire, senza dubbio è meglio che egli si affidi a un solo consigliere che sceglierà per essere il più giudizioso e meglio accorsato di tutti gli altri».

<sup>70</sup> *Ivi*, 154.

<sup>71</sup> HOBBS, *Il Leviatano*, cap. XXIII («Dei pubblici funzionari del potere sovrano»), 284 (ma il testo inglese è meno esplicito).





## CAPITOLO II

### Le arti di governare

#### 1. *Arti di governo e scienza dello Stato*

Le arti di governare: il plurale indica che non s'intende qui andare alla ricerca di un'essenza, di un principio fondatore da cui poter dedurre un metodo di governo. Quel plurale ci dice che vi è una molteplicità non soltanto di arti, di tecniche, di sistemi di regole, di modelli d'azione, ma anche di definizioni del termine-concetto «governo».

Non vi è nulla di più polisemico, si è già osservato, di quest'espressione che rinvia a forme di rapporto, tipi d'istituzione e linee di tendenza molto diverse. Ciò non impedisce, tuttavia, di raggruppare in un unico *genere* l'insieme di testi, quale che sia la loro forma letteraria (dialogo, discorso, trattato, sermone, poema, lettera, ecc.), che istruiscono il principe su ciò che egli è obbligato a essere, a sapere e a fare per dirigere bene il suo Stato. È un genere antico la cui tradizione risale alle civiltà egiziana e mesopotamica<sup>1</sup>. Questa letteratura è poco studiata e in generale non trova spazio nella storia delle idee politiche, non foss'altro perché, indirizzandosi ai principi, potrebbe riscuotere interesse in una cultura democratica solo in ragione del suo orientamento vagamente morale. A partire da Machiavelli, il tema della virtù del principe, oggetto della «parenetica» regia<sup>2</sup>, è associato a un mondo d'illusioni nel quale sono mescolate alla rinfusa, come se ricoprissero la stessa funzione, chimere, figure immaginarie e costruzioni utopiche.

<sup>1</sup> Cfr. HADOT, *Fürstenspiegel*, col. 556-564.

<sup>2</sup> La parenetica, o parenèsi (dal greco *parainesis*: esortazione, incoraggiamento), indica un genere di discorso che esorta alle azioni virtuose. Cfr. SENECA, *Lettere a Lucilio*, XV, 95, 1, che traduce questo termine in «insegnamento di precetti» (*pars praeceptiva philosophiae*).

La «scienza politica» avrebbe, in tal senso, reso obsoleta l'«arte di governare», come dimostrerebbe il progressivo abbandono di quest'espressione da parte di Hobbes. Ora, ciò non è affatto vero. Contrariamente allo schema storiografico convenzionale, che oppone la nuova razionalità statale del XVI e XVII secolo all'ideologia medievale del *bonum commune*, l'arte di governo non è stata affatto sostituita tutt'a un tratto dalla scienza dello Stato, ma si è trasformata gradualmente fino a colare nel calco di quest'ultima, introducendovi, in un linguaggio moderno, alcuni sedimenti discorsivi a volte anche molto antichi. Non si può parlare, quindi, né di rottura né, a maggior ragione, di semplice continuità: piuttosto bisognerebbe descrivere gli strati del discorso politico che si vede formarsi a partire dal XVI secolo proprio come farebbero i geologi, in termini cioè di slittamento, di spostamento, di cedimento. Utilizzerei per il momento un'altra metafora. Si distinguono in fisica due processi di deflusso dei fluidi, uno laminare o a falda, e l'altro turbolento. Il deflusso laminare si effettua con lo slittamento degli strati di fluido gli uni sugli altri, con effetti di vischiosità, mentre il regime turbolento è caratterizzato dalla formazione di vortici turbinosi nei quali le velocità dei liquidi variano in modo imprevedibile. Potrebbe essere pertinente, per analogia (e dunque senza pretendere un uso rigoroso del concetto), distinguere, nella storia delle idee politiche, dei periodi a deflusso laminare, in cui si vedono sovrapporsi strati discorsivi omogenei – così, ad esempio, nel XII secolo, quello dell'umanesimo platonico e del diritto civile romano, o, nel XIII secolo, quello dell'agostinismo e dell'aristotelismo –, con una più o meno grande resistenza vischiosa, e dei periodi a regime turbolento, caratterizzati da una violenta accelerazione nella quale i flussi discorsivi perdono la loro individualità, si decompongono e si mescolano tra di loro – così, dopo la tempesta machiavellica, le polemiche del XVI e XVII secolo intorno alla *Ragion di Stato* –. La meccanica dei fluidi, applicata come metafora sperimentale alle correnti di pensiero, sembra permettere di sfuggire alle periodizzazioni stereotipate nelle quali l'analisi si arrugginisce e consente di ricostruire il discorso politico non come una superficie sulla quale si ritagliano grandi ombre immobili, ma come un autentico spazio di *circolazione*.

In base a questa ipotesi, cercherò di ripercorrere le linee prospettiche che conducono dagli *Specula principum* medievali [*Miroirs des princes*] alle massime di Stato del XVII secolo, sempre

restando all'interno del medesimo genere, quello delle «arti di governare». Come si è passati da un'etica del *regimen* inscritta nella relazione speculare tra il principe e il suo modello perfetto a una tecnica di governo determinata dagli interessi dello Stato? Nel rispondere a questa domanda vedremo che tra l'una e l'altra soluzione la figura del principe machiavelliano, piuttosto che una frattura *ex abrupto* costituisce una transizione, senza dubbio vigorosa, sorprendente e capace di contrastare *clichés* e convenzioni, ma attraverso la quale si prolunga un'antichissima pedagogia regale nello stesso tempo in cui vi emerge una nuova coscienza delle condizioni dell'azione politica. *Il Principe*, quindi, non è il libro fondatore, il 'manifesto' di una scienza (politica) nascente, ma è il testo-cerniera tra la letteratura degli *Specula* e i manuali di dottrina dello Stato. Perché si formi, nel XVII secolo, una scienza positiva dello Stato occorrerà che sia infranta la forma dello *Speculum* nella quale *Il Principe*, a dispetto della sua ironia sovversiva, restava incluso.

## 2. *Il genere tradizionale degli Specula*

Perché le arti di governare, fino al XVI secolo, hanno preso la forma dello *Speculum*? Partiamo dalla fine del XII secolo, quando appare il primo trattato sul governo del principe con il titolo *Speculum regale* di Goffredo da Viterbo (1180-1183). A partire da quel momento se ne possono enumerare molti altri: *Konungs-Skuggsja* (*Speculum regale*, 1260) norvegese, *Speculum regis* di Simon Islip (1337-1349), *Speculum regum* del francescano Alvarus Pelagius (1341-1344), *Speculum morale regium* di Robert Gervais (1384), e così via... Senza dubbio poi un gran numero di opere dello stesso genere hanno titoli diversi, del tipo: *Liber de regimine*, o *de institutione*, o *de instructione principum*. Ma si è presa l'abitudine, da Wilhelm Berges, di indicare con il nome generico di *Fürstenspiegel*, "Specchi dei principi", tutti gli scritti appartenenti alla parenetica regia: denominazione legittima, secondo Pierre Hadot, perché «essi osservano, fin dalla più lontana antichità, le stesse leggi e le stesse tradizioni»<sup>3</sup>.

Senza contestare la continuità del genere, resta il fatto che

<sup>3</sup> HADOT, *Fürstenspiegel*, col. 556.

l'immagine dello specchio gioca, nella rappresentazione dei doveri del principe, una specifica funzione che richiede un'analisi molto attenta. La incontriamo già in Cicerone, a proposito della scelta del miglior condottiero:

Lelio: Immagino già di quale dovere e di quale funzione tu incaricherai quest'uomo, di cui desidererei sentirti parlare.

[Scipione:] non gli imporrò che quest'unica cosa, dice l'Africano, [poiché essa comprende pressappoco tutto il resto]: è necessario che non cessi mai d'istruirsi ed esaminare se stesso [*a seipso instituendo contemplandoque*], e che ispiri negli altri il desiderio di imitarlo [*ad imitationem sui vocet alios*] e, per il fulgore [*splendore*] della sua anima e della sua vita, esponga se stesso come uno specchio [*sicut speculum*] ai suoi concittadini<sup>4</sup>.

Si noti che qui il governante non contempla in uno specchio il modello al quale deve sforzarsi di assomigliare. È lui a fungere da specchio per gli uomini che governa. Lo specchio diventa egli stesso a causa della luce che si diffonde da lui. È la virtù, in effetti, a governare direttamente attraverso colui che, con lo studio e l'analisi di sé, ha imparato a governarsi, in modo da «presentare la propria vita ai suoi concittadini come una legge [*suam vitam ut legem praefert suis civibus*]»<sup>5</sup>. È l'immagine della *legge vivente*: questa figura, che trae la sua origine dalla filosofia ellenistica, esercita una grande influenza sugli autori medievali a partire dal XII secolo. Essa restituisce al tema dell'esemplarità regale, ridotta da secoli di etica monastica a una rigida disciplina del corpo, un posto centrale nell'organizzazione del governo, collegando la funzione direttiva del principe alla manifestazione più chiara e luminosa della sua persona: «Dovete sapere che il re deve risplendere e brillare tra tutti e su tutti gli altri per virtù, saggezza e grazia, e per tutte le sue buone opere. [...] E in ragione del suo ufficio, egli deve assomigliare in ogni modo a Dio», scrive, tra molti altri autori, il domenicano Jacques de Cessole (XIV secolo)<sup>6</sup>, paragonando il re a uno specchio la cui purezza si riflette su tutta la nazione.

<sup>4</sup> CICERONE, *De re publica*, II, 42, 69, 46. Questo libro, che sant'Agostino cita spesso, fu perduto nel Medio Evo e riscoperto agli inizi del XIX secolo.

<sup>5</sup> Cfr. BORN, *Animate Law in the Republic and the Laws of Cicero*, 133.

<sup>6</sup> *De ludo scacchorum (Le Jeu des eschez moralisé)*, fol. 5 sq. (cit. da BELL, *L'Idéal étique de la royauté*, 89).

E così il principe-specchio presuppone lo specchio del principe. Seneca, nel suo *De clementia*, composto per il giovane Nerone, utilizza l'immagine dello *speculum* nel secondo significato:

Ho iniziato a scrivere sulla clemenza, o Nerone Cesare, per svolgere in qualche modo la funzione di specchio e condurti, offrendoti la tua immagine, alla voluttà la più grande che ci sia al mondo<sup>7</sup>.

Gli specchi, infatti, sono stati inventati per permettere all'uomo di conoscersi<sup>8</sup>. Eppure vi è in questo trattato di Seneca una perfetta circolarità tra il principe, lo specchio e il modello di virtù che egli riflette. Questo modello non è altro che Nerone stesso («nessuno oltre te stesso cerca in te il modello [*exemplar*]<sup>9</sup>), invitato a contemplare non lo spettacolo dei suoi difetti o delle sue debolezze per correggerli, o il ritratto di un imperatore ideale da imitare, ma la sua propria eccellenza. Perché mai, dunque, occorre esortarlo alla temperanza dal momento che egli possiede già questa virtù al suo più alto grado? Per trasformare quest'attitudine naturale in pratica meditata:

Voglio renderti il più familiare possibile gli atti e le parole che ti fanno onore, affinché il gesto di oggi, semplice impulso istintivo [*quod nunc natura et impetus est*], diventi un modo di essere cosciente e voluto [*fiat iudicium*]<sup>10</sup>.

Si può scorgere in questo atteggiamento una sottile forma di adulazione. Seneca, tuttavia, è molto attento a sfuggire questo rischio<sup>11</sup>. Vincolando Nerone alla perfezione della sua natura, egli vuole non solo obbligarlo a restare se stesso, ma a dar prova, attraverso il suo comportamento, delle sue qualità innate: «[Sarebbe una] situazione spiacevole, in verità, se questa bontà che fai apparire non fosse che un aspetto fittizio»<sup>12</sup>. Nerone deve mostrare la sua virtù, per dimostrare la sua perfezione naturale. Lo spec-

<sup>7</sup> SENECA, *De clementia*, I, 1, 2.

<sup>8</sup> Cfr. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, t. I, 49.

<sup>9</sup> SENECA, *De clementia*, I, 6, 4.

<sup>10</sup> *Ivi*, II, 2, 8. Su questo tema, cfr. anche ID., *Lettere a Lucilio*, II, 16, 6, dove si sofferma su come trasformare un *impetus* in *habitus animi*.

<sup>11</sup> Cfr. SENECA, *De clementia*, II, 2, p. 8: «Desidererei più scioccarti rivelandoti delle verità che piacerti dicendoti bugie» (la massima è di Agrippa).

<sup>12</sup> *Ivi*, I, 6, 4.

chio gli è dato affinché, esercitandosi a restare sé stesso, d'omini i suoi impulsi – d'ira ad esempio – attraverso il semplice desiderio di continuare ad assomigliarsi. L'ira, infatti, deturpando l'anima, altera i tratti del viso<sup>13</sup>.

Molto conosciuto dagli autori medievali, il *De clementia* è probabilmente all'origine dell'espressione «specchio del principe». L'immagine ricomparve nell'VIII secolo in Alcuino, uno dei principali artefici della rinascita carolingia, nel suo trattato *De virtutibus et vitiis* (799-800) dedicato al conte Wibo di Bretagna. Dopo aver descritto il conflitto tra le virtù e i vizi che domina costantemente la vita dell'uomo – tema ricorrente nella letteratura patristica – e aver esortato Wibo a perorare la pace, «terrore dei nemici visibili e invisibili»<sup>14</sup>, tra coloro che osservano i precetti divini, Alcuino spiega lo scopo del suo libro:

Ho scritto questi consigli, carissimo figlio, in poche parole, assecondando il tuo desiderio, perché tu li abbia ogni giorno sotto gli occhi come un piccolo manuale [*manualem libellum*] con il quale tu possa esaminarti e conoscere ciò che devi fare o evitare [*quid cavere, vel quid agere*]<sup>15</sup>.

L'opera vuole dunque avere il ruolo di uno specchio morale, anche se il termine non è esplicitamente usato. Ma Alcuino scrive altrove che nelle Sacre Scritture «l'uomo può osservare se stesso come in uno specchio [*quasi in quodam speculo*]<sup>16</sup>. L'osservazione di sé stessi richiede la presenza di uno specchio che permette a ognuno di sapere ciò che si è [*qualis sit*] e ciò che si deve essere [*quod tendat*]<sup>17</sup>. Lo specchio è quindi uno strumento di conoscenza di sé e nello stesso tempo di purificazione. Esso non serve più, come in Seneca, a legare il principe alla sua perfezione, ma per offrirgli i mezzi necessari a correggere le sue imperfezioni; non lo dirige più verso il piacere mediante la contemplazione della sua immagine, ma lo spinge, con una meditazione catartica, verso la beatitudine celeste.

Giona d'Orleans, che lesse i trattati di Alcuino, utilizza termini identici nel *De institutione regia* (831), il più rappresenta-

<sup>13</sup> Cfr. *infra*, II parte, sez. II, cap. 5, § 1.

<sup>14</sup> ALCUINO DI YORK, *De virtutibus et vitiis*, 617 C.

<sup>15</sup> *Ivi*, 638.

<sup>16</sup> *De lectionis studio*, PL 101, 616 C.

<sup>17</sup> *Ibid.*

tivo degli “Specchi dei principi” nell’età carolingia. Il posto in cui decise d’inserire l’argomento non è privo d’importanza, poiché è il capitolo che indica che cosa dev’essere un re e quali sono i suoi doveri. Dopo molte citazioni bibliche, tra cui particolarmente importante è quella tratta dal Deuteronomio (17, 14-20), Giona introduce nel suo testo un lungo brano di un’opera anonima che attribuisce a san Cipriano, il *De duodecim abusivis saeculi*<sup>18</sup>. Questo passaggio, intitolato «Rex iniquus» («Il re ingiusto»), avrà fino al XIII secolo una straordinaria fortuna. Lo si può considerare uno dei grandi classici della tradizione dei *Fürstenspiegel*. È interessante in primo luogo notare che esso sia presentato «come una sorta di specchio»:

[...] Abbiamo inserito in questo opuscolo, frutto del nostro piccolo ingegno, qualche parola di san Cipriano, martire di Cristo, che offriamo alla vostra serenità [*il vescovo Jonas si rivolge al re d’Aquitania*] affinché voi li abbiate a portata di mano, li leggiate e li meditate spesso. Nelle sue parole, contemplate senza tregua, come in uno specchio [*quasi in quodam speculo*], ciò che dovete essere, fare o evitare<sup>19</sup>.

Lo specchio acquista così la funzione di un manuale di famiglia, di cui bisogna servirsi ogni giorno per sapersi condurre [*quid agere, quid cavere*] e per modificarsi [*quid esse*]. Non si colloca nel quadro di un rapporto narcisistico, ma piuttosto di una pratica ascetica. Fa riflettere colui che governa gli altri sulla necessità di governare sé stesso per conformarsi, non alla grandezza della sua natura – come il Nerone del *De clementia* – ma alla superiorità del suo ufficio.

Il senso dell’espressione “specchio dei principi” è dunque chiaro. Si evolverà ben poco. A partire dal XIII secolo, tuttavia, si assiste a una proliferazione di ‘*Miroirs*’ di ogni tipo. Herbert Grabes, che ha dedicato all’argomento un importante studio<sup>20</sup>, ne computa più di 250 fino al XVII secolo. ‘Specchi’ per così dire ‘istruuttivi’ che mirano ad arricchire la conoscenza: così, ad esempio, lo *Speculum majus* di Vincent de Beauvais (composto verso il 1256), che fonde nella sua monumentale architettura tutto il

<sup>18</sup> Cfr. *infra* in bibliografia la voce PSEUDO-CIPRIANO.

<sup>19</sup> *De institutione regia*, 140.

<sup>20</sup> Cfr. GRABES, *Speculum, Mirror und Looking-glass*.

sapere dell'epoca e di cui Émile Mâle diceva che i capitoli erano trascritti sulla facciata delle cattedrali; lo *Speculum judiciale* (1271) di Guillaume Durand de Mende, che è una raccolta di testi concernenti il diritto canonico; il *Mirror of the World* (1481) di William Caxton, il modello degli "Specchi enciclopedici" inglesi detti anche "Specchi esemplari"<sup>21</sup>, che rappresentano delle guide per la vita morale e spirituale, proponendo cataloghi di virtù e di vizi corrispondenti ovvero *exempla* edificanti (*Speculum christiani*, *Speculum conscientiae*, *Speculum peccatoris*, ecc.). In quale categoria bisogna annoverare gli "Specchi dei principi"? Certo, essi si rivolgono al principe, al quale mostrano regole di condotta ed esempi di virtù. Ma, a differenza degli *Specula* carolingi che enunciavano i doveri del principe nei confronti della Chiesa e del popolo cristiano, essi tendono sempre di più a tenere in debito conto le esigenze concrete della *res publica*. Prima del XII secolo il principe governava gli uomini (il «popolo di Dio»); con la formazione delle monarchie territoriali egli governa un *regnum*. La materia sulla quale si esercita il potere non è più – come si vedrà meglio più avanti – il corpo dei sudditi, ma il corpo politico del regno. Di qui il carattere più marcatamente 'istruttivo' di un certo numero di "Specchi dei principi", che conservano tuttavia anche la loro funzione 'esemplare'. Così, il *Liber de informatione principum*, uno scritto anonimo composto alla fine del XIII secolo, fu pubblicato nel 1517 in versione francese con il titolo *Specchio esemplare e utilissima istruzione [...] del regime e governo dei re, principi o grandi signori che siano*.

È da notare che il genere degli *Specula* non fa pressoché nessun uso, né letterario né dottrinale, della ricca produzione simbolica concernente lo specchio che era stata sviluppata nei primi secoli dai mistici e dai teologi<sup>22</sup>. Sono due tradizioni distinte che solo raramente interferiscono tra loro. Un Philippe de Mézières (1327-1405)<sup>23</sup> – che scrive nel suo *Sogno del vecchio pellegrino* che «attraverso la virtù dello specchio, che parla con vera moralità, si vedono pienamente [= chiaramente], proprio come alla luce del sole, tutte le cose create in questo mondo», cosicché ognuno vede i suoi difetti «senza riverbero come fossero diret-

<sup>21</sup> Su questa distinzione, cfr. DS, t. 10, art. «Miroir», col. 1292.

<sup>22</sup> *Ivi*, col. 1295-1301.

<sup>23</sup> Cfr. BELL, *Étude sur «Le Songe du vieil pèlerin»*.



tamente illuminati dai raggi del sole» – è un'eccezione. Nessun autore come lui ha messo in scena, in una sorta di coreografia solare, la Regina Verità e le sue Dame (la Pace, la Misericordia e la Giustizia), ciascuna delle quali porta con sé uno specchio che mette dinanzi al principe in modo da iniziarlo ai segreti del suo ufficio<sup>24</sup>. Perciò, se lo si applica all'arte di governo conviene limitare il termine di *speculum* al suo senso storico di manuale, di guida di comportamento, che s'inquadra in una struttura analogica dell'essere che permette di tracciare delle linee di corrispondenza tra il visibile e l'invisibile, ma che nel contempo resta un po' di risonanze metaforiche.

### 3. Gli "Specchi politici" nel XVI secolo

Un indizio interessante dell'evoluzione del genere "Specchi del principe" si trova in un autore considerato minore del XVI secolo, il già citato Guillaume de la Perrière. Egli chiarisce nella prefazione perché ha «voluto dare alla [sua] presente opera il titolo di *Specchio politico*». La prima ragione

è che come in uno specchio, chi si guarda e riguarda non vede soltanto la sua faccia, ma vede attraverso le linee riflesse una gran parte della sala o della camera in cui si trova, allo stesso modo ogni amministratore politico che vorrà guardarsi in questo specchio (che non è di cristallo, d'argento, di vetro o d'acciaio, ma di carta), potrà vedere in quello, ristretto e ridotto in sintesi, tutto ciò che gli è necessario vedere per esercitare bene e adeguatamente il suo ufficio, senza che si dia la pena di sfogliare i numerosi autori greci e latini che diffusamente ne hanno scritto<sup>25</sup>.

La metafora, dispiegata questa volta con qualche preziosità, contiene un elemento nuovo: la sala o la camera in cui si trova chi si guarda. Lo specchio non riflette, in virtù di simmetrie analogiche, l'idealità di un modello trascendente, ma, per un fenomeno puramente fisico, l'immagine del luogo dove ci si trova. Questa irruzione dello spazio nella relazione simmetrica del principe con il suo ufficio è senza dubbio un fenomeno considerare-

<sup>24</sup> *Ivi*, 121.

<sup>25</sup> LA PERRIÈRE, *Le Miroir politique*, f. 11v.

vole, perché rispecchia l'entrata in scena del territorio come campo concreto dell'esercizio del potere, geograficamente strutturato (contrariamente al concetto puramente giuridico del *regnum* medievale). Il «viso» del principe s'inserisce in coordinate spaziali con cui forma un tutt'uno. Questo è, forse, il primo insegnamento che si trae dal testo. Evitiamo peraltro di forzarne l'interpretazione. Ciò che mostra lo specchio non è tanto la realtà di un Paese, intesa nella sua particolarità fisica<sup>26</sup>, quanto un compendio di ciò che hanno scritto «molti autori greci e latini» sulla scienza del governo. Lo *Specchio politico* è quindi un *compendium* ad uso degli «amministratori politici» ai quali manca il tempo di «sfogliare» i libri ricchi di dottrina; un manuale, dunque, che offre ai governanti<sup>27</sup> l'immagine di una repubblica ben organizzata. A questo titolo gli si può attribuire un posto di rilievo nella serie degli «Specchi» medievali, alla cui tradizione, citando Vincent de Beauvais<sup>28</sup>, de la Perrière fa esplicito riferimento.

### 3.1. *Il libro segreto del principe*

È con i teorici della *Ragion di stato* che la rottura con la forma antica dello *Speculum* si compie con nettezza. Non che sia eliminata la funzione educativa dello specchio, ma questo si trova in qualche modo sdoppiato all'interno di sé stesso, mostrando al principe, non solo ciò che deve fare e come deve apparire, ma anche ciò che è necessario celare. Lo specchio non offre più solo l'immagine della sua superficie. Esso si apre, in profondità, irradiando un punto oscuro: il libro segreto del principe che contiene l'inventario delle risorse e delle forze del suo Stato. Nel Medio Evo gli autori di *Specula* citavano spesso questo versetto del Deuteronomio 17, nel quale vedevano la perfetta sintesi delle loro esortazioni: «[Il re] dovrà scrivere su un rotolo, per suo uso, una copia di questa Legge [data da Dio a Israele] [...]».

<sup>26</sup> Come quella che pretenderà rispecchiare, per esempio, *Le Miroir des François* di NICOLAS DE MONTAND (1581), che segna (secondo l'espressione di REYNIÉ, *Le regard souverain*, 44) «l'inizio del problema statale». Ma questo trattato non è, giusto per essere precisi, un manuale del principe.

<sup>27</sup> «Governante può essere chiamato ogni monarca, imperatore, re, principe, signore, magistrato, prelato, giudice e simili» (LA PERRIÈRE, *Le Miroir politique*, f. 23r).

<sup>28</sup> Cfr. *infra*, II parte, sez. II, cap. 5, § 3.

Essa non lo abbandonerà mai; ed egli la leggerà ogni giorno della sua vita...»<sup>29</sup>. Nella seconda metà del XVI secolo, il libro dello Stato prende il posto, al centro del manuale del principe, del libro della legge divina.

Scipione Ammirato mise in evidenza, in un capitolo dei suoi *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1594), il legame tra questa scrittura segreta e i registri tenuti dai mercanti. È un chiaro indizio, tra altri, del ruolo decisivo avuto dallo sviluppo del commercio, alla fine del Medio Evo, nella trasformazione del modo di pensare: il passaggio da una razionalità finalizzata a una razionalità calcolatrice si effettua sul terreno dell'economia prima che della pratica politica<sup>30</sup>:

I ricchi mercanti hanno un libro, che chiamano libro segreto. Non è permesso che stia nelle mani di tutti i lavoratori della bottega, solo il padrone lo tiene presso di sé, e in esso vi è lo stato di tutto il suo negozio, e vi tiene il sommario di tutti i suoi mezzi e facultà. [...] Un principe deve fare le stesse cose per il suo Stato<sup>31</sup>.

Proprio nello stesso modo, l'imperatore Augusto, secondo Svetonio, avrebbe tenuto segretamente il conto di tutte le forze del popolo romano:

Conoscendo bene nel suo divino intendimento quanto era pesante e importante il fardello che aveva sulle spalle, e che gli era necessario essere prudente e avveduto per mantenere una macchina così grande, [egli] scrisse di sua propria mano (non volendola affidare alla sufficienza e discrezione di un altro) un libro di Stato, che dopo la sua morte fu presentato a Tiberio, libro che conteneva tutte le ricchezze pubbliche, il numero dei cittadini e dei confederati possessori di armi, il numero delle galere, dei regni e province sottoposti all'Impero, i tributi, i pedaggi, le spese necessarie e i doni o le elargizioni<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, II parte, sez. I, cap. 4, § 3.

<sup>30</sup> Per un approccio generale a questo argomento, cfr. MÜNKLER, *Im Namen des Staates*, 133-4. Sulle scritture dei commercianti, cfr. l'indispensabile lavoro di BEC, *Les Marchands écrivains*, in part. II parte, cap. 3 («Affari e posto dell'uomo nel mondo: fortuna, ragione, prudenza»). Annotazioni interessanti, al riguardo, di J.-L. Fournel e J.-Cl. Zancarini nelle loro introduzioni all'ediz. francese (1988) dei *Ricordi* di GUICCIARDINI, 11-17.

<sup>31</sup> AMMIRATO, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, lib. I, 5° discorso, 28.

<sup>32</sup> *Ivi*, 29. J.A. CHOKIER, citando lo stesso passo nel suo *Thesaurus politicorum aphorismorum, Moguntiae* (1613), aggiunge che l'imperatore Alessandro

Questo è il vero specchio del principe – «Apprendete, o principi, dal principe più grande che vi sia mai stato al mondo, in qual libro vi dovete rispecchiare e contemplare»: quello nel quale, guardandosi, egli vede non il suo modello ideale, ma il dettaglio delle sue forze reali. Mentre lo specchio medievale rifletteva indefinitamente il principe al principe, attraverso la sua immagine trasfigurata, è oramai nella materialità stessa dello Stato che il principe impara a conoscersi. Il *cogito* principesco non è più mediato da un imperativo di perfezione («conosci le tue debolezze per crescere nella virtù»), ma dalla sola considerazione della potenza («conosci le tue forze per aumentare il tuo dominio»).

### 3.2. *Dall'etica alla statistica*

Con la trasformazione dello specchio del principe nel libro di Stato, la contabilità delle forze si sostituisce dunque al catalogo delle virtù. È, senza dubbio, una svolta capitale nell'evoluzione dei manuali di governo. L'aspetto più importante, tuttavia, non si basa, come spesso si crede, sul passaggio da una visione *morale* a una visione *politica* delle cose, ma su una progressiva ascesa dello Stato rispetto al principe. Nell'opera di Scipione Ammirato lo Stato non si riduce già più allo *stato*<sup>33</sup> del principe. Esso è descritto come una «grande macchina» della quale è necessario conoscere gli elementi. Governare non significa solo assoggettare a sé i desideri degli individui, ma soprattutto dominare forze collettive (risorse, popolazione, armi, alleati).

Si sviluppano così due generi di opere: l'una che considera la conoscenza degli uomini come la condizione indispensabile dell'azione politica; l'altra che invece ingloba l'azione politica nel

Severo (morto nel 235) e, nei tempi moderni, Cosimo de' Medici (morto nel 1464) tenevano anche un *Rationarium* o *Arcanum librum* (cfr. DE MATTEI, *Il problema della «Ragion di Stato» nell'Età della Controriforma*, 47).

<sup>33</sup> [In italiano nel testo. La frase francese è di difficile resa nel traslato italiano perché gioca sulla contrapposizione tra il concetto di «État», tipicamente attinente alla cultura politica transalpina, e quello tipicamente italiano di «stato» (scritto non a caso con la minuscola), che rinvia a *status* o tutt'al più al dominio o alla signoria appartenente a un principe e non certo alla potente macchina organizzativa della civilizzazione statale moderna. Sul punto, cfr. l'illuminante e profonda ricostruzione, a un tempo semantica e politica, di Alberto TENENTI, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Il Mulino, Bologna 1987 (N.d.C.).]

quadro dell'intero sapere richiesto per dirigere lo Stato. Da un lato, si sviluppa quindi una psicologia sempre più sottile posta al servizio dell'abilità del principe e, più in generale, dei giochi politici conseguenti alle ambizioni personali, di cui *L'Artigiano della fortuna* di Francesco Bacone offre un brillante esempio<sup>34</sup>. Dall'altro, emerge una sociologia, sempre più esauriente, posta al servizio dell'amministrazione pubblica: gli uomini non sono più considerati come soggetti in balia di cieche passioni o condizionati dai comportamenti rivali, creando in tal modo uno stato permanente di conflitto tra gl'individui, ma sono trattati come classi funzionali che fungono da entità di un inventario quantitativo.

Conoscete – scrive Fenelon al delfino – il numero degli uomini che compongono la vostra nazione, quanti uomini, quante donne; e quanti aratori, quanti artigiani, quanti medici, quanti commercianti; e quanti preti e religiosi, quanti nobili e militari? Che cosa si direbbe di un pastore che non conoscesse il numero dei capi di bestiame che fanno parte del suo gregge? Sarebbe anche facile per un re conoscere il numero dei suoi sudditi: basterebbe volerlo. Egli deve sapere se vi sono troppi braccianti; se vi sono, in proporzione, troppi artigiani, troppi medici, troppi militari a carico dello Stato<sup>35</sup>.

A questo sistematico censimento va aggiunto il controllo minuzioso dei caratteri regionali, dei costumi e delle procedure locali:

<sup>34</sup> BACON, *Faber fortunae*. Questo testo, che conobbe molte edizioni in francese nel XVII secolo, è estratto dal *De dignitate et augmentis scientiarum* (1605, trad. lat. 1623), libro II (= F. BACON, *The twoo Bookes...: Du progrès et de la promotion des savoirs*, 246-70). I precetti dell'«arte di fare fortuna» sono di due tipi: generale e particolare. I precetti generali consistono nel conoscere bene se stessi e nel conoscere bene gli altri uomini. Quest'ultimo punto implica che si conosca la loro personalità (per questo, bisogna «informarsi delle inclinazioni naturali, delle pretese, dei progetti, delle debolezze e dei difetti di coloro con cui dobbiamo aver a che fare, delle persone delle quali essi si fidano, da cui traggono la loro autorità, quali sono i loro punti deboli e per che cosa propendono maggiormente», ecc.), ma anche le loro azioni, perché gli uomini cambiano con esse. Questi due tipi d'indagini stanno ai precetti generali come la premessa minore, nei ragionamenti pratici, sta alla premessa maggiore. Bacone definisce sei modi per conoscere gli uomini: 1) dall'aspetto e dalle sembianze del loro viso, 2) dalle loro parole, 3) dalle loro azioni, 4) dalle loro propensioni, 5) dai loro disegni strategici, 6) da ciò che gli altri ne pensano (cito liberamente dalla traduzione francese del 1689).

<sup>35</sup> FÉNELON, *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, 87.

Il sovrano deve conoscere le propensioni naturali degli abitanti delle sue differenti province, i loro principali usi, i loro commerci, le loro franchigie e le leggi dei loro diversi traffici dentro e fuori del regno. Deve inoltre conoscere i diversi tribunali istituiti in ogni provincia, i diritti degli uffici, gli abusi di questi uffici, ecc.

In tal modo si determina una grande differenza tra due tipi di uomo: da una parte quello osservato dai tecnici dell'abilità politica al servizio del principe; dall'altra quello che è l'oggetto di studio della scienza dello Stato. Il primo ha una natura immutabile che tuttavia si modifica, pur senz'alterarsi, per la diversità delle circostanze; il secondo tende a disporsi in masse o in categorie attive, e non possiede una natura universale, ma dipende da una molteplicità di circostanze storiche concrete. Ci si può domandare, certo, se dipendono entrambi da un'antropologia comune che s'inquadra nel discorso teorico della sovranità nel XVII secolo.

L'aspetto più significativo della trasformazione che subisce la letteratura degli 'Specchi' – che è un riflesso del rapporto del principe con la sostanza stessa del suo potere – è la rapida diffusione dei libri sullo Stato o, come dirà inseguito Politanus, di *statistica*, a discapito dei manuali d'istruzione del principe<sup>36</sup>. Dalla seconda metà del XVI secolo i dati materiali che Ammirato consigliava al principe di tenere annotati nel registro segreto sono metodicamente raccolti, descritti e pubblicati. L'italiano Francesco Sansovino è il primo a fornire, nel suo libro *Del governo et amministrazione di diversi regni et repubbliche* del 1567, una descrizione dettagliata in cifre delle ricchezze degli Stati, della loro popolazione, del loro commercio, della loro industria e delle loro finanze. Le opere di questo genere divennero numerose verso la fine del XVI secolo<sup>37</sup>. Tra le più celebri, spiccano le *Relazioni universali* di Giovanni Botero (1592)<sup>38</sup>, autore del primo trattato

<sup>36</sup> POLITANUS, *Microscopium statisticum*.

<sup>37</sup> Sulla storia della parola «statistica» e della corrispondente disciplina, oltre i riferimenti citati da REYNIÉ, *Le regard souverain*, cfr. RASSEM e STAGL, *Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit*. [Nella bibliografia italiana sul tema si veda Francesca SOFIA, *Una scienza per l'amministrazione*, Roma, Carucci, 1988; ID., *Verso l'autonomia della scienza statistica: cultura e organizzazione tra Sette e Ottocento*, Roma, ISTAT, 1994 (N.d.C.)].

<sup>38</sup> Cfr. CHABOD, *Giovanni Botero*, in ID., *Scritti sul Rinascimento*, 326-51; A. ALBONICO, *Le relazioni universali di G. Botero*, in BALDINI (ed.), *Botero e la «ragion di Stato»*, 167-84.

sulla ragion di Stato. L'opera, un grosso manuale più volte ripubblicato nel quale egli presenta un quadro d'insieme di tutti gli Stati del mondo, ha un duplice interesse: per un verso, mostra come l'arte di governare si era evoluta, nel corso di un secolo, dalla sagace prudenza del principe alla scienza, benché ancora grossolana, delle condizioni generali della vita degli Stati; per un altro, testimonia che l'emergere di una nuova razionalità di governo, irriducibile alle regole etiche del *regimen*, non era affatto sorta frontalmente contro Machiavelli (la qual cosa tornerrebbe a confondere la sua opera con l'esito dello scandalo prodotto dal *Principe*), ma si era affermata fiancheggiando un certo antimachiavellismo<sup>39</sup>, che era più preoccupato di affermare, di fronte alla pura logica della volontà di potenza, la positività del funzionamento dello Stato, che di riconciliare la morale e la politica.

Machiavelli, con una parodia al genere degli *Specula*, aveva sostituito un'abile prudenza, fatta di calcolo e d'istinto, alle virtù del principe ideale. Il modello del buon governo, pertanto, non consisteva più nel tendere a un archetipo, ma nell'osservare dei tipi storici irriducibili a una figura unica. L'immagine del principe si frammenta così in una molteplicità di abilità politiche modellate sull'incessante cambiamento delle circostanze. E così lo 'specchio', presentando gli esempi da seguire o da evitare, rifletteva anche le scelte possibili che il principe doveva compiere. Quelle scelte non erano più collegate alle norme di un'atemporale perfezione, ma alle vicissitudini contingenti della situazione presente. Tuttavia, pur essendo l'azione del principe pienamente immersa nell'immanenza storica, non risultava spezzata del tutto la relazione circolare del principe con se stesso assicurata dagli 'Specula'. Se per un verso era rifiutato ogni modello trascendente, ciò era solo per mettere in maggior rilievo la trascendenza del principe in rapporto al resto degli uomini.

Gabriel Naudé – uno dei più puri machiavelliani del XVII secolo – lo sottolinea con assoluta chiarezza nella sua *Bibliografia politica*:

I principi non vogliono affatto saperne di esempi che non provengano dai loro simili. Ecco perché è molto utile che si esercitino diligentemente nella lettura degli storici che hanno scritto le vite dei

<sup>39</sup> Cfr. SENELLART, *La raison d'État antimachiavélique*, 37-8.

principi più valorosi e illustri, e che sappiano vedere, ad esempio, nella vita di Carlo Quinto scritta da Alfonso Ulloa, le virtù di un grande imperatore; è molto importante altresì che scoprano nella vita di Luigi XI scritta da Philippe de Commines, e [in quella scritta] da P[ierre] Matthieu, le finenze e le astuzie di Stato, [...] e più in generale che cerchino in tutti gli altri autori del genere queste virtù sull'immagine e che sulla base delle idee così formate essi possano in seguito mettere in atto le loro azioni<sup>40</sup>.

Attraverso questo transfert di trascendenza sulla persona del principe, l'arte di governare secondo fini morali si trasmuta in mistero di Stato (*arcana imperii*). Quale che sia il guadagno in efficacia, si resta all'antica concezione del governo, elaborata da Platone, che identifica la politica con la scienza o con il "saper fare" di uno solo.

Tutto un altro genere di opere, invece, è quello che trae origine dalla letteratura politica del XVI secolo sullo Stato. In quest'altro contesto il principe non impara più a conoscere sé stesso in una meditazione solitaria che comprende abili calcoli e rigorose implicazioni logiche derivanti dalla sua posizione. *Egli diventa uno degl'ingranaggi della grande macchina statale che può comandare solo se si assoggetta al meccanismo nel suo insieme*. La forza delle cose si sostituisce qui ai giochi della forza umana. Sarà poi Montesquieu, nella sua analisi sistematica delle «cose senza numero» con le quali le leggi intrattengono innumerevoli relazioni, a dimostrare nel modo più persuasivo come l'arte del principe doveva oramai cedere il posto a una scienza generale dello Stato:

Quest'opera – scrive egli stesso a proposito del *De l'esprit des lois* – non risulterà inutile per l'educazione dei giovani principi e servirà loro molto più delle vaghe esortazioni a ben governare, a essere dei grandi principi, a rendere i loro sudditi felici; sarebbe come esortare a risolvere un bel problema di geometria un uomo che non conoscesse le prime proposizioni di Euclide<sup>41</sup>.

Alle «vaghe esortazioni» dei manuali parentetici, Montesquieu non oppone il realismo incisivo di Machiavelli. Al contrario, af-

<sup>40</sup> NAUDÉ, *La Bibliographie politique*, 106-7.

<sup>41</sup> MONTESQUIEU, *Matériaux pour l'Esprit des lois, extraits de «Mes pensées»*, in *Dossier de l'Esprit des lois, Œuvres complètes*, vol. II, 1040, pensiero n. 200.



ferma, «abbiamo iniziato a guarire dal machiavellismo, e guariremo ogni giorno di più»<sup>42</sup>. In un senso analogo la fisica sociale, come scienza delle cose da cui dipende la vita degli Stati, prende congedo tanto dal “principe virtuoso” quanto dal “principe abile”. Allora, e solo allora, va in frantumi l’antica struttura degli “Specchi” nella quale fino a quel momento si era riflessa la politica.

<sup>42</sup> ID., *De l’esprit des lois*, XXI, 20, *Œuvres complètes*, vol. II, 641.



PARTE SECONDA

Visibilità



*Sezione Prima*

CORREGGERE



### CAPITOLO III

## L'etimologia del nome di re

### 1. *Regnare, reggere, ben agire*

Per comprendere ciò che gli autori medievali hanno inteso con il termine *regimen*, occorre risalire indietro nel tempo, ai secoli – tra la caduta dell'impero romano d'occidente (476 d.C.) e la restaurazione imperiale di Carlo Magno – nei quali i Padri della Chiesa elaborarono un'originale dottrina della funzione regia. In assenza di strutture statuali forti e di fronte alla molteplicità dei regni barbarici, la Chiesa fu, nei fatti, protagonista di una sorprendente svolta politica. Invece di esortare i re a governare con giustizia, saggezza e bontà, moderando in tal modo con la temperanza del suo esercizio un potere conquistato con la violenza, essa fece del «governo» – l'atto di *regere*, dirigere – la condizione stessa della regalità (*regnum*). In altri termini, il governo giusto non costituiva in tal modo il limite del potere regio, ma lo fondava. Fu insomma una pratica istitutiva e non meramente esecutiva, come lo diventerà invece al momento della costruzione degli Stati monarchici. È questo il motivo per cui il governo, che non procede dal *regnum* ma lo precede, ci appare qui, in qualche modo, allo stato puro.

#### 1.1. *La formula di Isidoro di Siviglia*

La dottrina patristica è riassunta in una celebre formula di Isidoro di Siviglia (560-636 d.C.) che si ritrova in tutti gli *Specula* carolingi e che sarà molto citata ancora dopo il XIII secolo: «Il re è chiamato a 'reggere' (*rex a regendo*), ossia ad agire rettamente (*recte regendo*)»<sup>1</sup>. Sorridere di questa etimologia, così

<sup>1</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, IX, 3, 121; Id., *Sententiae*, III, 48, 7, col. 719, per la seconda parte della citaz. Si noterà la connotazione morale, nelle

poco conforme alle esigenze moderne del rigore linguistico e così direttamente normativa, significherebbe misconoscere il ruolo dell'etimologia nel Medio Evo: in quel contesto essa era considerata una forma di pensiero<sup>2</sup>. L'opera di Isidoro ebbe perciò un'influenza considerevole fino al XIV secolo. *Etymos logos*: l'etimologia, parte della grammatica, non mira tanto a ricostruire delle filiazioni quanto a svelare il senso autentico e recondito delle parole. Risalendo all'origine non si ripercorre una storia, ma si scopre una verità che è stata coperta sotto il complesso reticolato di combinazioni lessicali che si possono di nuovo sciogliere in molteplici dimensioni etiche e ontologiche<sup>3</sup>. La ricerca etimologica restituisce ai vocaboli modificati dall'uso la loro forza (*vis*) originaria e così facendo rimette il linguaggio in linea con l'ordine delle cose. Di qui l'importanza filosofica del lavoro di Isidoro. Rampollo di una importante famiglia romana di Cartagena, il vescovo di Siviglia intraprese la colossale opera di redigere una enciclopedia del sapere antico, privilegiando il percorso che conduce dalle parole alle cose (dai *verba* alle *res*). Fu una gigantesca compilazione destinata a restare incompiuta. E pur tuttavia, per il suo carattere eccezionale, quest'opera che si sforzava di effettuare una sintesi della cultura greco-romana e del pensiero cristiano, conobbe una straordinaria diffusione. «È il libro fonda-

*Sententiae*, del verbo *regere*. Ecco il testo delle *Etymologiae*: «La parola regno (*regnum*) viene da re (*a regibus*). In effetti, allo stesso modo che re è tratto da reggere (*a regendo*), regno è derivato da re» (*ivi*, 119). Si ottiene perciò la sequenza: *regere*-*rex*-*regnum*. Isidoro prosegue: «Re è tratto da reggere. Al pari di prete (*sacerdos*) che viene da santificare (*sanctificando*), re viene da reggere. Ora, non si regge se non si corregge (*non autem regit, qui non corrigit*)» (*ivi*, 121). Un secondo elemento di capitale importanza è dunque l'equivalenza stabilita tra reggere e correggere (*regere* e *corrige*): «Agendo con rettitudine (*recte faciendo*), si conserva il nome di re, mentre peccando lo si perde» (*ibid.*). Qui l'etimologia non precisa più solo la funzione, ma fissa un criterio di legittimità. Un testo più o meno identico si trova nelle *Sentenze*. Cfr. REYDELLET, *La Royauté*, 24-6, che indaga sulle radici germaniche (*kun-ing-az*, la radice *kun* significa «razza» e «famiglia») e latine (*rex*) del termine «re»: «I nomi di re, in germanico e in latino, si riferiscono a nozioni molto diverse. Su un versante l'accento è posto sui legami di sangue e sull'appartenenza a una razza e a una nazione. Sull'altro versante predomina l'idea di esattezza nel compimento dei doveri e dei riti» (*ivi*, 26). Cfr. altresì *ivi*, 575-8, l'analisi dell'etimologia di Isidoro.

<sup>2</sup> L'espressione è di CURTIUS, *La Littérature européenne*, 602.

<sup>3</sup> Cfr. REYDELLET, *La Royauté*, 24: «[Nel V secolo] la grammatica tende a divenire lo strumento esclusivo del pensiero, dando al nome una funzione di rivelazione degli esseri».



mentale del Medio Evo. [Isidoro] non ha solo fissato validamente e per otto secoli la summa del sapere umano, ma ha determinato soprattutto tutto un modo di pensare»<sup>4</sup>.

L'analisi etimologica ricorre a differenti metodi: *ex causa* (la parola, ossia la cosa che la parola indica, è spiegata dalla sua stessa «ragion d'essere»); *ex origine* (la parola è spiegata dalla sua origine materiale: ad esempio *homo*, l'essere umano, deriva da *humus*, cioè terra); *ex contrariis* ecc... L'etimologia del nome *rex* è ottenuta con il metodo *ex causa*<sup>5</sup>, il che costituisce la prova che secondo Isidoro è appunto il governo a fare il re. Tuttavia, anche se la tradizione gliene attribuisce la paternità, non fu lui il primo ad averla proposta.

## 1.2. Sant'Agostino

Per trovare la fonte primigenia dell'etimologia in questione bisogna risalire a Sant'Agostino<sup>6</sup>. Appoggiandosi su Cicerone<sup>7</sup>, egli contrappone due tipi di governo attraverso l'antitesi *regere / dominari*: il primo termine è caratterizzato dalla disciplina e dalla benevolenza; il secondo è dominato dal senso dell'orgoglio e dal gusto dello sfarzo. È in questo contesto che egli avanza l'etimologia famosa, *reges a regendo*<sup>8</sup>. Ma mentre in Cicerone il dovere di *regere*, collegato al nome di re, si applicava alla stessa

<sup>4</sup> CURTIUS, *La Littérature européenne, loc. ult. cit.*

<sup>5</sup> È ancora ammessa nel XV secolo, come testimonia la *Summa grammaticalis valde notabilis, quae Catholicon nominatur* di GIOVANNI BALBO (ca. 1298), opera stampata a Magonza nel 1460: «Rego, gis, xi, ctum: corrigit, gubernat, administrat. Et dicitur regere quasi a recte agere, et est etymologia. [...] Et, ut dicit Papias, reges a regendo dicti».

<sup>6</sup> Cfr. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 384-7, indica alcuni passaggi nella letteratura antica di cui Agostino ha potuto ricordarsi: «Cicerone, *De finibus*, III, 75: «Rectius enim appellabitur rex [persona sapientis] quam Tarquinus, qui nec se nec suos regere potuit»; ORAZIO, *Epistole*, I, 1, 59-60: «At pueri ludentes «rex eris» aiunt / «si recte facias»» (ISIDORO, *Etymologiae*, IX, 3, 121, fa allusione a questo proverbio; cfr. la nota 171 di REYDELLET, *La Royauté*); AUSONIO, *Technopaegnon*, VI, 3: «Qui recte faciet, non qui dominatur erit rex». Appare chiara qui l'opposizione, che è decisiva per gli autori cristiani, tra *recte facere* e *dominari*. Ma si tratta di elementi sparsi che non formano un'etica coerente della funzione regia. Cfr. ancora REYDELLET, *La Royauté*, 550, nota 182.

<sup>7</sup> CICERONE, *De re publica*, II, 31.

<sup>8</sup> AGOSTINO, *La città di Dio*, V, 12.

persona del governante e ai suoi sudditi, Agostino fa subire al termine una doppia trasformazione. Per un verso, lo limita al governo di sé: *regere* è padroneggiare la propria carne<sup>9</sup>. Per un altro, nei confronti dei sudditi, lo esplicita con il termine *corrigerere*: *regere* diventa allora agire sulla vita degli altri correggendoli<sup>10</sup>. Se è vero che Agostino non ha elaborato una vera e propria dottrina politica, omettendo di definire il posto dello Stato nell'ambito dell'ordine universale – e non entrerà qui nel dibattito che divide gli studiosi specialisti dell'argomento<sup>11</sup> – il suo contributo alla teoria cristiana del governo è stato di capitale importanza. Secondo i Padri della Chiesa, che interpretavano la Bibbia attraverso il filtro della filosofia stoica del diritto naturale<sup>12</sup>, è a causa del peccato se gli uomini, che nello stato originario d'innocenza (*status innocentiae*) erano liberi e uguali, sono caduti in uno stato di servitù. Dio ha voluto, scrive Agostino<sup>13</sup>, che l'essere razionale fatto a sua immagine non comandasse (*dominari*) che alle creature irrazionali; che egli comandasse cioè alle greggi e non agli altri uomini. Per questo i primi giusti furono stabiliti pastori di greggi piuttosto che re di uomini. Il dominio dell'uomo sull'uomo ha la sua origine nella caduta<sup>14</sup>, castigo voluto da Dio, ma anche conseguenza necessaria del disordine introdotto nel mondo a causa della colpevolezza umana.

## 2. *Fondamenti teologici della coercizione*

L'importanza decisiva del «momento agostiniano» nell'elaborazione cristiana dei rapporti di potere e di obbedienza è un ar-

<sup>9</sup> «Reges autem dicit, qui carnem suam regunt» (*Annotazioni al libro di Giobbe*, c. 36).

<sup>10</sup> «Rex a agendo dicitur. Non autem regit, qui non corrigit» (*Enarrationes in Psalmos*, Ps. XLIV, 17, Corp. christ., S. L. XXXVIII, 505). Cfr., ancor prima, AMBROSIAS, *Comm. in epist. ad Romanos XIII*, 3: «Principes hos reges dicit, qui propter corrigendam vitam et prohibenda adversa creantur, dei habentes imaginem, ut sub uno sint ceteri». La qualifica di re come «immagine di Dio» sarà esaminata più avanti (cfr. *infra*, cap. V, § 3).

<sup>11</sup> Una bibliografia completa sul tema è in ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 47, nota 10.

<sup>12</sup> Cfr. CARLYLE, Carlyle [1903-1936], t. 2, 4-6.

<sup>13</sup> AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, 15.

<sup>14</sup> «La prima causa della servitù è dunque il peccato» (*ibid.*).

gomento così essenziale da richiedere un supplemento di attenzione. Agostino non si è limitato a riassumere, con magistrale organizzazione del pensiero, l'insegnamento tradizionale dei primi Padri della Chiesa. Egli ha profondamente riorientato quel deposito di valori e d'idee, disegnando così la linea di un tornante che ha costituito senz'alcun dubbio uno dei maggiori eventi del pensiero occidentale. Tutti sanno che Agostino mette in gioco una concezione della grazia (intesa come bontà gratuita di Dio) e della salvezza eterna, che avrà ripercussioni lontane e fondamentali nell'opera di un Arnauld o di un Pascal, ossia nel cuore stesso di quell'età del calcolo razionale e del meccanicismo in cui il pensiero moderno si organizza. Come si articolano, l'uno rispetto all'altro, il peccato e lo Stato? Questa domanda ci riporta al di qua della storia, in quel momento fatale in cui l'atto del primo uomo fa capovolgere l'avvenire della specie umana. È in questa drammaturgia del peccato originale, nonché nella grandiosa messa in scena agostiniana della seduzione, del sesso e della morte, che bisogna cercare i fondamenti della sua teologia politica.

Elaine Pagels ha ben mostrato quali siano le poste in gioco sottese al gran dibattito sollevato, nella Chiesa primitiva, riguardo all'interpretazione del libro della *Genesi*<sup>15</sup>. Alquanto stranamente dal nostro punto di osservazione, commentare l'episodio del giardino dell'Eden serviva non soltanto a comprendere il passato dell'essere umano, ma anche a definire la condotta dei cristiani nella loro epoca. Ciò implicava una dimensione morale: quale comportamento sessuale bisognava adottare in una società che autorizzava il divorzio, l'omosessualità e la prostituzione? Celibato o matrimonio? Continenza o moderazione? Ma vi era anche una dimensione politica: quale atteggiamento scegliere verso lo Stato romano persecutore? Obbedienza, sottomissione, o ritirarsi dal mondo? Mentre per numerosi Padri la libertà sotto tutte le forme (nei confronti dell'autorità o circa le pratiche sessuali dominanti, ma anche verso i propri desideri) era il messaggio essenziale del Vangelo, questo insegnamento cambiò bruscamente e radicalmente con Agostino: il peccato originale, «orgoglioso tentativo di Adamo per stabilire l'autonomo governo di sé»<sup>16</sup>, segna l'inizio della servitù dell'uomo. Dopo la caduta, la sua volontà è schiava e impotente a comandare sulla carne. Di qui la necessità della coer-

<sup>15</sup> Cfr. PAGELS, *La politique du Paradis*; ID., *Adam, Ève et le serpent*.

<sup>16</sup> PAGELS, *La politique du Paradis*, 128.

cizione. La giustificazione agostiniana di un potere repressivo s'inscrive in una visione globale della decadenza del genere umano. Tuttavia si è dimenticato che questa tenebrosa lettura della storia basata sull'evento decisivo del peccato originale, diventata il nucleo della tradizione cristiana occidentale, ha costituito nel IV secolo una sorprendente mutazione del discorso teologico.

### 2.1. *Il libero governo di sé*

Nei primi tre secoli molti cristiani credevano che ad opera della virtù del battesimo era stata ripristinata la libertà descritta nel libro della Genesi (1-3) e che in tal modo essi potevano ritrovare la capacità di governare se stessi alienata dalla colpa primigenia. Era perciò del tutto inutile sottomettersi a poteri esterni. A fronte della tirannia dell'impero pagano, essi concepivano la Chiesa come una nuova società d'individui autonomi, che regolavano la loro vita con una disciplina personale e non sotto costrizione altrui. «La rivendicazione di *autexousia*<sup>17</sup> – la libertà morale di autogovernarsi – era virtualmente un sinonimo di Vangelo»<sup>18</sup>.

Questo legame tra il libero arbitrio e la padronanza di sé era stato già stabilito dai filosofi greco-romani. Ad esempio, nella tradizione stoica Epitteto domandava: «Che cosa rende l'uomo affrancato da ogni peso e padrone di se stesso (*autexousion*)?»<sup>19</sup>. Né la ricchezza, né il potere, ma la scienza della vita (*epistemē tou bioun*)<sup>20</sup>, che consiste nel volere solo ciò che dipende da se stessi, vale a dire il giudizio della volontà di Dio. Desiderando solo l'atto della propria volontà e accettando l'ordine delle cose voluto da Dio, il saggio si sottrae a ogni dominio. Egli è padrone di se stesso, poiché nessun padrone ha potere su di lui<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> A questo lemma femminile utilizzato alquanto curiosamente da Pagels (forse a partire dalla radice *exousia*: potere, facoltà) va preferita la forma neutra, molto più ricorrente nelle fonti, *to autexousion*. La frequenza di quest'ultimo lemma è attestata da SOPHOCLES, *Greek Lexicon*. Si veda anche la principale fonte nella letteratura patristica: ORIGENE, *Trattato dei principi*, III, 1, VI trattato, «Sul libero arbitrio» (*Peri autexousion*). Questo trattato è l'esposizione più completa sulla questione che ci sia stata trasmessa dalla tarda antichità. Basilio e Gregorio di Nazianzo la citano quasi integralmente nella *Philocalia*.

<sup>18</sup> PAGELS, *Adam, Eve et le serpent*, 159.

<sup>19</sup> EPITTETO, *Entretiens*, IV, 1, 62.

<sup>20</sup> *Ivi*, 64; cfr. anche 1, 118.

<sup>21</sup> *Ivi*, IV, 1, 152, dove propone l'esempio di Diogene: «Diogene era libero.

È proprio attraverso questa identificazione del potere al volere – questi due termini, lo vedremo meglio più avanti, sono al centro della speculazione agostiniana – che s'istituisce la sovranità regale di colui che riesce a bastare a se stesso<sup>22</sup>.

I dottori cristiani non potevano evidentemente prendere in conto questo ideale di autarchia individuale, nella quale vedevano l'espressione di un orgoglio smisurato. Decisero allora di spostare l'*autexousion* dalla saggezza pagana al terreno religioso, sostituendo così all'ascesi del saggio e alla sua disciplina 'atletica'<sup>23</sup> l'efficacia rigeneratrice del battesimo. Il modello della padronanza di sé non erano più, di conseguenza, Socrate o Diogene, figure solitarie ed eccezionali, ma Adamo, il primo uomo nel quale l'intera umanità era già contenuta e la cui colpa era stata cancellata dall'acqua battesimale<sup>24</sup>. Fu un nuovo paradigma destinato a rivestire un'estrema importanza: sostituendo l'uomo solo (Socrate, Diogene) con il primo uomo non si sostituiva un singolo modello con un altro, ma si passava da una pratica individuale della libertà, fondata sull'ascesi razionale, alla sua riappropriazione collettiva grazie all'azione sacramentale. Le implicazioni politiche sono di tutta evidenza: mentre la stoica «scienza della vita» conduceva a una relativa indifferenza verso gli affari collettivi<sup>25</sup>, la cristiana «fonte di vita» servì da principio fondamentale per una riorganizzazione radicale della vita sociale. Secondo quali regole e a quali condizioni gli uomini possono condurre una vita autonoma? La restrittiva formula del monachesimo – sperimentata

In che modo? Non perché nacque da genitori liberi [...], ma perché lo era da se stesso, in quanto aveva respinto tutto ciò che poteva dar luogo a una servitù su di lui e perché non c'era nessuno che potesse avvicinarlisi con l'intento di ridurlo in schiavitù né luogo per poterlo incastrare».

<sup>22</sup> Con l'esempio successivo di Socrate, Epitteto sottolinea che l'atteggiamento del filosofo, quand'anche avesse moglie, figli, amici, patria, è «quello di un uomo che vive solo» (*ivi*, 162).

<sup>23</sup> *Ivi*, 113; 4, 12; 6, 16-17 (accoppiato a *meletē*, cura, pratica, esercizio ecc...) l'impiego frequente del verbo *gumnazein*, esercitarsi nel ginnasio, per indicare la pratica ascetica del filosofo. Cfr. anche Epitteto, *Manuale*, XXIX.

<sup>24</sup> Cfr. DIDIMO IL CIECO, *De Trinitate*, 2, 12, cit. da PAGELS, *Adam, Ève et le serpent*, 247, nota 19: «Attraverso l'alito divino [Genesi, 2, 7] noi abbiamo ricevuto l'immagine e la somiglianza di Dio, di cui parla la Scrittura, e attraverso il peccato le abbiamo perdute, ma ora ci siamo trovati di nuovo come eravamo quando fummo fatti: senza peccato e padroni di noi stessi» (corsivo mio).

<sup>25</sup> Cfr. HADOT, *La Citadelle intérieure*, 102, 104 e il cap. VIII sulla «disciplina dell'azione» negli stoici.

in oriente fin dal III secolo d. C. in forme anacoretiche, e poi comunitarie, secondo la quale solo in pochi possono riuscire a mettere in pratica il monito di Cristo alla vita perfetta – costituì la prima risposta a quest’aspirazione. Questo modello fu esteso a tutta la Chiesa, alla fine del IV secolo, da Pelagio, che «voleva fare di ogni cristiano un monaco»<sup>26</sup>. In tal modo, il rifiuto dello Stato non era più associato alla fuga dal mondo – cosa che lasciava campo libero agli apparati di dominio –, ma all’istituzione, nel cuore del mondo pagano, di uno spazio collettivo affrancato da ogni limite.

Prendiamo in primo luogo come esempio particolarmente rappresentativo questo testo di Gregorio di Nissa<sup>27</sup>:

[...] [Dio ha disposto] le cose in tal modo che l’uomo sia atto al potere regio. Questo carattere regale, in effetti, che lo innalza ben al di sopra delle condizioni private, è manifestato spontaneamente dall’anima attraverso la sua autonomia e la sua indipendenza (*adespoton kai autexousion*) e per il fatto che nella sua condotta essa è padrona del proprio volere. Di che cosa ciò è proprio se non di un re<sup>28</sup>?

Al pari di molti apologisti cristiani, che seguivano la tradizione rabbinica, Gregorio afferma che la creazione del mondo aveva avuto il fine di stabilire «il trono sul quale doveva regnare l’uomo»<sup>29</sup>. Quest’ultimo era stato fatto quindi a immagine di Dio; e secondo Gregorio questo era il principale motivo per cui la «somialianza con il Re Universale»<sup>30</sup> consisteva nella libertà<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> BROWN, *La Vie de saint Augustin*, 413.

<sup>27</sup> Gregorio di Nissa (330 ca.-395) appartiene, insieme a Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea, al gruppo dei Padri della Cappadocia, eredi del pensiero di Origene. Sulla dottrina origeniana della libertà della creatura come parte integrante del processo creatore, cfr. P. HADOT, *Origène et l’origénisme*, in *Encyclopedie Universalis*, t. 12, 231-2. Dello stesso autore, nella stessa opera, vanno lette le voci dedicate a Gregorio di Nazianzo (t. 8, 13-4) e a Gregorio di Nissa (*ivi*, 14-5). Hadot sottolinea la profonda originalità del pensiero di quest’ultimo padre, per il quale la somiglianza dell’uomo con Dio consiste essenzialmente nella libertà come potere di movimento.

<sup>28</sup> GREGORIO DI NISSA, *La Création de l’homme*, IV, 136 b-c, 94-5.

<sup>29</sup> *Ivi*, II, 132 d-133 c, 90-1.

<sup>30</sup> *Ivi*, 136 c, 95.

<sup>31</sup> Sarebbe però erroneo – come precisa opportunamente GAÏTH, *La Conception de la liberté*, 75 – vedere in Gregorio di Nissa «un pelagiano prima di Pelagio», in quanto il Padre cappadociano non si era mai posto la questione, nella sua dottrina mistica, del rapporto tra la grazia e la libertà.

Michel Foucault faceva notare, a proposito di Gregorio di Nissa, che «l'ascetismo cristiano, al pari della filosofia antica, si pone sotto il segno della cura di sé»<sup>32</sup>. Prendersi cura di sé significava «accendere il lume della ragione, scavare all'interno della propria anima per ritrovare in essa l'effigie che Dio vi ha impresso»<sup>33</sup>. È molto probabile che in questa obbligazione reiterata di conoscersi sia rintracciabile un'eredità del precetto socratico, anche se mescolato a influenze bibliche<sup>34</sup>; tuttavia ai nostri fini è importante far emergere una differenza essenziale: di là dalla sua dimensione mistica, in Gregorio e nei suoi successori la ricerca nel sé della somiglianza divina, votata a restare imperfetta fino alla morte, fece prendere coscienza ai cristiani di costituire nella vita mondana una comunità di un tipo assolutamente nuovo: non solo – e ciò è di tale evidenza che non è neppure il caso di sottolinearlo – per il loro credo e le loro regole di vita, ma anche perché, fondandosi sulla sovranità del libero arbitrio, quella comunità era la sola a essere capace di autogovernarsi.

Così Giovanni Crisostomo (354 c.-407 d. C.)<sup>35</sup>, pur riconoscendo che il carattere coattivo del potere imperiale era reso necessario dagli effetti del peccato, essendo questo l'unico rimedio per assicurare l'ordine e la pace – sulla base del principio che il male (la violenza e l'ingiustizia) sono indispensabili per curare il male stesso (la guerra di tutti contro tutti<sup>36</sup>) –, aggiungeva però che la forza era inutile nei confronti dei cristiani: «Coloro che vivono secondo la religione [cristiana] non hanno alcun bisogno di magistrati che li correggano»<sup>37</sup>. Alla paura che dominava le relazioni umane nella città imperiale-romana si opponeva ora la li-

<sup>32</sup> FOUCAULT, *Résumé des cours*, 146-7.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Sul platonismo dei Padri cappadociani, rinvenibile ad es. nel loro commento al versetto del Deuteronomio, 15, 9: *proseke seautou* (in latino: *attende tibi ipsi*), «occupati di te stesso», cfr. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, t. I, 101-11.

<sup>35</sup> Nominato patriarca di Costantinopoli nel 397, assunse posizioni anti-conformiste che lo resero ostile al potere civile e religioso. Fu perciò deposto nel 403 e morì in esilio. Sulla concezione dello Stato e del governo spirituale, cfr. PAGELS, *Adam, Ève et le serpent*, 161-7.

<sup>36</sup> «Se toglieste alla città i suoi magistrati, la nostra vita cadrebbe al di sotto di quella degli animali selvaggi: gli uomini si scannerebbero e si divorerebbero tra di loro»: cit. da PAGELS, *Adam, Ève et le serpent*, 163.

<sup>37</sup> *Ivi*, 164.

bera scelta nell'ambito della Chiesa. Essa non formava affatto una comunità perfetta; tuttavia quando sopravveniva il disordine, questo doveva essere corretto senza il ricorso alla violenza, ma con la forza della sola persuasione:

Noi non siamo i padroni assoluti della vostra fede, noi non comandiamo come despoti, miei beniamati fratelli; noi siamo soltanto posti al ministero della parola, e non siamo investiti di un potere esterno; noi assolviamo al nostro ufficio di consiglieri che persuadono, e non a quello di magistrati che emettono sentenze. L'uomo che consiglia enuncia il suo pensiero, senza forzare in nulla il suo uditore e lasciandolo padrone di fare di quella sua parola ciò che vorrà<sup>38</sup>.

Con questa distinzione tra il potere esterno e il ministero della parola, Giovanni Crisostomo non delimita solo il campo della giurisdizione imperiale, tracciando i contorni di una società autonoma costituita da individui eguali, liberi e padroni di se stessi, il cui governo si fonda sulla singola volontà. Egli formula anche, utilizzando termini che faranno fortuna lungo tutto il corso del Medio Evo, il principio della separazione dei poteri e della superiorità della sfera spirituale su quella temporale: «Al re sono stati affidati i corpi, al prete le anime»<sup>39</sup>. Ma mentre quest'ultima tesi sarà ripresa, a partire dal VII secolo, nel quadro di un'ecclesiologia fortemente impregnata di agostinismo, la prima, al contrario, si smarca con decisione dal pensiero di Agostino.

La condizione essenziale di una vita monastica tutta rivolta alla perfezione, nel pensiero di Gregorio di Nissa; il principio di

<sup>38</sup> *Ivi*, 165-6.

<sup>39</sup> Ecco i due passaggi importanti della IV *Omelia su Ozia*, *In illud «Vidi Dominum»*: «Altro è il dominio della regalità, altro il dominio del sacerdozio. Ma questo è più grande di quello. Poiché non sono affatto le apparenze che manifestano un re; neppure sono le pietre preziose che porta né l'oro di cui si circonda a far decidere chi è re. Il re invero ha avuto in carico l'amministrazione delle cose terrene, mentre i poteri del prete sono stabiliti là in alto. «Tutto ciò che scioglierete sulla terra sarà sciolto nei cieli» (Matteo, 18, 18). Al re sono affidate le cose del basso, a me le cose celesti. E quando dico me, dico il prete» (4, 57-65, 163; passaggio quasi identico in V, 1, 53-66, 183-5). «Il re si è visto affidare i corpi, il prete le anime; il re rimette i debiti, il prete i peccati. Quello costringe (*anankazei*) questo esorta (*parakalei*) [...]. Quello dispone di armi visibili, questo di armi spirituali; quello fa la guerra ai barbari, a me tocca la lotta contro i demoni. Non c'è potere (*archē*) più grande di questo. Ecco perché il re piega la testa sotto le mani del prete e ovunque nell'Antico Testamento i preti danno l'unzione ai re» (5, 13-21, 165).



una distinzione dei poteri che fonda, riguardo alla guida delle anime, l'autonomia della società cristiana, secondo Giovanni Crisostomo; l'*autexousion* dei Padri greci, entrato nella lingua latina come *liberum arbitrium*; tutto ciò divenne con Pelagio<sup>40</sup> il fondamento di una radicale riforma della Chiesa. Convinto che la remissione dei peccati attraverso il battesimo implicasse per il cristiano, se lo voleva, la possibilità di appropriarsi della sua piena libertà d'azione, potendo così permettersi sempre di scegliere tra il bene e il male e di realizzare senza costrizione la legge divina, Pelagio trasponeva nel cristianesimo l'ideale etico stoico che esaltava l'attitudine naturale dell'uomo all'autonomia. Non è dunque in virtù di un'elezione speciale, ma per natura che gli uomini erano capaci d'*impeccantia* (vivere senza peccato). Era sufficiente uno sforzo di volontà per ristabilire nel presente l'innocenza pura di Adamo ed Eva. La redenzione apportata da Cristo si compiva nella restaurazione del paradiso terrestre. È un naturalismo razionale, ottimista e volontarista, nel quale alcuni sono tentati di scorgere una prefigurazione del pensiero dei Lumi<sup>41</sup>. Forse il pelagianesimo, che bisogna evitare di flettere un po' troppo frettolosamente alle nostre categorie moderne, ha costituito una delle grandi opzioni, benché ridotte al silenzio per molti secoli, del pensiero occidentale. La sua sconfitta fu opera di Sant'Agostino che scatenò contro Pelagio, e poi contro il suo discepolo Giuliano di Eclano<sup>42</sup>, un conflitto di un'estrema asprezza. Si assiste qui, in qualche modo, alla nascita del peccato originale.

## 2.2. *La svolta agostiniana: la rivolta della carne*

L'interpretazione agostiniana del peccato originale è esposta di petto nei libri XIII e XIV de *La città di Dio*. Partendo dal

<sup>40</sup> Nato in Irlanda e stabilitosi a Roma, dove condusse da laico una vita ascetica, Pelagio scappò via dalla città nel 410 dopo l'invasione di Alarico, rifugiandosi in Africa e poi in Palestina. La perfezione secondo lui era un obbligo per ogni cristiano e perciò egli giudicava assurda l'idea di un peccato originale che impediva agli uomini di progredire da soli. Più volte condannata, dal 411 al 418, sotto l'insistenza di Sant'Agostino, la sua dottrina divenne la prima eresia dell'Occidente cristiano. Non sappiamo nulla sulla fine che fece Pelagio, dopo la condanna alla proscrizione e l'espulsione da Costantinopoli. Sulla vicenda di Pelagio, cfr. BROWN, *La Vie de saint Augustin*, 403-33.

<sup>41</sup> Cfr. PLONGERON, *Faut-il dire...*, 220.

<sup>42</sup> Cfr. BROWN, *La Vie de saint Augustin*, 453-73.

problema della morte, punizione inflitta per la colpa di Adamo, Agostino s'ingegna a dimostrare, contro i filosofi platonici, che per l'anima il male non risiede nel corpo, ma nella carne corrotta. Egli distingue allora, seguendo San Paolo (1 Co 15, 42 e segg.), un corpo animale e un corpo spirituale<sup>43</sup>. Il primo è quello del quale fu fatto l'uomo alla sua creazione; il secondo, quello del Cristo, nuovo Adamo. È con questo corpo incorruttibile – non già puro spirito, ma carne spirituale<sup>44</sup> – che risusciteranno i giusti, morti nel loro corpo animale. Così il mistero della rigenerazione attraverso il battesimo sarà compiuto solo dopo la morte, per mezzo della grazia del perdono concesso agli eletti<sup>45</sup>. Avendo stabilito che la carne non è malvagia in se stessa<sup>46</sup>, e che essa non è dunque la causa del peccato originale, ma che la sua corruzione, al contrario, risulta dalla disobbedienza di Adamo, Agostino è spinto a esporre, con un sorprendente realismo, il conflitto tra la volontà e la *libido*, chiave della sua critica del libero arbitrio.

Ricostruiamo allora le principali tappe di quest'analisi. Occorre in primo luogo ricollocarla nel suo quadro tanatologico, poiché è tra il primo peccato e la condanna alla morte dell'uomo che l'asservimento sessuale trova il suo significato.

### 2.2.1. *La pluralità delle morti*

Secondo Agostino non vi è *una sola* morte, ma diverse. Ciò che separa la vita terrena dall'immortalità non è il limite netto e chiaro della morte fisica, ma una successione di morti che precedono e seguono l'istante in cui si spegne la sensibilità vitale. La prima morte si divide a sua volta in diverse forme: l'anima

<sup>43</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 23, 590, 321.

<sup>44</sup> *Ivi*, XIII, 20, 584, 309.

<sup>45</sup> *Ivi*, XIII, 23, 591, 323. Sull'efficacia selettiva della grazia, cfr. *ivi*, XIII, 15, 574, 287; XIV, 1, 3, 349; XIV, 26, 54-55, 461.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, 525-6, nota 37, «Corpo animale e corpo spirituale». Questo argomento è diretto contro Origene e i suoi discepoli cappadociani, per i quali le «tuniche di pelle» date ad Adamo prima della sua espulsione dal Paradiso (*Genesis*, 3, 21) non erano altro che il corpo di carne. Condannando la carne *dopo* il peccato, Agostino la rende innocente prima del gesto peccaminoso, e si può dire, paradossalmente, che egli riabilita la carne come sostanza materiale, contro il disprezzo del corpo comune ai rigoristi cristiani e gnostici, cosa che condusse un Origene, sulla scorta di Eusebio, all'autocastrazione. Cfr. DODDS, *Paiens et Chrétiens*, 45 ss.

privata di Dio, il corpo privato dell'anima. «L'anima muore quando Dio l'abbandona, come il corpo muore quando l'anima lo lascia»<sup>47</sup>. L'una e l'altra morte costituiscono la morte dell'uomo tutto intero<sup>48</sup>, una morte quest'ultima che però non è ancora la morte totale. Quanto alla seconda morte, annunciata nell'Apocalisse (2, 11; 21, 8), essa consiste nei tormenti eterni dell'inferno. Vi sono, insomma, due morti che corrispondono di fatto a quattro diverse specie di morti: la morte integrale colpisce solo coloro che muoiono in stato di peccato, e non gl'infanti battezzati o i martiri<sup>49</sup>.

Siamo qui ben lontani dalle considerazioni stoiche sulla presenza permanente della morte nella vita, ogni atto della quale ci avvicina al suo termine. Vivere, aveva scritto Seneca, è iniziare a morire. Facendo per così dire esplodere il concetto di morte, Agostino afferma, all'opposto, che la morte, che è il contrario della vita (corporea), si è capovolta in modo da trasbordare nella vita (eterna)<sup>50</sup>. In questa prospettiva, morire è iniziare a vivere, a condizione di aver vissuto in obbedienza alla legge divina. Così, mentre per il peccatore la vita si svolge tra due morti – quella dell'anima abbandonata da Dio e quella, successiva, dei supplizi infernali – per il giusto la morte non è che un passaggio tra due vite – quella dell'anima rivolta a Dio nella condizione mortale e quella, eterna, del corpo spirituale risuscitato –.

In quanto punizione inflitta ai primi uomini, la morte – che contiene allora in sé tutte le morti<sup>51</sup> – è diventata natura per i loro discendenti. In tal modo si annoda un legame seminale tra la morte e il sesso. È per il fatto che il genere umano tutto intero era già in Adamo<sup>52</sup> – «noi tutti eravamo in quest'uomo unico; [...] e già esisteva la natura seminale (*natura seminalis*) da cui dovevamo uscire»<sup>53</sup> – che a nostra volta, malgrado non abbiamo peccato, noi siamo destinati a morire. Ma ciò accade pure perché la generazione degli esseri umani, quand'anche nell'ambito del legittimo legame matrimoniale, non può effettuarsi

<sup>47</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 2, 557, 251.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ivi*, XIII, 3 e 8.

<sup>50</sup> *Ivi*, XIII, 4, 561, 261.

<sup>51</sup> *Ivi*, XIII, 12, 571, 281-3.

<sup>52</sup> *Ivi*, XIII, 3, 559, 257.

<sup>53</sup> *Ivi*, XIII, 14, 572, 285.

ormai senza la concupiscenza della carne: «È il motivo per cui il diavolo getta nella colpevolezza i bambini, nati non dal bene che costituisce la bontà del matrimonio, ma dal male della concupiscenza della carne, di cui il matrimonio fa certo buon uso, ma che coinvolge, ciononostante, lo stesso matrimonio facendolo arrossire di vergogna»<sup>54</sup>. Per quanto casti siano gli sposi, «ciò non toglie che, nel momento in cui si arriva all'opera di generazione, questo commercio carnale, ancorché lecito e onesto, non si possa fare senza l'ardore della passione perché possa compiersi ciò che deriva dalla ragione e non dalla passione»<sup>55</sup>. Di conseguenza, dare la vita significa trasmettere la morte. Strana contraddizione, questa, sintomo di una circolarità conflittuale del sesso e della morte che è anche al centro della critica agostiniana del libero arbitrio: il sesso, attraverso il quale l'uomo si riproduce, è lo stesso agente della riproduzione del peccato. In altri termini, è nell'atto sessuale che si ripeterpetua la colpa originaria. Pur non essendone la causa, il sesso porta in sé il marchio della caduta.

### 2.2.2. *L'invenzione del peccato originale*

«Non sono io ad aver immaginato il peccato originale – protesta Agostino in risposta a Giuliano d'Eclano –; la fede cattolica ci crede fin dal suo principio»<sup>56</sup>. La prova che egli vede di questa verità consiste nell'osservazione dell'uso, risalente fin ai tempi degli apostoli, di battezzare i neonati. Ma si fonda anche su fonti scritturali, e in particolare su un versetto di San Paolo sul quale costruisce tutta la sua inespugnabile teoria della caduta e che cita incessantemente nei suoi scritti anti-pelagiani: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e attraverso il peccato ha fatto irruzione la morte; e così esso è passato in ogni uomo, per mezzo di colui nel quale tutti hanno peccato»<sup>57</sup>. Que-

<sup>54</sup> «*Erubescunt*» è il termine preciso usato da Agostino. Su questo pudore, *erubescencia*, legato al movimento spontaneo degli organi sessuali e che costituisce per Agostino la prova della corruzione della natura umana per colpa del peccato di Adamo, cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, XIV, 16-26. Ne parlerò più diffusamente *infra*.

<sup>55</sup> *De nuptiis et concupiscentia* (418-419), I, XXIV, 27, BA 23, 115-7.

<sup>56</sup> *Ivi*, II (parte composta tra il 420 e il 421 d. C.), XII, 25 e 201.

<sup>57</sup> *Romani*, 5, 12; cfr. AGOSTINO, *Lettera a Ilario* (414 d.C.), III, 11; *Id.*, *De natura et gratia* (415 d.C.), VIII, 9 e XLI, 48 e *passim*; *Id.*, *De nuptiis et con-*

sta frase, che stabilisce un legame causale tra la colpa di uno e il peccato di tutti, riveste agli occhi di Agostino un'autorità indiscutibile. Ed è lui stesso a rimarcare a qual punto la sua concezione del peccato originale sia strettamente legata a quel concetto paolino<sup>58</sup>. Bisogna tuttavia sapere che i suoi contemporanei leggevano quel versetto di San Paolo in tutt'altro modo. E non erano solo i discepoli di Pelagio, i quali, negando la trasmissione ereditaria del peccato di Adamo, riducevano il gesto del primo uomo solo a un cattivo esempio che non comportava alcuna corruzione irrimediabile per gli altri; ma erano addirittura gli stessi Padri della Chiesa a pensarla in questo modo. Questa divergenza attiene a motivi grammaticali. Per cui conviene studiare il passo in questione più da vicino, utilizzando il metodo comparativo tra le due versioni greca e latina.

Il testo della *Vulgata* dice: «Attraverso il peccato la morte [è entrata nel mondo], e così la morte è passata in tutti gli uomini per il fatto che (*in quo*) tutti hanno peccato». Questa versione corrisponde perfettamente al testo greco e significava, per un Giovanni Crisostomo, come per la maggior parte dei cristiani, che gli uomini, dopo Adamo, erano stati toccati dalla morte *poiché tutti avevano peccato*. Era dunque una propagazione mimetica della colpa e non una sua contaminazione genetica. Quanto a Sant'Agostino, egli si servì di una copia leggermente difettosa, nella quale mancava la ripetizione della parola *morte*. E per questo egli diede per soggetto al verbo *pertransiit* («è passata») il sostantivo «peccato» e non «morte». Ma, dopo aver consultato il testo greco, si convinse che *in quo* (che traduceva il greco *eph'ō*) non poteva accordarsi con il femminile *amartia* («peccato»); e allora spiegò il relativo come se si riferisse a Adamo, «*nel quale tutti hanno peccato*»<sup>59</sup>.

Se in queste parole dell'Apostolo (*in quo omnes peccaverunt*) non si può comprendere: un peccato nel quale tutti hanno peccato, perché in greco, dal quale l'epistola è stata tradotta, la parola 'peccato' è del genere femminile, non resta che una soluzione: si deve capire

*cupiscentia*, II, I, 1; III, 8; V, 15; VIII, 20; XXII, 37 e *passim*; Id., *Contra duas epistulas Pelagianorum* (420-421 d.C.), IV, IV, 7, BA 23.

<sup>58</sup> AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, II, II, 3, 151.

<sup>59</sup> Cfr. BA 21, nota 71, 636-7: «Il senso di *Romani*, V, 12»; cfr. PAGELS, *Adam, Ève et le serpent*, 172.

che tutti hanno peccato in questo primo uomo, poiché *tutti erano in lui*<sup>60</sup> quando egli peccò; ne consegue che nascendo si contrae un peccato che non può essere cancellato, se non attraverso una nuova nascita<sup>61</sup>.

Per i cristiani e gli ebrei il peccato di Adamo aveva sottomesso l'umanità al regno della morte. Per Agostino, invece, aveva introdotto nella serie infinita delle generazioni il germe di una corruzione definitiva, che annientava la libertà della scelta morale di cui aveva goduto il primo uomo<sup>62</sup> e che aveva asservito l'essere umano alla tirannia della carne. Lo stato di concupiscenza al quale tutti gli uomini sono assoggettati: ecco il vero castigo imposto ai discendenti di Adamo, a causa della sua disubbidienza.

### 2.2.3. *Concupiscenza e servitù*

A rifletterci bene, secondo Agostino è dalla volontà e non dalla carne che nasce il primo peccato<sup>63</sup>. Ma la colpevolezza tra-

<sup>60</sup> Corsivo mio.

<sup>61</sup> AGOSTINO, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, IV, IV, 7, 565-7. Agostino fonda la sua interpretazione sull'autorità di Sant'Ilario (= in realtà Ambrosiaster, *Ad. Rm* V, 12): «Egli dice invero: “nel quale, cioè in Adamo, tutti hanno peccato”; poi aggiunge: “È manifesto che tutti hanno in massa peccato in Adamo, poiché essendo stato egli stesso corrotto dal peccato, tutti coloro che egli ha generato sono sottomessi fin dalla nascita al peccato”» (*ivi*, 567). Ricollocata nel suo contesto, tuttavia, la citazione dell'Ambrosiaster va esattamente in senso opposto della tesi di Agostino: gli uomini hanno ereditato da Adamo *la pena* del suo peccato, la morte corporale, non la colpa stessa, cioè la morte dell'anima. Cfr. *ivi*, nota 43, 817-24.

<sup>62</sup> La libertà di Adamo era definita da Agostino come «libertas habendi plenam cum immortalitate justitiam» («libertà di possedere, con l'immortalità, la pienezza della giustizia»): AGOSTINO, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, II, 4, 319. È in questo senso che «la libertà è morta con il peccato», senza che il libero arbitrio sia sparito dal genere umano (*ibid.*). Tuttavia questo libero arbitrio (*liberum arbitrium*) che l'uomo conserva, malgrado la perdita della libertà (*libertas*), consiste solo nell'adesione volontaria al male: «Questa volontà che è libera per gli atti malvagi, in quanto prende piacere nel fare del male, non è affatto libera nel compiere le buone azioni, [e ciò prova] che essa non è stata liberata» (neppure dalla grazia del Cristo). L'esercizio della buona volontà è possibile solo a colui che ha ricevuto, «senza merito preventivo, la grazia vera e gratuita che viene dall'alto» (*ivi*, III, 7, 327).

<sup>63</sup> Cfr., ad es., AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia*, II, XXVIII, 48, 253-5, dove Agostino spiega come «una volontà perversa abbia potuto derivare da un essere buono»: volontà di un essere venuto dal niente, che quando si allon-

smessa da Adamo al resto degli uomini è accompagnata da un sorprendente rovesciamento. Mentre in paradiso la carne fu corrotta per colpa della volontà, ora invece è la corruzione della carne che determina l'impotenza della volontà. Adamo ha peccato per aver voluto ciò che egli non poteva essere – vivere secondo se stesso, sciolto da ogni obbedienza –; gli uomini, non potendo ciò che vogliono, sono votati al male. Separandosi da Dio la volontà umana, lungi dall'acquistare la padronanza di se stessa, è sprofondata nella servitù. Essa non fu mai dominata *sic et simpliciter* da una forza superiore, secondo l'immagine del conflitto classico tra la ragione e le passioni, ma – esperienza assolutamente inedita nella cultura antica – perché si trovò divisa da se stessa, per un verso volendo e per un altro non essendo capace di volere<sup>64</sup>. «Io non faccio il bene che voglio e commetto il male che non voglio» (*Romani*, 7, 19). Agostino vede in queste parole di Paolo, destinate ai pagani sprovvisti della grazia del battesimo<sup>65</sup>, l'espressione del tormento interiore provato dagli stessi cristiani. Ai pelagiani, che sostenevano che ciascuno se vuole può raggiungere la perfezione, risponde che gli uomini non fanno ciò che vogliono. La loro volontà s'infrange sullo scoglio della resistenza intrinseca all'atto stesso del volere, come se a quel volere mancasse, per essere eseguito, la volontà di volere. «Dove viene questo strano prodigio (*monstrum*)? [...] L'anima comanda di volere all'anima, cioè a se stessa, eppure non agisce»<sup>66</sup>. Agli occhi dei contemporanei di Agostino, avvezzi all'ideale antico della padronanza di sé e all'identità del soggetto nel quale volere e potere coincidevano, questo era un prodigio, o meglio una mostruosità. Ma tutt'altro che tale era invece per colui che cono-

tana da Dio, ricade nella pura negatività, verso cui, a causa della sua origine, essa tende in permanenza. Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 6-10.

<sup>64</sup> Cfr. ARENDT, *La Crise de la culture*, cap. IV («Che cos'è la libertà?»), 205-6, che vede nella problematica agostiniana dell'ardente lotta all'interno dell'anima il momento in cui la libertà, concetto che nell'antichità assumeva un senso esclusivamente politico, fu per la prima volta sperimentata nella completa solitudine dell'individuo e poté così entrare nella storia della filosofia.

<sup>65</sup> Cfr. GORDAY, *Principles of Patristic Exegesis*; Pagels, *La politique du Paradis*, 132 e ID., *Adam, Ève et le serpent*, 169. Il passo va comunque comparato con PAOLO, *Galati* 5, 17, che tratta della libertà cristiana: «La carne desidera contro lo spirito e lo spirito contro la carne; c'è un antagonismo permanente tra loro, cosicché voi non fate ciò che vorreste».

<sup>66</sup> AGOSTINO, *Confessioni*, VIII, 9, 21, CUF, 193.

sceva le cause dell'*infirmetas* umana. Agostino non si mostra perciò affatto sorpreso della sua stessa scoperta: «Questa volontà divisa che vuole a metà e che per l'altra metà non vuole, non è in alcun modo un prodigio: è una malattia dell'anima»<sup>67</sup>, il cui sintomo generale, che egli descrive con una precisione clinica, consiste nell'insubordinazione degli organi sessuali.

Nel paradiso l'uomo e la donna erano stati creati per generare «senza la presenza vergognosa della *libido*»<sup>68</sup>, cosicché gli organi generativi obbedivano agli ordini della volontà. Che vi è mai d'impossibile in ciò? scrive Agostino. Non muoviamo forse tutte le altre membra quando lo vogliamo? E non conosciamo forse degli uomini dotati di una costituzione differente dagli altri e perciò capaci di compiere con il loro corpo degli atti appena credibili<sup>69</sup>? Se dunque ai nostri giorni, in uomini che vivono nella carne corrotta,

il corpo testimonia un'ammirevole obbedienza, con degli stati o dei movimenti estranei al suo comportamento naturale, perché mai non dovremmo credere che prima del peccato [...] le membra umane, per moltiplicare la razza [umana] non avrebbero potuto obbedire alla volontà degli uomini senza la minima voluttà<sup>70</sup>?

Avendo così dimostrato per induzione la verosimiglianza di una sessualità senza *libido* in Adamo ed Eva, e avendo dissociato in tal modo il sesso, ordinato alla riproduzione, dalla concupiscenza, puro disordine dei sensi, Agostino può ora concentrarsi a spiegare perché l'ideale adamitico di una perfetta padronanza di sé è ormai divenuto inaccessibile all'uomo: ciò si veri-

<sup>67</sup> *Ivi*, 194.

<sup>68</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 23, 445. Cfr. anche ID., *Contra Iulianum* (421 d.C.), IV, 11, 57; ID., *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, XVII, 34.

<sup>69</sup> «Ci sono quelli che muovono le orecchie, oppure una sola delle due, o entrambe. Altri, senza muovere la testa riescono ad abbassare la capigliatura tutta intera facendola scendere sulla fronte e la spostano come vogliono. Certuni, dopo aver ingoiato in modo inverosimile ogni sorta di oggetti, con una leggera pressione sullo stomaco li riprendono intatti come se prendessero da un sacco ciò che vogliono. Certaltri imitano e riproducono così perfettamente il verso degli uccelli, delle bestie e tutte le differenti voci umane che se non li si vedesse ci si sbaglierebbe certamente»: *La città di Dio*, XIV, 24, 51, 453.

<sup>70</sup> *Ivi*, 455. Cfr. ID., *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, XVII, 34, dove illustra le differenti ipotesi proposte ai pelagiani.



fica perché l'essere umano prova in sé, che lo voglia o no, l'attività della *libido*<sup>71</sup> che si rivela con l'eccitazione degli organi. Contrariamente all'interpretazione di Origene<sup>72</sup>, il peccato non ha rinchiuso l'uomo nella materialità del corpo. Ha invece trasformato il docile corpo di Adamo in una carne ribelle.

Siamo nati in questo conflitto, traendo dalla prima colpa un germe di morte e portando nelle nostre membra [...] gli assalti della carne<sup>73</sup>.

Per Origene, entrando, in tal modo, in conflitto con se stesso, Adamo non ha perduto la sua capacità di autonomia. Per Agostino, all'opposto, è proprio per aver preteso di essere autonomo che egli è stato punito. La sua vera gloria consisteva nell'obbedienza, non nella libertà. Egli non comandava su se stesso che nella misura in cui rispettava il comandamento divino. L'ordine impartito da Dio – l'interdizione, facile da osservare, riguardo una sola specie di alimenti fra tante altre – non aveva altro fine che d'insegnare all'uomo «la pura e semplice obbedienza, che è la grande virtù della creatura ragionevole»<sup>74</sup>. Adamo, insomma, era libero fintantoché accettava la sua soggezione (a Dio). La sua colpa fu di aver creduto che il principio della padronanza di sé risiedeva nella sua stessa volontà. La caduta fu, a quel punto, l'effetto naturale della sua insubordinazione. Invece di diventare pienamente padrone di sé, egli precipitò in una dura servitù, «entrando in disaccordo con se stesso». Agostino ripete instancabilmente, a tal riguardo, questa formula: «Quale pena fu inflitta alla disobbedienza se non la disobbedienza stessa?»<sup>75</sup>.

Di qui la vergogna che provarono Adamo ed Eva alla vista delle loro membra vergognose che prima non lo erano affatto.

<sup>71</sup> Per l'analisi dettagliata di questa nozione (già utilizzata da Cicerone), cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, XIV, 15-16, 51, 423-7: «Questo termine indica in generale ogni desiderio. [...] Ciò nondimeno, quando si parla di *libido* senza nominare l'oggetto desiderato, si pensa quasi sempre all'eccitazione delle parti vergognose del corpo. Questo desiderio non si accontenta d'impadronirsi del corpo tutto intero [...]; esso scuote l'uomo tutto intero, unendo e mescolando le passioni e l'anima e gli appetiti carnali per condurre questa voluttà, la più grande tra tutte quelle del corpo...».

<sup>72</sup> Cfr. *supra*, nota 46. Sull'interpretazione origeniana delle «tuniche di pelle», cfr. P.F. BEATRICE, *Le tuniche di pelle*, 433-84.

<sup>73</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 13, 283.

<sup>74</sup> *Ivi*, 20, 309-11; cfr. anche XIV, 15.

<sup>75</sup> *Ivi*, XIV, 15, 421.

Che significa il fatto che, dopo aver preso l'alimento vietato, quando cioè la trasgressione del precetto divino fu compiuta, il loro sguardo si volse su queste membra? Che fenomeno nuovo, da loro ignorato prima di allora, sentirono e forzò la loro attenzione? [...] Non è forse perché tutti e due, lui in un movimento palese, lei in una sensazione nascosta, hanno allora provato, a dispetto del controllo della loro volontà, la disobbedienza di quelle membra sulle quali, ad ogni modo, come su tutte le altre, essi avrebbero dovuto esercitare il loro dominio secondo i dettami della loro volontà? Prova ben meritata, poiché essi stessi non avevano obbedito al loro Signore<sup>76</sup>.

La vergogna (*pudor*) che il risveglio della *libido* suscita nell'uomo tradisce non la scoperta della sua nudità, ma la perdita del suo potere sugli organi sessuali.

L'incapacità di obbedire a se stesso, di cui la *libido* è il sintomo, è per Agostino la fallimentare condizione dell'uomo che giustifica l'uso della coercizione. Nel paradiso, Adamo viveva come voleva nella misura in cui, volendo che Dio comandava, egli comandava al proprio corpo. Per aver creduto che l'effetto del volere atteneva alla stessa volontà e non all'armonia dell'ordine nel quale essa s'inscriveva, egli ha perduto non certo la sua facoltà di volere, ma il potere di fare ciò che vuole. «L'uomo non vive più come vuole»<sup>77</sup>.

La coincidenza del sé al sé diventa così impossibile – solo il giusto vi perverrà nell'altro mondo, una volta vinti la morte, l'errore e la sofferenza –; si determina, di conseguenza, un rovesciamento del rapporto tra il potere e la volontà. Il potere non è più la conseguenza di una volontà obbediente, ma il mezzo per costringerla a obbedire. Se ad Adamo bastava volere il bene per *esercitare* il suo potere, gli altri uomini devono invece *subire* un potere per essere capaci di volere il bene. Ecco il motivo per cui Agostino travolge il limite, così rigorosamente tracciato da Giovanni Crisostomo, tra l'autorità spirituale e il potere secolare. Per Agostino i cristiani non formano affatto una comunità a parte che, sotto la guida del vescovo, si fonda sul solo governo della parola. Essi sono soggetti alla giustizia, come il resto degli uomini e possono essere sottoposti alla coercizione fisica.

<sup>76</sup> AGOSTINO, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, XVI, 373-5; cfr. anche ID., *De civitate Dei*, XIV, 17, 427-9.

<sup>77</sup> ID., *De civitate Dei*, XIV, 24, 455.

*Disciplina*: questa parola riveste in Agostino un senso nuovo. Non indica più l'insegnamento per cui si perpetua un modo di vivere tradizionale, ma «un processo essenzialmente attivo di severità educativa»<sup>78</sup>. Si ricorre quindi alla forza per agevolare l'opera di persuasione. Lo Stato, in quanto organo di repressione, assume così un ruolo nella disciplina apostolica.

Questa concezione del governo come strumento di disciplina in vista della salvezza eterna, uno strumento che collega la violenza alla predicazione, s'impose nei secoli seguenti, contro l'aspirazione dei primi cristiani a una vita autonoma. Al modello della guerra e della conquista, attraverso il quale l'antichità aveva concepito i rapporti di potere – sia per delimitare lo spazio della città retto dalla legge nel quadro di un mondo ostile, sia per legittimare nel seno della città la divisione tra padroni e schiavi – si sostituiva ora l'ideale della disciplina. È, a ben riflettere, uno spostamento della guerra sul piano morale: il conflitto cessava di essere un fenomeno mondano, inscritto nelle relazioni permanenti tra gli uomini per trovare il suo nucleo nella divisione dell'uomo con se stesso. Ecco perché la soluzione a questo stato conflittuale non poteva essere di natura politica, ma terapeutica. Lo Stato diventava, in questa nuova ottica, lo strumento per combattere il male che fa di ciascuno un nemico per se stesso e per gli altri.

Di là dall'indurimento che il pensiero agostiniano rappresenta, l'incontro che si determina, attraverso la sua dottrina della concupiscenza, tra la medicina delle anime e la disciplina dei corpi costituisce senz'alcun dubbio l'apporto di maggiore originalità alla storia del governo. È proprio a partire da questa fusione che la Chiesa, che in un primo momento aveva opposto il *regimen* al dominio, ha potuto pensare, in termini di violenza necessaria, alle condizioni di un *regimen* cristiano. E in primo luogo alla trasformazione del re guerriero in ministro del sacerdozio. Questa mutazione, tuttavia, presuppone un'altra tappa dottrinale che consiste nell'invenzione, realizzata da Gregorio Magno, del concetto di *rector*.

### 3. *Il rector cristiano secondo Gregorio Magno*

Come ha scritto Hans Liebeschütz «è Gregorio Magno e non Sant'Agostino ad aver creato la forma di pensiero della lettera-

<sup>78</sup> Cfr. BROWN, *La Vie de saint Augustin*, 279.

tura politica medievale»<sup>79</sup>. L'importanza di Agostino è riconosciuta, ma in modo puramente negativo, dagli storici del pensiero politico, nessuno dei quali tuttavia accorda la benché minima attenzione a Gregorio. Le ragioni di ciò sono due e sono piuttosto semplici da spiegare. Gregorio non scrisse alcun trattato di carattere politico e la sua opera consiste essenzialmente in commentari biblici, meditazioni morali e prescrizioni pastorali<sup>80</sup>. È considerato soprattutto come l'inventore della concezione ministeriale del potere secolare, conosciuta anche come dottrina della subordinazione del potere civile all'autorità spirituale, che H. X. Arquillière ha chiamato «l'agostinismo politico»<sup>81</sup>. Con Gregorio giungerebbe, insomma, a compimento la negazione del politico, dando luogo a quella tipica struttura mentale in cui il Medio Evo si sarebbe per lunghi secoli rinchiuso. Sarebbe, infatti, proprio questo carattere antipolitico ad aver inciso un segno profondo nella teoria del governo dei secoli successivi.

### 3.1. *La teoria cristiana del regimen*

Questa interpretazione, che tende a vedere in Gregorio Magno un campione della teocrazia, suscita però, quando non sia calata nel contesto storico, serie riserve<sup>82</sup>. Consideriamo, tuttavia,

<sup>79</sup> LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism*, 35.

<sup>80</sup> *Commentario sul Primo libro dei Re; Dialoghi; Omelie sui Vangeli; Omelie su Ezechiele; Morale su Giobbe; Regola pastorale*: cfr. GREGORIO MAGNO, *Règle pastorale*, t. I, 9.

<sup>81</sup> Cfr. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, 124, spec. per quanto attiene all'atteggiamento di Gregorio riguardo all'imperatore bizantino, e soprattutto (*ivi*, 131-41) riguardo ai re merovingi: «Affidando ai re una missione religiosa, egli imprimeva nell'istituzione regia un carattere che doveva [...] assorbire poco a poco la sua naturale indipendenza e il suo naturale potere. [...] La regalità era orientata di fatto verso un assoggettamento all'autorità della Chiesa» (*ivi*, 141). Cfr. anche *ivi*, 120: «Gregorio Magno ci sembra essere il testimone più rappresentativo della transizione del pensiero agostiniano verso ciò che abbiamo chiamato l'agostinismo politico».

<sup>82</sup> REYDELLET, *La Royauté*, 463 (nota 70) e 472: «Nessuno è più lontano di lui dall'idea di opporre lo spirituale e il temporale; nessuno può essere considerato un precursore di Gregorio VII meno di lui»; cfr. anche *ivi*, 478: «A farne un apostolo di ciò che ARCARI, *Idee e sentimenti politici*, cap. VI [= 671 ss. (N.d.C.)], ha chiamato "la totale sostituzione della Chiesa allo Stato" è puro anacronismo. Certo, il pensiero di Gregorio è influenzato, in parte, dalla sua funzione e dal suo *status*. Ma esso lo è anche dalla volontà di fornire una risposta alla questione posta dal mondo del suo tempo, dominato dal processo

almeno provvisoriamente, l'ipotesi che questo modo di vedere le cose offra un quadro generale accettabile. Il nostro problema, in effetti, non è tanto di sapere in qual misura Gregorio Magno abbia realmente preso atto dell'autonomia dei regni in rapporto alla Chiesa, quanto piuttosto di mostrare quale sia stato il suo contributo alla storia del concetto di governo. Ora, bisogna riconoscere che questo contributo fu assai originale e segnò una tappa decisiva nel percorso storico del concetto: Gregorio fu il primo, dopo la caduta dell'Impero romano di Occidente (476 d. C.), a elaborare una teoria cristiana del *regimen*. La sua esperienza di pastore e di amministratore lo condusse a ridefinire, con grande finezza, le regole della *bona administratio regiminis*<sup>83</sup>. Questa dottrina non pretendeva di essere nuova, eppure a ben guardare essa costituisce un vero e proprio inizio.

Rampollo di un lignaggio senatoriale, Gregorio (540 ca.-604 d. C.), che aveva ricevuto l'educazione tipica di un giovane aristocratico, divenne pretore di Roma prima di fondare, alla morte di suo padre e grazie ai proventi ricavati dalla vendita dei beni di famiglia, diversi monasteri in Sicilia e a Roma. Sottratto alla vita ascetica dal volere del papa, fu ben presto inviato come nunzio («apocrisario») a Costantinopoli, dove resterà sei anni (579-585 d. C.). Eletto, al ritorno, abate del suo monastero romano, ascese poi nel 590, e malgrado la sua volontà contraria, al soglio pontificio<sup>84</sup>. Il titolo di «papa» non aveva allora il significato che avrebbe assunto più tardi. Essendo quindi solo un *primus inter pares* dal punto di vista dell'autorità spirituale, Gregorio non è molto di più che il vescovo di Roma, che – giova ricordarlo – giuridicamente dipendeva ancora da Costantinopoli ed era sotto la minacciosa pressione dei Longobardi. Questo isolamento, in un'Italia sfilacciata, conferiva tuttavia al papa «una posizione di quasi sovranità temporale»<sup>85</sup>, non certo su un Impero cristiano che non esisteva ancora, ma sulla sua città. Così sulla sua funzione finirono con il convergere delle preoccupazioni spirituali e temporali, che non ci permettono di distinguere accuratamente,

di consolidamento dei *regna* e dal conseguente sfacelo della vocazione universale dell'Impero».

<sup>83</sup> GREGORIO MAGNO, *Morales*, XXVI, 26: in *PL* 76, col. 374.

<sup>84</sup> Questa sintesi biografica deve molto alle pagine di BANNIARD, *Genèse culturelle de l'Europe*, 150-1.

<sup>85</sup> REYDELLET, *La Royauté*, 444.

come invece si fa spesso, amministrazione episcopale e potere politico. La *cura animarum* è, nel senso forte dell'espressione, un tentativo di governo. Di qui l'enorme interesse che desta per il nostro tema la *Regola pastorale* (scritta da Gregorio nel 591), nella quale, descrivendo il suo stato d'animo di fronte alla carica che ha ricevuto, spiega – in quattro libri – quali regole debbano presiedere all'esercizio del ministero pastorale. L'opera, che conobbe una vastissima diffusione, costituisce l'atto di nascita di un'inedita figura, che sarebbe stata proiettata verso un avvenire ricco di successo nella teoria del governo: quella del *rector* cristiano.

Il termine *rector* era di uso frequente nel vocabolario giuridico imperiale, nel quale indicava il governatore di una provincia. Del pari esso era spesso utilizzato, nel VI secolo, come un sinonimo di *rex* o di *dominus*<sup>86</sup>. Lo si trova, invece, solo rarissimamente riferito al titolare di una funzione ecclesiastica. Ora, Gregorio lo utilizza, nel secondo libro della *Regola pastorale*, più di quaranta volte in luogo di *pastor* e di *sacerdos*<sup>87</sup>. Questa sorprendente appropriazione di un concetto estraneo al lessico religioso e pastorale solleva due problemi distinti. In primo luogo, che cosa ha spinto Gregorio a decontestualizzare il termine *rector* dal campo politico al campo religioso per indicare l'*episcopus*? In secondo luogo, possiamo inferire dall'ambivalenza semantica del termine *rector* che la *Regola pastorale* fu scritta «tanto per i prelati quanto per i re»<sup>88</sup>? Se la risposta fosse affermativa dovremmo concludere che il testo di Gregorio non è solo una guida di condotta pastorale, ma ben più ampiamente, che è il primo *Specchio* dei governanti dell'epoca merovingia.

### 3.2. La politicizzazione della funzione episcopale

Lo studio delle fonti di cui si è servito Gregorio ci permette di rispondere piuttosto agevolmente alla prima questione<sup>89</sup>. Sappiamo che, se per un verso Gregorio attinge abbondantemente

<sup>86</sup> Cfr. MARKUS, *Gregory the Great's rector*, 138.

<sup>87</sup> JUDIC, *Introduzione a GREGORIO MAGNO, Règle pastorale*, 63.

<sup>88</sup> REYDELLET, *La Royauté*, 463.

<sup>89</sup> Sono debitore, per le precisazioni che seguono, all'eccellente saggio di MARKUS, *Gregory the Great's rector*; da vedere anche, al riguardo, JUDIC, *Introduzione a GREGORIO MAGNO, Règle pastorale*, 26-62, che offre un inventario completo delle fonti greche e latine della *Regola*.

dal pozzo della sua ricca cultura, per un altro si fonda, in questo caso, in modo particolare sul secondo *Discorso* di Gregorio di Nazianzo<sup>90</sup>, il quale era in un primo momento rifuggito davanti alla carica episcopale, ma poi accettandola aveva intrapreso una sua giustificazione mostrando le servitù e le alte qualità che essa implicava. Vi è un'evidente continuità tra questo argomento e quello della *Regola pastorale*. Il problema è che Gregorio certamente non conosceva il greco. È quindi attraverso una traduzione latina – quella di Rufino<sup>91</sup> – che egli conobbe l'omelia del Nazianzeno. Si può agevolmente osservare, sulla base di numerosi esempi testuali, il ruolo decisivo di questo intermediario tra i due Gregori<sup>92</sup>. L'aspetto più importante, ai nostri fini, è il fatto che Rufino traduce frequentemente con la parola *rector* diverse forme del verbo greco *archein* o del sostantivo *archē*. Non c'è dubbio che siamo qui di fronte a qualcosa di più di un semplice evento lessicale. Nella versione rufiana la parola *rector* porta con sé tutto un complesso d'idee e di valori che vanno a formare le basi dell'ecclesiologia di Gregorio di Nazianzo. In uno dei suoi *Discorsi*, il Padre greco riprende il tema paolino della Chiesa come «corpo di Cristo», facendogli però subire un'inflessione assai importante. Mentre San Paolo aveva scritto: «È lui [il Cristo] che ha concesso agli uni di essere apostoli, agli altri di essere profeti, o evangelisti, ovvero pastori e dottori [...], in vista della costruzione del Corpo di Cristo» (*Ep.* 4, 11-12), insistendo quindi nel contempo sulla differenziazione funzionale e sulla solidarietà organica, entrambe necessarie al buon funzionamento della *koinonia* cristiana<sup>93</sup>, Gregorio di Nazianzo mette invece l'accento sulla *subordinazione* dei membri inferiori del corpo rispetto alle parti motrici<sup>94</sup>. L'immagine del corpo mistico di Cristo è perciò reinterpretata da Gregorio di Nazianzo in un senso platonico: la differenziazione delle funzioni procede non dalla diffusione dei

<sup>90</sup> Cfr. *supra*, I parte, cap. 1, § 3.

<sup>91</sup> Cfr. RUFINO, *Apologetica*; su questo autore, che fu anche traduttore di Origene e che fu vittima in seguito della condanna di quest'ultimo da parte di Giustiniano nel 553, cfr. G. BARDY, *Rufin* (voce), DTC, 1939, col. 153-160.

<sup>92</sup> Cfr. JUDIC, *Introduzione* a GREGORIO MAGNO, *Règle pastorale*, 32.

<sup>93</sup> Cfr. anche S. PAOLO, 1 *Corinzi*, 12, 12-30; sul concetto paolino di *koinonia*, che significa «comunione» e «comunità», cfr. i chiarimenti molto illuminanti di BRETON, *Saint Paul*, 95-101.

<sup>94</sup> *Discorso* 3, trad. latina di Rufino, cit. da MARKUS, *Gregory the Great's rector*, 140 (le ricorrenze del termine *rector* sono da me segnalate in corsivo).

doni dello Spirito nella Chiesa<sup>95</sup>, ma dalla sottomissione del corpo all'anima, o dell'anima alla ragione<sup>96</sup>, secondo il modello di una gerarchia naturale. I *rettori* (cioè i pastori e i dottori dell'epistola di Paolo) comandano e tutti gli altri devono ubbidire. «La molteplicità dei misteri paolini è ridotta a due soli: i governanti e i governati, e la loro relazione è trasfigurata nel luogo comune filosofico del superiore che controlla l'inferiore in virtù di una differenza di natura. Con un gioco di prestigio, senza dubbio istintivo, Gregorio di Nazianzo ha ridotto l'*ecclesia* polimorfa di San Paolo a un modello 'politico' semplice»<sup>97</sup>.

Questo passaggio, è vero, non è citato nella *Regola pastorale* di Gregorio Magno<sup>98</sup>. Tuttavia Markus ha stabilito che alcuni passaggi di *Moralia in Iob*, nei quali Gregorio esamina il problema della rappresentanza organologica nella Chiesa, ne recano un'indiscutibile traccia<sup>99</sup>. Non solo, quindi, è possibile stabilire con ragionevole certezza che il concetto di *rector* applicato ai vescovi proviene da Rufino, ma soprattutto è certa la sua origine nazianzena, attraverso la quale s'introduce nella dottrina del governo pastorale una dimensione autoritaria. Apparentemente siamo di fronte a una depoliticizzazione del termine, che designava fino a quel momento i detentori del solo potere civile. In realtà fu una politicizzazione della funzione episcopale.

### 3.3. *La nascita della tripartizione funzionale nella società feudale*

Lo slittamento semantico del termine corrisponde alla liquidazione delle strutture amministrative del mondo imperiale. Nel contempo esso permette di conciliare la dolcezza del pastore, che veglia sulla salvezza dei fedeli, con il rigore della disciplina agostiniana. Di qui un nuovo schema di organizzazione della società – che costituisce una svolta decisiva nel pensiero medievale – ormai divisa in *ordini*. Sant'Agostino aveva distinto tre categorie di

<sup>95</sup> Cfr. 1 *Corinzi*, 12, 4-11.

<sup>96</sup> Cfr. MARKUS, *Gregory the Great's rector*, 140; cfr. anche PLATONE, *Repubblica*, VI, 431 a, 183; IX, 590 c-e, 354-5.

<sup>97</sup> MARKUS, *Gregory the Great's rector*, 140-1.

<sup>98</sup> Cfr. ciononostante gli accostamenti suggeriti da JUDIC, *Introduzione a GREGORIO MAGNO, Règle pastorale*, 31 (per 2, 6, 1; 13-17 e 3, 10, 1. 35-42).

<sup>99</sup> GREGORIO MAGNO, *Morales*, XIX, 14, 23; XXII, 22, 53; cfr. MARKUS, *Gregory the Great's rector*, 139-40.



cristiani, secondo un criterio sessuale<sup>100</sup>: predicatori, continenti e sposati. In una delle *Omellerie su Ezechiele*<sup>101</sup>, successive alla *Regola pastorale*, Gregorio introduce per la prima volta la nozione di *ordo* a proposito di queste categorie, creando così il modello trifunzionale a partire dal quale la società feudale penserà se stessa<sup>102</sup>. Tuttavia, già nella precedente opera, *Morales*, egli aveva affermato che la Chiesa, a immagine del mondo, è composta da *ordines*<sup>103</sup> – questi ordini essendo riconducibili a due gruppi principali: da una parte i laici e dall'altra i *rectores*.

Si comprende allora perché la *Regola pastorale*, pur essendo stata scritta pensando ai vescovi, sia stata ben presto considerata come un manuale a uso dei re. Alla fine del IX secolo Alfredo il Grande, re del Wessex, ne fece una traduzione in inglese antico<sup>104</sup> e la inviò ai vescovi del suo regno. Fu una sorprendente inversione dei ruoli che mostra bene la solidarietà delle funzioni «rettorali». Un secolo prima, Alcuino aveva stabilito un parallelo tra l'opera di Gregorio, guida per i vescovi, e il suo trattato *De virtutibus et vitiis*, indirizzata al conte Guy<sup>105</sup>. Questa referenza, ha scritto Bruno Judic, permette «uno scivolamento nell'uso della *Pastorale* da *speculum* destinato a vescovo a *speculum* destinato al principe»<sup>106</sup>. E, in effetti, dopo Alcuino l'opera si trova citata in numerosi *Specchi dei principi*: la *Via regia* di Smaragdo di Saint-Mihiel, il *De institutione regia* di Giona d'Orléans, il *De rectoribus christianis* di Sedulio Scotto, il *De regis persona et regio ministerio* di Incmaro di Reims, ecc...<sup>107</sup>.

A dire il vero è la seconda parte del libro, quella che tratta della condotta richiesta quando si accede al *regimen* – avendo Gregorio insistito sul «peso della responsabilità di governare (*pondus regiminis*)»<sup>108</sup> –, a prestarsi meglio all'esortazione morale dei

<sup>100</sup> Cfr. FOLLIET, *Les trois catégories de chrétiens*; CHATILLON, «*Tria genera hominum*».

<sup>101</sup> II, 4, 5-6, SC, n. 360, 193-7.

<sup>102</sup> Cfr. DUBY, *Les Trois Ordres*, 106.

<sup>103</sup> XI, 12, 20 – 13, 21; IV, 30, 59-31, 61.

<sup>104</sup> *Hierdeboec (Shepherd's Book)*, ed. H. Sweet, London 1871-1872; cfr. JUDIC, *Introduzione* a GREGORIO MAGNO [1992], 100.

<sup>105</sup> *PL*, 101, col. 613-638.

<sup>106</sup> JUDIC, *Introduzione* a Gregorio MAGNO, *Règle pastorale*, 95.

<sup>107</sup> *Ivi*, 96-100.

<sup>108</sup> GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale*, I, 3, 136-40.

prìncipi<sup>109</sup>. In particolare, il gioco di parole, ripreso da Agostino, *non praeesse sed prodesse* («non comandare, ma essere utili»<sup>110</sup>) divenne un luogo comune in questo genere di scritti. Due ragioni spiegano questa lettura ‘politica’ della *Regola pastorale*. In primo luogo, essa derivava dal fatto che il papa, al seguito di Gregorio di Nazianzo, aveva definito l’immagine del *pastor* in un quadro concettuale di origine politica. Ma l’estensibilità del concetto di *rector* attiene egualmente – e ciò lo distingue da Sant’Agostino – all’indifferenza di Gregorio Magno per le questioni istituzionali. Mentre Agostino cerca di ancorare le istituzioni del potere civile alla condizione ‘decaduta’ dell’uomo, Gregorio si preoccupa solo delle implicazioni morali del governo<sup>111</sup>. Questa diversità di atteggiamento dipende senza dubbio dall’evoluzione delle condizioni storiche. «Gregorio – scrive Reydellet – inaugura la terza fase della politica cristiana dopo la fine delle persecuzioni»<sup>112</sup>: la prima era stata quella delle costruzioni dell’epoca costantiniano-teodosiana (IV secolo d. C.) e aveva visto una collaborazione tra Chiesa e Impero; la seconda era stata quella delle invasioni barbariche e della fine dell’Impero romano d’Occidente (V secolo d. C.) – Agostino, val la pena di ricordarlo qui, muore nel 430 – ed è caratterizzata dal ripiego su se stesse delle Chiese locali; la terza, infine, che si apre alla fine del VI secolo, è quella in cui la Chiesa aveva scoperto il mondo. Non vi era più posto, nel suo ambito, per un’autorità secolare<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Le parti III e IV costituiscono un manuale di predicazione – essendo il *rector* ecclesiastico prima di tutto un predicatore (*praedicator*): cfr. JUDIC, *Introduzione* a GREGORIO MAGNO, *Règle pastorale*, 64-70 – che non concerne il dirigente secolare.

<sup>110</sup> «Coloro che dirigono (*praesunt*) devono aver sempre ben presente non l’autorità che conferisce loro il proprio rango, ma l’eguaglianza della loro condizione, e non devono rallegrarsi di comandare agli uomini, ma di esser loro utili (*nec praeesse se hominibus gaudeant, sed prodesse*): II, 6, 14-17, 204. Cfr. anche AGOSTINO, *Sermone 340*, *PL* 38, col. 1484, nonché altri brani citt. da JUDIC, *Introduzione* a GREGORIO MAGNO, *Règle pastorale*, 47 nota 2. Si veda altresì GREGORIO MAGNO, *Morales*, XXI, 15 (*PL* 76, col. 203). La formula si ritrova pressoché identica anche nella *Regola* di San Benedetto, (64, 8). Cfr. CONGAR, *Quelques expressions traditionnelles*, 101-5 (per il *topos*: *praeesse-prodesse*).

<sup>111</sup> Cfr. MARKUS Gregory *the Great on Kings Rulers*, 16.

<sup>112</sup> REYDELLET, *La Royauté*, 467.

<sup>113</sup> *Ibid.*: «Tra un re e un vescovo che operano entrambi per la salvezza dei loro ‘sudditi’ non c’è più ormai il fossato invalicabile che separava il vescovo amministratore di una Chiesa locale e l’imperatore delegato da Dio presso la

Da qui deriva una nuova rappresentazione della società umana. Dopo la caduta dell'Impero, la cristianizzazione dello Stato era stata proiettata in un avvenire indefinito. Agostino aveva allora voluto mostrare lo scarto insuperabile tra la città celeste – quella in cui gli uomini vivevano secondo la legge di Dio – e la città terrena, dominata dall'amor di sé<sup>114</sup>. Solo il giudizio finale avrebbe separato queste due città inestricabilmente intrecciate nella vita mondana. A questa visione conflittuale, Gregorio Magno sovrappone «una concezione cosmica che fa della società umana l'immagine della società celeste»<sup>115</sup>. Contrariamente alla città di Dio, che è in movimento attraverso la storia, la società cristiana riflette un ordine immutabile ed è perciò fissata nell'immobilità. «Con Gregorio Magno la funzione di *modello*, l'*idea* di buon governo è passata dall'Impero al Paradiso, rimontando perciò dalla terra verso il Cielo»<sup>116</sup>. Questo movimento ascendente conduce a un'interiorizzazione delle regole del governo: non si tratta più semplicemente di assicurare delle funzioni di disciplina, ma, attraverso l'umiltà che il giusto esercizio del *regimen* esige, di far accedere se stessi a più alte virtù. I re hanno vocazione alla santità<sup>117</sup>. In tal modo, si raggiungono, pur senza confondersi, l'ufficio del pastore delle anime e quello del guardiano dei corpi.

Chiesa universale»; cfr. anche le citazioni di Gregorio tratte dal *Commentaire sur le I livre des rois*, 2, 59, e 3, 137, in MARKUS, *Gregory the Great on Kings Rulers*, 18.

<sup>114</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 28, 465: «Due amori hanno fatto due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la città terrena; l'amore di Dio fino al disprezzo di sé, la Città celeste. L'una si glorifica in se stessa; l'altra nel Signore. L'una domanda la sua gloria agli uomini; per l'altra Dio, testimone della coscienza, è la sua più grande gloria».

<sup>115</sup> Reydellet [1981], 493, nota 164.

<sup>116</sup> *Ivi*, 494.

<sup>117</sup> Alla regalità metaforica dei santi corrisponde, in Gregorio Magno, la santità promessa ai re giusti. Cfr., sul punto, REYDELLET, *La Royauté, loc. ult. cit.*, nonché 467 e 479 ss.



## CAPITOLO IV

### Re saggio e re pio

#### 1. *La figura cinico-stoica del re saggio*

Inserendo, fin dall'inizio della sua opera, la funzione regia nell'ordine etico – *rex a recte agendo* –, Isidoro di Siviglia non fa che assumere il modello cinico-stoico del re saggio, un modello che ha un'origine socratica<sup>1</sup>. Si tende a studiare questo modello solo attraverso la sua trasposizione platonica, nella figura sublimata del re-filosofo. Quest'ultimo, formato in un lungo e difficile tirocinio a contemplare le Idee dalle quali trae, con l'obiettivo di far regnare l'armonia, la scienza del governo della Città, dispone degli uomini secondo le regole di un sapere superiore. Tutt'altra cosa è il re-saggio, che governa con l'occhio fisso all'esemplare affermazione delle sue virtù. È un modello vivente che si contrappone all'altro modello del monarca sapiente. A questo titolo Socrate è designato da Epitteto come il maestro del governo degli uomini (*anthropon archē*) in un passo importante dei *Colloqui*<sup>2</sup> in cui dimostra a un magistrato l'inanità del suo potere:

- Io posso gettare in prigione chi voglio.
- Allo stesso modo puoi anche gettare una pietra.
- Ma posso far bastonare chi voglio.
- Allo stesso modo puoi bastonare un asino. Non è questo il modo di governare gli uomini (*anthropon archē*).

Abbiamo qui una prima indicazione fondamentale: il governo degli uomini non ha niente a che vedere con l'azione violenta che si può esercitare sulle cose (su una pietra o su un animale).

<sup>1</sup> Cfr. HADOT, *Fürstenspiegel*, col. 620; REYDELLET, *La Royauté*, 577.

<sup>2</sup> EPITTETO, *Entretiens*, III, 7, 33-36, 31.

Governaci come degli esseri pensanti (*logikon emon*) mostrandoci quel che è utile, e noi l'osserveremo. *Mostraci* quel ch'è nocivo, e noi lo eviteremo<sup>3</sup>.

Abbiamo così una seconda importante indicazione: l'uomo può essere governato solo perché è un essere dotato di ragione. Come? Non con vacui discorsi che cercano inutilmente di essere persuasivi, ma con l'esempio che suscita il desiderio d'imitare. *Deiknumi* (= mostrare) significa in primo luogo «far vedere», «produrre qualcosa alla luce del giorno».

Cerca di renderci dei fervidi imitatori della tua persona, come Socrate ha fatto della sua. Lui, in verità, trattava gli uomini da uomini (*os anthropon archon*), perché li induceva a sottoporli i loro desideri, le loro avversioni, le loro propensioni, le loro repulsioni.

E così, il vero potere non si esplicita con il divieto e la minaccia, ma sotto la forma dell'esortazione morale.

«Fa' questo, non far quello, altrimenti ti getterò in prigione»: non è affatto così che si governano degli esseri pensanti. Ma piuttosto: «Fa' così come Zeus ha disposto, altrimenti subirai una pena o un castigo». Quale castigo? Nient'altro che quello di non aver fatto il tuo dovere. In tal modo distruggerai in te l'uomo affidabile, saggio, moderato.

Nel rapporto che l'uomo, in quanto uomo (*anthropos*), intrattiene con la sua natura razionale diventa effettiva l'obbligazione politica, che è poi il vettore basilare dell'azione di governo.

Solo il saggio può essere re perché, governando se stesso, riesce a suscitare negli altri il desiderio di imitarlo. Possiamo credere che l'etimologia agostiniana del nome *rex*, che Isidoro di Siviglia fa propria, non fa che riattualizzare quest'antica concezione? Tutto farebbe pensare di sì, se ci si attiene alle virtù del principe (dominio di sé, giustizia, clemenza), che dipendono dall'etica individuale. Mi sembra, tuttavia, che quella concezione metta in opera dei rapporti di potere molto diversi.

<sup>3</sup> *Ibid.* (corsivi miei).

## 2. Condurre gli uomini e assoggettare i corpi

### 2.1. Uomini e bruti

Il governo del saggio si distingue da ogni forma di dominio, perché egli considera gli uomini non come cose, ma come esseri pensanti. In altri termini, la condotta degli uomini differisce essenzialmente dal dominio che si può esercitare sulla materia o sugli esseri irrazionali. Questa distinzione scompare nell'opera dei Padri della Chiesa. Il peccato, lo si è già visto, ha fatto cadere l'uomo in uno stato di schiavitù. Ma dopo l'avvento di Cristo, due potenze si spartiscono la direzione degli uomini: la Chiesa, incaricata della cura delle anime, e lo Stato (la *potestas imperiale* o regia), responsabile del controllo dei corpi<sup>4</sup>.

Questa divisione dei compiti sembra sia stata istituita per la prima volta da Giovanni Crisostomo<sup>5</sup>, poi confermata da Agostino<sup>6</sup> e infine sottolineata, con magistrale fermezza, da Gregorio Magno:

Dato che [i re] si fanno valere incutendo timore a coloro che vivono nel vizio, essi dominano, si può ben dire, non su uomini, ma su bestie allo stato brado, poiché è agli animali che bisogna incutere paura per ridurli all'ubbidienza<sup>7</sup>.

Quindi non è l'uomo in quanto uomo, ma l'uomo, al contrario, abbruttito dagli impulsi della sua carne al livello degli ani-

<sup>4</sup> Papa GELASIO, nella sua opera *De anathematis vinculo*, alla fine del IV secolo, scrive: «Cristo [...] cosciente della fragilità umana, ha voluto che le autorità incaricate di provvedere alla salvezza dei fedeli fossero regolate da un prudente ordinamento. Ha perciò distinto i doveri specifici di ciascuna potenza (PL 59, col. 108-109)». Si veda nello stesso senso la lettera VIII inviata dal medesimo papa all'imperatore Anastasio (PL 59, col. 42): «Due sono le cose che principalmente reggono questo mondo: la sacra autorità dei pontefici (*auctoritas*) da una parte; e il potere regio dall'altro (*potestas*)». È, a mio avviso, una dichiarazione di capitale importanza per la storia dei rapporti tra il sacerdozio e il potere secolare.

<sup>5</sup> «Al re sono stati affidati i corpi, al prete le anime»: *In illud «Vidi Dominum»* [Isaia, VI, 1]. Cfr. *supra* cap. III, nota 39.

<sup>6</sup> Cfr. *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* (PL 35, col. 2083-2084).

<sup>7</sup> GREGORIO MAGNO, *Morales*, XXI, 23 (PL 76, col. 204). Bisogna collegare questa frase alla tesi centrale – e originale – di Gregorio Magno secondo cui chi comanda domina sui vizi più che sui confratelli. Il necessario dominio dei vizi non esclude l'eguaglianza degli uomini. Cfr., al riguardo, REYDELLET, *La Royauté*, 466 e 473-4.

mali, a diventare l'oggetto del governo regio e a determinare le modalità dell'esercizio del potere.

I principi del secolo – scrive Isidoro di Siviglia – non sarebbero necessari se non imponessero con il terrore della disciplina (*per disciplinae terrorem*) ciò che i preti non riescono a far prevalere con la predicazione (*per doctrinae sermonem*)<sup>8</sup>.

## 2.2. Fondamenti del potere: osservare e prendersi cura

Un altro tratto essenziale del saggio, modello del vero re secondo la tradizione cinico-stoica, è che egli consacra il suo tempo a vegliare sugli altri (*episkopein*). Epitteto insiste su questa funzione quando spiega perché il vero cinico, se vuole svolgere la sua missione, deve mantenere il celibato. Citando Omero (*Iliade*, II, 25), lo paragona a un re che si dedica senza riserve agli affari pubblici. Osservare ciò che fanno gli uomini, come trascorrono la loro vita, di che cosa si prendono cura, che cosa viceversa trascurano, insomma «andare in giro come un medico e tastare i polsi di tutti»<sup>9</sup>, prescrivere il farmaco adatto a ciascuno: questa è la monarchia (*basileia*) del cinico<sup>10</sup>. *Episkopos* è colui che esercita il suo controllo su tutti gli uomini per assicurare la salute delle loro anime<sup>11</sup>.

Sappiamo che, nella ripartizione dei poteri fatta dalla Chiesa, questo ruolo non tocca al re, ma al vescovo. Il significato etimologico del titolo di *episcopus* è ricordato con frequenza fino al VII secolo. Agostino scrive, commentando una celebre frase di san Paolo, «colui che aspira alla carica di episcopo tende a una nobile funzione» (1 Tm 3, 1):

[San Paolo] ha voluto così spiegare che cos'è l'episcopato, sottolineando che questa parola indica un incarico, non un onore. È, infatti, una parola greca che indica il fatto che colui che è preposto agli altri veglia su di loro, cioè si prende cura di loro (*superintendent, curam scilicet eorum gerens*), perché *skopos* vuol dire cura (*intentio*); *episkopein* potremmo anche dirlo in latino, se lo volessimo,

<sup>8</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae*, III, 51, col. 723; cfr. anche III, 48, 7; e Id., *Etymologiae*, IX, 3, 4, 121.

<sup>9</sup> *Ivi*, III, 22, 73, 80.

<sup>10</sup> *Ivi*, III, 22, 75, 81.

<sup>11</sup> *Ivi*, III, 22, 77, 81: *oi episkopountes*.



*superintendere*, vegliare su [altri]; quindi colui che vuole comandare senza dedicarsi (*qui praeesse dilexerit, non prodesse*)<sup>12</sup> non deve immaginarsi di poter essere un vescovo<sup>13</sup>.

Alla metà del VII secolo, in Irlanda, lo scrittore anonimo del *De duodecim abusivis saeculi* scrive che «*episcopus* è una parola greca che si traduce in *speculator* (colui che osserva, che sorveglia)». E descrive i rispettivi compiti del vescovo e del re:

È necessario che il vescovo, istituito come osservatore di tutti, sia particolarmente attento ai peccati, e che dopo averli rilevati, li corregga, se può, con la parola e l'azione. Se non può, secondo la regola del Vangelo, che allontanano gli autori dei crimini<sup>14</sup>.

Quando la parola sacerdotale fallisce, allora interviene il principe con il terrore. Nella stessa epoca, nella Spagna dei Visigoti, i vescovi riuniti nell'8° concilio di Toledo si attribuiscono il ruolo di «occhi» (*officia oculorum*) all'interno del corpo mistico della Chiesa<sup>15</sup>. E qualche anno più tardi, nel 16° concilio, tenutosi nel 693, s'impegnarono, agendo come degni vigilanti (*more dignorum speculatorum*), a condurre la nave della Chiesa senza danni fino al porto della salvezza ultima<sup>16</sup>.

È significativo che la metafora della nave sia utilizzata qui in relazione all'ufficio episcopale. Questa vecchia immagine platonica, applicata al regno, ridiventerà diffusa a partire dal XII secolo.

Nel VII secolo nessuno si sarebbe mai sognato di paragonare il re a un pilota di nave, né tantomeno a una vedetta. Senza dubbio perché in quel contesto mancava uno Stato propriamente detto da dirigere. L'unica società in movimento verso una meta – almeno secondo coloro che operavano per la formazione di una coscienza collettiva – era la Chiesa. Ma soprattutto questo primato della Chiesa era legittimato dal comune sentire che non spettava al re scrutare l'orizzonte né aprire gli occhi intorno a lui. Il suo ruolo era limitato a: proteggere, dissuadere, minac-

<sup>12</sup> Cfr. *supra* cap. III, nota 110.

<sup>13</sup> AGOSTINO, *La città di Dio*, XIX, 19, 388, p. 137. Cfr. MOHRMANN, *Episcopus-speculator*.

<sup>14</sup> PSEUDO CIPRIANO, *De duodecim abusivis saeculi*, Gradus X (*PL*, 6, col. 1086).

<sup>15</sup> *PL*, 84, col. 422. Cfr. EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken*, 35.

<sup>16</sup> *PL*, 84, col. 531.

ciare, castigare. Tutta la sua essenza si racchiudeva nella forza e nel buon uso che ne faceva. Il re era considerato un braccio secolare che la Chiesa voleva mansueto. È questo il motivo per cui l'immagine che di questa funzione regia, meramente strumentale, offrono i testi di quest'epoca è oscura, severa e sprovvista di qualsiasi entusiasmo.

Nel VII secolo, è al vescovo, *speculator omnium*, che si riferiscono le due grandi metafore, navale e pastorale, con le quali si rappresenterà invece, cinque secoli più tardi, il governo regio. Le cause di questo spostamento sono molteplici. Le esaminerò in seguito.

Per il momento limitiamoci a osservare che nella definizione isidoriana di *regere*, che comprende *recte agere* (agire rettamente), *se regere* (governarsi) e *corrigere* (correggere), non rientra l'atto del *dirigere* (condurre, guidare, poco importa che si tratti di una nave o di un gregge). Di fronte al re terribile che tiene in pugno i corpi, il vescovo veglia al governo delle anime. L'antica idea del governo degli uomini in quanto uomini (*anthropon archē*) è così, per la seconda volta, superata.

### 2.3. *Il saggio cinico-stoico e il reggitore cristiano*

Il saggio, infine, secondo Epitteto, può esercitare il suo potere regio solo se il nucleo della sua anima (*to egemonikon*) è più puro e nitido della luce solare<sup>17</sup>. La purezza della sua coscienza sostituisce, in lui, le armi e i soldati che i tiranni, anch'essi altrettanto crudeli, utilizzano per castigare i colpevoli di efferati delitti. Il diritto che egli si attribuisce di correggere gli altri non si basa su un rapporto violento di dominio, ma sulla serenità che il principe ha nel suo cuore perché i suoi pensieri sono quelli di un amico degli dèi. Sottoponendosi al controllo del suo giudizio, libero dalle passioni, partecipa al governo di Zeus<sup>18</sup>. Così non ha timore di parlare liberamente (*parresiazestai*) agli uomini. La padronanza di sé che il saggio possiede, non soltanto evita a ogni istante il conflitto, poiché essa dimostra l'imperio della sua ragione sui suoi desideri, ma, essendo una virtù associata alla sovranità divina, si esplicita attraverso un parlare libero e franco (*parresia*).

<sup>17</sup> EPITTETO, *Entretiens*, III, 22, 93, 84.

<sup>18</sup> *Ivi*, III, 22, 95.

In tutt'altro modo agisce il *rector* cristiano. In tanto mantiene un'autorità sui suoi sudditi, il cui corpo è sottomesso alla potenza della spada, in quanto è capace di governare il corpo proprio. Il governo di sé, di cui deve dare il perfetto esempio, non consiste più nella serena egemonia dello spirito razionale e nella trasparenza di un pensiero in pace con sé stesso, ma in una lotta continua contro gli impulsi della carne. A differenza del saggio che può addormentarsi con il cuore colmo di virtù, egli conduce una guerra senza tregua, notte e giorno, nell'interiorità di se stesso. Si produce così un rapporto inverso tra l'esemplarità e la funzione: il saggio è atto a dirigere gli altri perché sa condurre se stesso, mentre il re giusto è tenuto a dominarsi proprio perché è incaricato della disciplina dei corpi. Ancora una volta è Gregorio Magno a esprimere il concetto con straordinario vigore: «Meritano di essere chiamati re coloro che sanno dominare bene i movimenti delle loro membra»<sup>19</sup> e che sanno limitare tutti i «movimenti insensati (*stultos motus*)»<sup>20</sup> della carne: la fame di lussuria, l'ardore della cupidigia, la brama della gloria, la tentazione dell'invidia, il fuoco dell'ira<sup>21</sup>. Queste parole saranno riprese alla lettera dall'abate Smaragdo di Saint-Mihiel, autore di una celebre *Via regia*<sup>22</sup>. Una formula equivalente è usata anche dal monaco Angelom, che scrive all'imperatore Lotario: «Coloro che sanno dirigere e scrutare non solo i regni terrestri, ma il loro corpo o i movimenti della propria carne, sono veramente re»<sup>23</sup>.

Il governo di sé non ha dunque lo stesso significato nell'ascesi cinico-stoica dei desideri e nella disciplina cristiana della carne. Ben lungi dal raggiungere l'autonomia che permette al saggio cinico-stoico di occuparsi degli uomini con la benevolenza di un dio e di parlar loro liberamente, il re isidoriano è decisamente invogliato a ricordarsi che, a dispetto dell'importanza del suo ufficio, egli è solo un uomo simile agli altri, e – proprio per questa condizione di fondo – è sottomesso alla regola comune insegnata dalla Chiesa.

<sup>19</sup> GREGORIO MAGNO, *Morales*, VI, 56 (PL 75, col. 963).

<sup>20</sup> *Ivi*, col. 966.

<sup>21</sup> *Ivi*, XXVI, 28 (PL 76, col. 381).

<sup>22</sup> *Commentaria in Regulam Sancti Benedicti* (PL 102, col. 696).

<sup>23</sup> MGH, Ep. V, p. 268: cit. in ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 397, nota 172.

#### 2.4. Serendipity regia: dall'egemonia ecclesiale alla sovranità sacrale-mondana

L'insegnamento dei Padri della Chiesa – sparso in trattati, lettere, sermoni e commentari – fu raccolto già tra l'VIII e il IX secolo dagli autori carolingi e inserito nel quadro della dottrina, originale e coerente, del ministero reale (*ministerium regis*)<sup>24</sup>. Ben nota, questa dottrina corrisponde al momento in cui si afferma quel che, con H.-X. Arquillière, è stato chiamato l'«agostinismo politico»: assorbimento del diritto naturale dello Stato nella giustizia cristiana e subordinazione del potere secolare all'autorità sacerdotale<sup>25</sup>. La sovranità regale, che già si esercitava *nella* Chiesa, è oramai conferita *dalla* Chiesa. Diventa un ufficio.

Non potendo far finta che il re non ci sia, questa concezione tende a rovinarne il prestigio, umiliandolo. Ma a dispetto delle intenzioni, si ottenne proprio l'inverso: si contribuì a rinforzarlo considerevolmente investendolo di una dimensione sacrale; soprattutto poi – e questo è il punto capitale – si separò il re dal suo corpo naturale, impetuoso e violento, per legarlo, attraverso la grazia dell'unzione, a un corpo, trasformato e raggianti di una nuova vita<sup>26</sup>. Nella storiografia sull'idea di *sovranità*, che valuta il progresso dell'istituzione monarchica in rapporto alla sua indipendenza dalla Chiesa, questo periodo è considerato decisamente regressivo in quanto segna l'apogeo di una pericolosa confusione tra la società civile e quella religiosa. Ma se si fa la storia dei *metodi di governo*, esaminando come si articolano delle specifiche finalità in rapporto ad alcune forme di rappresentazione, costituisce invece una soglia decisiva. È proprio in questo periodo che alla funzione di governo – consistente fino ad allora nel correggere, giudicare e proteggere i sudditi da parte del re – si aggiunse anche il compito di 'condurre' il popolo. Questo passaggio dalla *correctio* alla *directio* si delinea chiaramente con Alcuino<sup>27</sup>. Certo, l'orientamento di fondo resta indirizzato, per il *rector* carolingio, alla salvezza delle anime (*dirigere ad viam salutis*). Ma lo si vedrà progressivamente flettersi – attraverso il concetto di *salus publica*, per esempio, che utilizza Jean di Sali-

<sup>24</sup> *Ivi*, 355-6.

<sup>25</sup> Cfr. ARQUILLIÈRE, *L'agostinisme politique*; cfr. *supra*, cap. III, nota 81.

<sup>26</sup> Si veda al riguardo l'analisi molto fine di ULLMANN, *The Carolingian Renaissance*, 71-110 (*lecture IV*: «The rebirth of the ruler»).

<sup>27</sup> Cfr. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 106-7.

sbury in un doppio significato sotereologico e politico – verso finalità mondane<sup>28</sup>.

### 3. *La scienza del principe*

L'assenza di una specifica arte di governo nella dottrina del ministero reale si può verificare ponendosi una domanda la cui importanza, che nel periodo altomedievale era ancora limitata, aumenterà considerevolmente a partire dal XII secolo: che cosa deve sapere il principe? Benché il suo compito fosse quello di saper maneggiare la spada e di rendere la giustizia, gli *Specula* non si occupano mai della scienza delle armi e nella maggior parte dei casi affrontano il tema della pratica giudiziaria solo dal punto di vista delle virtù personali – pietà, misericordia, umiltà –, che sono necessarie al principe nell'esercizio del suo ufficio. Le competenze belliche e giuridiche, che derivano dal «secolo», non entrano nella tematizzazione clericale, preoccupata solo della salvezza delle anime. Governare bene significa per il principe agire in modo tale da non temere di rendere conto dei suoi atti a Dio e poter essere ammesso, dopo il viaggio della vita terrena, nella comunità dei re santi<sup>29</sup>.

La *Vita di Roberto il Pio* – figlio di Ugo Capeto –, scritta verso il 1033 da Helgaud de Fleury, illustra con grande chiarezza questa concezione sacerdotale: «Desideriamo raccontare la vita di questo re così illustre – scrive l'autore –, modello per la generazioni future, *praesentibus et futuris imitabilem*»<sup>30</sup>. Nella prospettiva della *lectio* monastica, una «vita» non è il percorso personale di un'esistenza, ma un susseguirsi di atti esemplari. In questo senso, la biografia non ha per obiettivo la narrazione di ciò che un uomo è diventato né il racconto di tutto ciò che ha fatto; il suo vero scopo, invece, è proporre il protagonista del racconto come un irraggiungibile modello. *Rex imitabilis*: la vita di Ro-

<sup>28</sup> Cfr. *infra*, cap. V, § 2.

<sup>29</sup> Cfr. GIONA D'ORLÉANS, *De institutione regia*, cap. 3: cfr. REVIRON, *Les idées politico-religieuses*, 139: «Quatenus ita agendo sanctorum regum [...], post hanc peregrinationem consors efficiatur». È con Gregorio Magno che appare poi il tema della santificazione attraverso l'esercizio del potere. Cfr. *supra*, cap. III, nota 117.

<sup>30</sup> HELGAUD DE FLEURY, *Epitoma vitae regis*, 58.

berto deve dunque servire da 'specchio' ai suoi successori. In che cosa egli merita di essere imitato? «Perché così le anime smarrite comprenderanno il valore di queste opere di carità, umiltà e misericordia senza le quali nessuno potrebbe raggiungere il regno dei cieli»<sup>31</sup>. Roberto è imitabile: non per le sue qualità politiche, ma per le virtù cristiane alle quali l'eminenza della sua carica conferisce un incomparabile splendore: «In questo campo, egli ha brillato di raggi così luminosi che, dopo il santissimo re e profeta Davide, nessuno lo ha eguagliato, soprattutto nella santa umiltà»<sup>32</sup>. Il resto, cioè le sue battaglie, le sue vittorie sul nemico e le sue conquiste, Helgaud lo lascia agli storici e ai compilatori di cronache<sup>33</sup>. Se lo qualifica *sapientissimus litterarum*, «dottissimo nelle lettere»<sup>34</sup>, è perché era stato educato al gusto delle arti liberali «in modo tale che in ogni cosa potesse compiacere Dio onnipotente attraverso le sue sante qualità»<sup>35</sup>.

I doveri del re consistono in un autentico programma di santità: gl'interessa innanzitutto meditare sulle Sacre Scritture, inesaurevole raccolta, se si sa leggere, di esempi e di massime di governo. È allora qui necessario qualche chiarimento, per comprendere l'uso *politico* che è stato fatto della Bibbia durante l'alto Medio Evo<sup>36</sup>.

### 3.1. *La bibbia come fonte della scienza reale*

All'inizio, la Bibbia era letta nella traduzione latina fatta da san Girolamo alla fine del IV secolo, la cosiddetta *Vulgata la-*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ivi*, § 30, 138: «historiographis relinquimus». Cfr. le osservazioni di DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*, 17, a proposito delle Gesta di Filippo Augusto, composto da Guillaume le Breton all'inizio del Duecento: «L'impresa storiografica passa dalle mani monastiche a quelle del clero e di un'abbazia (Saint Denis) fino a pervenire alla stessa casa reale. Segno della fermezza di un potere che si libera poco a poco dalle celebrazioni liturgiche, e che inizia a secolarizzarsi. Di questa evoluzione è testimonianza tra l'altro il ruolo assunto dalle armi nel racconto storico. Centocinquanta anni prima, il monaco Helgaud, autore di una vita di Roberto il Pio, si era interessato solo alle preghiere, alle azioni caritatevoli, ai pellegrinaggi, ai miracoli, lasciando ad altri il compito di raccontare le guerre. Guglielmo il Breton, invece, racconta solo di quelle».

<sup>34</sup> *Ivi*, § 3, 60.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Cfr. ULLMANN, *The Bible and Principles of Government*.

*tina*. Esisteva dunque un solo testo, divenuto essenziale per l'elaborazione del lessico, perché il latino della *Vulgata* era lo stesso usato dalla classe romana colta del IV secolo, che a sua volta aveva ripreso le sue strutture concettuali dalla lingua dei magistrati e della burocrazia amministrativa. La parola divina era così acquisita attraverso il filtro culturale romano. Per questo si può dire che in un certo senso la Bibbia è stata uno degli strumenti, se non il principale, della continuità della cultura di Roma fino alla *renovatio* carolingia.

Per di più, lungi dal proporre un discorso di rivolta – che rivendicava contro Roma i diritti perduti di Gerusalemme –, la Bibbia si è trovata molto presto collegata all'esaltazione del potere imperiale. Nel momento in cui iniziava a circolare la *Vulgata*, infatti, il cristianesimo era diventato religione dello Stato<sup>37</sup>. Già Costantino (306-337), il primo imperatore convertito, considerato «sacro» alla stregua dei suoi predecessori, aveva favorito la formazione di una teologia politica cristiana. Eusebio di Cesarea, in un panegirico pronunciato in sua presenza, dichiarò:

È [dal *Logos* divino] e attraverso di esso che l'imperatore, il ben amato da Dio, riceve e riveste l'immagine della suprema potestà regale, e così governa e tiene in mano, a imitazione del suo Signore, la barra di tutti gli affari di questo mondo. [...] Dio è il modello del potere regio<sup>38</sup>.

Fornendo, così, a sostegno dell'antica concezione ierocratica<sup>39</sup>, una giustificazione teologica della potenza imperiale, la Chiesa rinunciò al suo ruolo profetico, e finì con l'essere coinvolta, al prezzo di violenti disaccordi con lo Stato, nella difesa dell'ordine costituito. Dopo Teodosio (379-395), che estese a tutto l'Impero il divieto di praticare il culto pagano, la figura dell'imperatore,

<sup>37</sup> Cfr. la felice espressione di BANNIARD, *Genèse culturelle de l'Europe*, 75, secondo il quale «il cristianesimo [che] alle sue origini fu una religione contro lo Stato, finì con il diventare la religione dello Stato».

<sup>38</sup> *Triakontaerikos*, discorso pronunciato in onore di Costantino, nel 336, per il 30° anniversario della sua ascesa al trono: I, 6; III, 4-5. Cfr. LEPELLEY, *L'Empire romain et le Christianisme*, 104-5 e (sui caratteri di questa teologia politica) 106.

<sup>39</sup> *Ivi*, 72: «Il carattere religioso del potere imperiale, nozione pagana per antonomasia, continuò a sussistere senza la minima flessione. È la prima e una delle più sorprendenti contraddizioni dell'impero cristiano».

come immagine sulla terra del *Pantocrator* divino, s'impose diffondendosi in tutta la società. Si può dire allora, in sintesi, che l'ideologia imperiale si diffuse in quanto era la riproduzione perfetta dell'archetipo biblico.

Infine, mentre prendeva forma il cesaropapismo bizantino, la disgregazione del sistema imperiale romano in Occidente favorì un vasto movimento a favore dell'episcopato. A partire dal V secolo, si può osservare che le grandi famiglie senatoriali indirizzarono sempre di più i loro rampolli verso la carriera ecclesiastica alla quale apportarono la cultura e l'esperienza di legislatori e amministratori<sup>40</sup>. Se a questi differenti fattori si aggiunge anche il regresso, sempre più profondo, della cultura profana a profitto dello studio della Bibbia tra VI e VII secolo, è piuttosto agevole comprendere perché la Sacra Scrittura ha giocato un ruolo centrale nella riflessione politica dell'alto Medio Evo.

I modelli più spesso citati erano: Davide, del quale tutti quelli che vogliono fare un buon uso della potenza imperiale, secondo Isidoro, devono imitare l'umiltà<sup>41</sup>; Salomone, per la sua proverbiale saggezza; Giobbe (benché non sia mai stato re), prototipo del dirigente pio: «Le parole di Giobbe ci dicono come egli abbia saputo governare i suoi sudditi con altrettanta cura (*arte*) con la quale ha condotto la sua vita»<sup>42</sup>. *L'ars regendi subjectos*, l'arte di dirigere i sudditi, trova in Giobbe, «piede zoppo e occhio cieco» (Gb 39, 15-16), il suo maestro biblico più esemplare. Ancora nel XII secolo, Giovanni di Salisbury scriveva che Giobbe incarna, per la sua giustizia, la perfetta regola di governo, *formula regnandi*<sup>43</sup>.

Ma insieme a queste figure così spesso invocate – Carlomagno, già prima della sua incoronazione, era considerato un «nuovo Davide», e si è visto come fosse percepita l'immagine di Roberto il Pio –, un testo specifico occupa un posto di particolare rilievo nei manuali d'istruzione dei principi. È il passo del Deuteronomio (17, 14-20), nel quale si parla della legge data da Dio al popolo d'Israele al suo ritorno dall'Egitto, sull'elezione del re. Con molte prescrizioni, il testo stabilisce le modalità di questa procedura:

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, cap. III, § 3.1.

<sup>41</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae*, III, 49, 1, col. 720.

<sup>42</sup> *Carmen de Timone comite*, vv. 23-24: cit. da ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 433, nota 353: «Iob quoque dicta ferunt, quanto moderamine vitam, / Quanta et subjectos rexerit arte, suam».

<sup>43</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, V, 6, 550 a 26, t. 1, 300.



Quando ascenderà al trono, [il re] dovrà scrivere, sotto dettatura dei preti leviti e su un rotolo che servirà per il suo uso corrente, una copia di questa Legge. Essa non lo abbandonerà mai, ed egli la leggerà ogni giorno della sua vita per imparare a temere Yahvé, il suo Dio, tenendo a mente ogni parola di questa legge, e osservando tutte le regole da applicare (16-19).

Autentico codice regio formulato direttamente da Dio, questo breve testo presenta tutte le caratteristiche di uno ‘specchio’, nel senso allegorico e tecnico: mostra al re quel che deve fare, e nel contempo riassume i suoi doveri riassunti in qualche riga facile da conservare presso di sé e da meditare ogni giorno<sup>44</sup>. Non è quindi casuale se questa è la prima autorità che Giona d’Orléans cita per insegnare al re ciò che deve sforzarsi di essere e di evitare (*qualis esse vel quid cavere*)<sup>45</sup>. Quel testo era lo ‘specchio’ di tutti gli ‘specchi’ futuri, poiché ne definiva la forma, l’uso e la finalità: concisione, lettura quotidiana, timor di Dio. Ecco perché, secondo alcuni autori, esso concentra la scienza del principe. Rileggiamo che cosa scriveva nel 775 il poeta anglosassone Cathwulf a Carlomagno:

Occorre che tu abbia tra le mani sotto forma di *enchiridion*, che significa manuale, la legge del tuo Dio; che tu lo legga tutti i giorni della tua vita al fine di essere pervaso dalla saggezza e dalle lettere secolari, come lo furono Davide, Salomone e tutti gli altri re<sup>46</sup>.

### 3.2. Il significato politico del Deuteronomio, 17, 14-20

L’importanza di questo testo è duplice. Innanzitutto, nella storia d’Israele la monarchia ha sempre presentato un aspetto problematico. Dopo la prigionia in Egitto e le prime conquiste sotto

<sup>44</sup> «Ma che non abbia a moltiplicare i suoi cavalli, e che non riconduca il suo popolo in Egitto per accrescere la sua cavalleria, poiché Yahvé vi ha detto “Voi non ritornerete mai più indietro”. Che non moltiplichi il numero delle sue donne, poiché ciò potrebbe fargli smarrire la dritta via e perdere il cuore. Che non ammassi in eccesso argento e oro» (16-18). Segue poi il brano citato nel testo. E, subito dopo, questo: «Egli [il re] eviterà anche d’inorgogliersi ponendosi al di sopra dei suoi fratelli, e non violerà questi comandamenti sbandando a dritta e a manca. A questa condizione, lui e i suoi figli avranno lunghi giorni sul trono d’Israele» (20).

<sup>45</sup> JONAS D’ORLÉANS, *De institutione regia*, cap. 3, p. 139.

<sup>46</sup> Cit. da ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 76.

la guida di Giosué, il popolo d'Israele era stato diretto da giudici scelti direttamente da Dio<sup>47</sup>. Fu un periodo agitato, violento, segnato dalla ricorrente inosservanza della legge divina, l'adesione a culti pagani, la dispersione delle tribù. «In quel tempo, non c'era il re in Israele e ognuno faceva ciò che più gli piaceva»<sup>48</sup>. Diventato vecchio Samuele, il popolo chiese un re che lo governasse come accadeva nelle altre nazioni.

Esaudisci tutto ciò che chiede il popolo, dice Yahvé a Samuele, perché non è te che hanno rifiutato, ma me, non volendo più che io regni (*regnem*) su di loro<sup>49</sup>. Tutto ciò che hanno fatto a me dal giorno in cui li ho tirati fuori dall'Egitto fino a ora – mi hanno abbandonato e hanno servito divinità straniere<sup>50</sup> –, lo fanno anche a te<sup>51</sup>.

Queste righe furono oggetto d'innumerevoli commenti nel Medio Evo; è necessario perciò esaminarne gli snodi essenziali. 1) È il popolo a esigere un re, e non Dio a proporglielo. 2) Il desiderio di avere un re deriva dalla voglia di essere un popolo come gli altri, e dunque dal fatto che Israele ha dimenticato la propria identità. 3) Questo desiderio s'inserisce – il testo biblico è molto chiaro su questo punto – nel solco di un atteggiamento complessivo di rivolta contro Dio: «Non vogliono più che io regni su di loro». Con il medesimo atteggiamento il popolo d'Israele si volge al culto di Baal e reclama un re. L'idea della regalità, come si vede, non appartiene all'essenza giudaica, ma è tratta dalle monarchie orientali. 4) Dio, nondimeno, accetta, dopo aver avvertito il suo popolo per bocca di Samuele, il diritto del re (*jus regis*) che andrà a regnare. Bisogna rileggere attentamente questa descrizione, perché è proprio in relazione a essa che la legge del Deuteronomio assumerà tutto il suo significato, opponendo la figura biblica del re giusto al tiranno orientale:

<sup>47</sup> Sull'istituzione di questi giudici da parte di Yahvé, cfr. Jg 2, 16-18. Tra i nomi principali spiccano quelli di Gedeone, Sansone e Simeone.

<sup>48</sup> *Ivi*, 21, 25.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, 8, 22-23: «Le genti d'Israele dissero a Gedeone: “Regna su di noi (*dominare*), tu, tuo figlio e tuo nipote...”». Ma Gedeone rispose loro: “Non sono io che regnerò su di voi (*non dominabor vestrīs*), e neppure mio figlio, poiché è Yahvé che regnerà (*dominabitur*) su di voi”».

<sup>50</sup> Baal e Astarte. Cfr. *ivi*, 2, 13; 1 S 7, 3-4.

<sup>51</sup> *Ivi*, 1 S 8, 7-8.

Prenderà i vostri figli e li destinerà alla sua scuderia e ai suoi cavalli e correranno avanti al suo carro. Li impiegherà a capo di mille e a capo di cinquanta; li farà arare il suo campo, mieterne il suo grano, fabbricare le sue armi da guerra e i finimenti dei suoi carri. Assumerà le vostre figlie come profumiere, cuoche e panettiere. Prenderà i vostri campi, le vostre vigne e i vostri oliveti migliori e li darà ai suoi funzionari. Sulle vostre colture e le vostre vigne preleverà la decima la darà ai suoi funzionari. I migliori tra i vostri servitori, tra le vostre domestiche e i vostri buoi e asini, li prenderà e li farà lavorare per lui. Preleverà la decima anche sul vostro gregge e voi stessi diventerete suoi schiavi<sup>52</sup>.

Attraverso questo ritratto di un re che si appropria degli uomini, delle terre, degli animali; e che preleva una tassa su ogni cosa a suo profitto e tratta i suoi sudditi come schiavi, si delinea un'immagine dell'oppressione che muterà ben poco fino alle celebri pagine di Montesquieu sul dispotismo ottomano. L'antitesi, sviluppata dai Padri della Chiesa, del *regimen* e della *dominatio* trova qui la sua origine e ciò chiarisce molti aspetti: a cominciare dal fatto che il modello biblico del re protettore si è costituito proprio contro una concezione patrimoniale del dominio. La monarchia, inoltre, non è fondata sulla volontà divina, ma risulta da una concessione di Dio alla richiesta delle tribù d'Israele<sup>53</sup>. *Dispensatio* giustificata dallo stato peccaminoso, nel quale vivono gli uomini, che ha sostituito lo stato d'innocenza in cui Dio esercitava direttamente la sua sovranità. Ma essa implica che la monarchia è condizionata. Il *regimen* regale non elimina affatto il *regnum* divino. Al contrario gli resta sottomesso. «Se non obbedite a Yahvé, se vi ribellate ai suoi ordini, allora la mano di Yahvé incomberà su di voi e sul vostro re»<sup>54</sup>. La paura di Dio costituisce il principio della legittimità regia.

In tal modo il Deuteronomio fissa i limiti della forza secolare: essa è un male, reso necessario dalla corruzione, ma che non è stato imposto da Dio. Al contrario, sono gli uomini stessi che l'hanno preteso. L'allontanamento da Dio genera il desiderio di un capo. Tutta la dottrina ecclesiastica dell'alto Medio Evo si regge su quest'idea di fondo, tuttavia con una differenza: il de-

<sup>52</sup> *Ivi*, 11-18.

<sup>53</sup> Questo fatto è fortemente sottolineato giusto prima della designazione di Saul a re d'Israele. Cfr., al riguardo, *ivi*, 1 S 10, 17-19.

<sup>54</sup> *Ivi*, 12, 15.

siderio del popolo d'Israele è diventato una necessità di fatto: senz'alcun dubbio, si tratta di una conseguenza del pensiero agostiniano. Ma il testo autorizzava già questa lettura. L'incapacità di sottomettersi al *regnum* divino tradisce un desiderio che, senza necessariamente confessarselo, richiede un capo. Dichiarando di volere un re, il popolo biblico ha rivelato l'oscura l'aspirazione di tutto un sentire desiderante che porta alla coercizione. «Voi chiedete un re, ma otterrete un capo», spiega in sostanza Samuele. «È dunque un capo che volete poiché, pur sapendolo, perseverate nel vostro desiderio». Il rifiuto di obbedire a Dio, lungi dall'essere un atto liberatorio, manifesta un cieco bisogno di schiavitù. In quanto è preferito alla legge, il desiderio apre la via alla trasgressione di ogni legge, giustificando in questo modo l'imposizione della coazione. È questo il motivo per cui l'uso della forza deve sottomettersi alla legge divina per non degenerare in tirannia. La *dispensatio* accordata da Dio non risiede tanto nell'autorizzazione a eleggere un re quanto nell'imposizione di una legge che gl'impedisca di agire da despota. Alla regola universale secondo la quale i re si comportano come dei padroni senza limiti, il Deuteronomio oppone l'eccezione, concessa da Dio al suo popolo, di una monarchia legata da un obbligo di giustizia. Il re, che ha il compito di proteggere i suoi sudditi, innanzitutto li protegge – nella misura in cui regna rettamente – dagli effetti tirannici del loro stesso desiderio. È un male necessario, certo, ma che serve a evitare quello, ancor più temibile, della schiavitù<sup>55</sup>.

La seconda ragione – che si affianca alla sua funzione fondatrice e prescrittiva – per la quale questo testo gioca un ruolo così importante nell'etica medievale della regalità attiene all'uso 'fondativo' che ne fecero gli "Specchi dei principi" a partire dal XII secolo. Nel *Policraticus*, infatti, Giovanni di Salisbury, opponendosi a quelli che sostengono che «il principe è totalmente sciolto

<sup>55</sup> Secondo lo stesso schema la Chiesa, per più secoli, ha accettato il potere regio considerandolo un efficace rimedio allo stato di peccato. Il desiderio del popolo ebraico è diventato una necessità perché si è riprodotta la colpa di Adamo che aveva preteso, per orgoglio, di governarsi da solo. Riposizionato, in tal modo, nella prospettiva del peccato originale, il desiderio di un re – finalizzato a eguagliare la potenza delle altre nazioni – esprime la rivolta permanente del desiderio umano. La regalità, allora, non è più concessa in quanto, essendo esseri desideranti, gli uomini rischiano di essere ridotti in schiavitù, ma semplicemente perché, desiderando illimitatamente, essi sono già schiavi delle loro passioni.

dalle leggi (*legibus solutus*), non si limita a ricordare al principe medesimo l'obbligo di leggere quotidianamente quel testo «per imparare a temere Dio», ma ne propone un'ampia lettura allegorica che compone la materia di vari capitoli<sup>56</sup>. Così spiega, ad esempio, lo strano comandamento secondo il quale «[il re] non deve moltiplicare i suoi cavalli» (Dt 17, 16): di là dal senso letterale, qui i «cavalli» stanno a indicare tutto ciò che è necessario per la buona manutenzione di una casa. Se dunque il necessario consiste in un certa quantità legittima, l'utile, secondo l'insegnamento di Cicerone<sup>57</sup>, non può eccedere i limiti ragionevoli dell'onestà; ne risulta che il re non solo non deve moltiplicare cani, uccelli rapaci, bestie feroci e altri mostri della natura, ma deve estirpare gli attori, i mimi, i buffoni, le prostitute e altri mostri umani<sup>58</sup>. Si vede bene quale estensione Giovanni di Salisbury attribuisce alla frase biblica, esponendone tutti i vari significati con un ragionamento (se bisogna ridurre il necessario, quanto, *a fortiori*, occorre bandire il superfluo?) intriso di sapere filosofico (l'autore cita anche Aristotele e Platone). Ma l'essenziale, con riguardo al nostro argomento, non è in questa miscela di rigore religioso e di saggezza antica che caratterizza il cosiddetto «Rinascimento» del XII secolo<sup>59</sup>. Senza dubbio questo fenomeno esprime una profonda trasformazione del campo culturale, da cui nasceranno i lineamenti di un certo razionalismo politico. Lo si vedrà meglio più avanti. Il fatto importante, che va debitamente osservato fin d'ora, è la continuità creata, al di sotto delle fratture prodotte dall'emersione dell'umanesimo, dall'utilizzazione del Deuteronomio 17 come matrice del discorso clericale sulla regalità.

Questa struttura permette di raggruppare in uno stesso insieme dottrinale molti grandi *Specula* del XII secolo: il *De bono regimine principis* di Hélinand de Froidmond, l'*Erudito regum*

<sup>56</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 4-7.

<sup>57</sup> CICERONE, *De officiis*, III, 3.

<sup>58</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 4, 519 c 19-28, t. 1, 245.

<sup>59</sup> Su questo argomento si veda lo studio classico di HASKINS, *The Renaissance*. [Cfr. anche: FRANCESCO CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Giuffrè, Milano 1965<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ediz. 1947); ENNIO CORTESE, *Il Rinascimento giuridico medievale*, Bulzoni, Roma 1996<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1992); FRANCESCO DI DONATO, *La rinascita dello Stato. Dal conflitto magistratura-politica alla civilizzazione istituzionale europea*, Il Mulino, Bologna 2010, *ad indicem*, e spec. 34-8 (N.d.C.).]

*et principum* di Guibert de Tournai, l'inizio del 7° libro dello *Speculum doctrinale* di Vincent de Beauvais, l'anonimo *Liber de informatione principum*: sono testi tra i quali esiste, come cercherò di mostrare<sup>60</sup>, un evidente collegamento testuale e che servirono a plasmare l'ideologia della monarchia francese. Tutto questo insieme di materiali costituisce, dunque, dopo Giovanni di Salisbury, uno schema di propaganda che sarebbe interessante osservare in dettaglio soprattutto per studiare come si conciliano, attraverso il loro sviluppo allegorico, le nuove esigenze della gestione dello Stato territoriale con l'etica sacerdotale della monarchia ministeriale.

In tal modo la scienza del principe, nei secoli XII e XIII, si arricchisce di tutta un'esperienza secolare grazie al rafforzamento del potere statale, alla reviviscenza della storia e del diritto e, su un piano più generale, alla crescente preoccupazione di abitare stabilmente il mondo. Alla figura del *rex sapiens* si sostituirà poco a poco quella del *rex litteratus*, istruito non solo delle Scritture, ma anche delle discipline profane<sup>61</sup>. Ma questa complicazione non porterà con sé nessun indebolimento del magistero ecclesiastico. Proprio all'interno del quadro della legge divina, così come lo annuncia il Deuteronomio, e a partire dalla realtà concreta delle cose, continuerà a nutrirsi il sapere reale. Sarà necessario il rapido successo dell'aristotelismo politico, nella seconda metà del XIII secolo, per far sì che l'arte di governare lo Stato si liberi dal codice imposto ai re d'Israele.

<sup>60</sup> Cfr. *infra*, sez. II, cap. V, § 3.

<sup>61</sup> Si consideri al riguardo la celebre formula, ripetuta fino al XVI secolo, di Giovanni di Salisbury (*Policraticus*, IV, 6, 524 d, t. 1, 254): «Un re illetterato è come un asino coronato (*rex illitteratus est quasi asinus coronatus*)».

*Sezione Seconda*

DIRIGERE





## CAPITOLO V

### Lo splendore della dignità pubblica

#### 1. *Natura e grazia: Enrico II, figlio della collera*

Un significativo esempio del nuovo stile degli *Specula principum* post-carolingi è offerto dal dialogo, che ci ha tramandato Pierre de Blois, tra l'abate di Bonnevalle e il re Enrico II<sup>1</sup>. Questo testo risale alla fine del XII secolo ed è quindi nettamente posteriore al periodo in cui fu elaborata la dottrina del ministero regio. Superandola, esso mette in scena non un re pio e sottomesso, ma un monarca forte, vendicativo, sicuro del suo potere. Enrico II il Plantageneto, pronipote di Guglielmo il Conquistatore, non ha nulla a che vedere rispetto a un *rector* carolingio. Egli è un fondatore dello Stato. È uno degli artefici più energici del mondo nuovo che, subentrato alla frantumazione del mondo feudale, si costruì sulle macerie del fragile impero. Grazie alla sua personalità e alla sua opera, Enrico II appartiene alla stirpe dei sovrani moderni. Di qui l'interesse verso questo dialogo che va oltre l'etica politica episcopale: si vede il confronto tra due principi, da un lato la legge religiosa, e dall'altro una natura irascibile, bellicosa, che resiste a qualunque esortazione. Si tratta di un conflitto esemplare che rivela la difficoltà, per la Chiesa, di costringere il corpo possente del re alla docilità di una natura buona. Non è eccessivo in questo caso, parlare di *disciplinamento*. L'esito del confronto è decisivo. In effetti, non è in gioco nulla di più della distinzione tra la legge e la natura, tra la persona privata del principe e la sua persona pubblica, sulla quale si costruirà la teoria dello Stato.

Giovanni di Salisbury sarà il primo a esprimerla con chiarezza nel suo *Policraticus*<sup>2</sup>. In lui molti studiosi vedono spesso

<sup>1</sup> PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem*, 293-4.

<sup>2</sup> Cfr. *infra*, § 2.5.

un precursore dei filosofi del XIII secolo che, commentando Aristotele, riconobbero il carattere naturale dello Stato. Ma non bisogna cadere in errore: solo nella misura in cui il suo temperamento naturale si sottomette alla legge, secondo Giovanni di Salisbury, il principe è abilitato «per natura» a imporre la legge. L'opera di pacificazione esige una natura pacificata: «versa innocentemente il sangue, senza essere un uomo sanguinario, e uccide spesso gli uomini, senza meritare il nome di omicida»<sup>3</sup>. Questo discorso è riferito esplicitamente a Enrico II. Mentre la descrizione della *res publica*, così come intesa da Giovanni di Salisbury, cioè come un'entità naturale, segna una rottura con la dottrina del ministero regio – la quale rappresentava il potere secolare come la conseguenza del peccato –, inserendosi nel solco della disciplina ecclesiastica<sup>4</sup>. Occorreva separare la funzione regia dai legami di sangue, attraverso la grazia conferita dalla sacra unzione, per eliminare il sangue umano dal corpo del re. La vera rottura che dà vita, nel pieno senso del termine, al nuovo corpo regale suscettibile di rappresentare l'intera comunità, è proprio quella con il sangue. Il testo di Pierre de Blois, dove si mescolano tra le imprecazioni di Enrico II sia il sangue che lo lega ai figli<sup>5</sup>, sia quello della sua natura impetuosa, sia quello che chiede vendetta, rappresenta, in questo senso, un documento cerniera tra l'antica etica religiosa e il «naturalismo» del XII secolo.

Per comprendere la collera di Enrico II, è necessario porre le sue intenzioni nel loro contesto. Durante la sua lotta contro l'arcivescovo Thomas Becket, assassinato nel 1170 nella cattedrale, Enrico aveva voluto ritirare il privilegio dell'arcivescovo sul seggio di Canterbury, dal quale derivava, tra le altre prerogative, il diritto esclusivo d'incoronare i re d'Inghilterra<sup>6</sup>. A questo proposito, Enrico II aveva fatto incoronare suo figlio maggiore, anch'egli Enrico, dall'arcivescovo di York, senza nel frattempo ab-

<sup>3</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 2, 515 c 27-29, t. 1, 318.

<sup>4</sup> Cfr. WALLACE-HADRILL, *The Via regia*, 36: «La Chiesa non ha ridotto la regalità al semplice ruolo di lacchè della gerarchia, ma l'ha rinforzata liberando l'ufficio dalla persona del suo detentore».

<sup>5</sup> «Contra sanguinem meum», scrive a proposito dei suoi figli nel 1173. Cfr. THIERRY, *Histoire de la conquête de l'Angleterre*, t. 2, 469.

<sup>6</sup> Su questo conflitto si veda il quadro sintetico, che è severo ma chiarificatore riguardo al prelato, di PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale en France*, 146-50; maggiori dettagli, da altro punto di vista, FOREVILLE, *L'Eglise et la Royauté*, 213-62.

dicare. Vi erano, quindi, due re in Inghilterra, il *rex senior* e il *rex junior*, il vecchio e il giovane Enrico. Questa situazione durò per qualche anno. Ma nel 1173, con l'appoggio del re di Francia il quale dichiarò che «il vecchio re era morto nel giorno in cui suo figlio aveva indossato la corona», il giovane Enrico rivendicò il pieno esercizio del potere regale. A questa ribellione si unirono, un anno dopo, i due fratelli del giovane Enrico, Goffredo e Riccardo. Fu il preludio di una guerra che durerà quasi quindici anni, scandita da riconciliazioni, da cambiamenti di alleanza e dal gioco feroce di rivalità fratricide. È possibile che la scena riportata da Pierre de Blois abbia avuto luogo poco dopo la rivolta congiunta dei tre fratelli: «Ho allevato e fatto crescere i miei figli, ma essi mi hanno rifiutato, si lamenta Enrico, i miei amici e i miei familiari si sono rivoltati contro di me»<sup>7</sup>.

L'abate di Bonneville ricopriva, di fronte al re, il ruolo di pastore (*officium optimi pastoris*), così come lo definisce, nella stessa epoca, Ugo di Fleury: «Egli deve sforzarsi, quanto può, di allontanare l'ira del principe e di pregare Dio notte e giorno per la salvezza dell'uno e dell'altro»<sup>8</sup>. *Ira* (la collera) è il grido del sangue. Al furore sanguinario di Enrico va progressivamente sostituendosi la misericordia del penitente. È per questo che il testo di Pierre de Blois occupa, nella tradizione degli *Specula*, un posto particolare<sup>9</sup>. Non è uno specchio statico, ma il racconto di una *conversio animi*, di una trasformazione interiore grazie alla quale, rinunciando alla vendetta, il re si spoglia della sua natura brutale per rivestire, nel sottomettersi alla legge, lo «splendore della sua dignità»<sup>10</sup>.

Si possono distinguere tre tappe nella progressione del dialogo: 1. Enrico copre di maledizioni i suoi avversari e fa valere i diritti terrificanti della sua ira (975-979A); 2. l'abate lo esorta alla penitenza e all'umiltà (979A-981C); 3. il medesimo abate gli mostra il cammino della penitenza (981D-988).

1. Chiedendo a Dio di vendicarlo (*Deus ultionum*<sup>11</sup>) contro coloro, figli e amici, che l'hanno tradito, Enrico li destina al fuoco

<sup>7</sup> Cfr. Is. 1; Salmi 36.

<sup>8</sup> HUGUES DE FLEURY, *Tractatus de regia potestate*, 477.

<sup>9</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 294: «Un interessante precursore degli Specchi dei principi inglesi successivi, nei quali Pierre [de Blois] combatte il punto di vista 'naturalistico' del re».

<sup>10</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 7, 528 d 26-27, t. 1, 261.

<sup>11</sup> Cfr. *Salmi* 93,1.

eterno: «Che fai? – gli chiede l'abate –. Cos'è questo tormento del tuo spirito? Tu non puoi domandare vendetta delle azioni degli uomini, immagine di Dio. I mali che tu subisci, sono i mali che ti manda il Signore». E lo paragona a Davide, che fugge da Gerusalemme scappando dall'esercito di suo figlio Assalonne e perseguitato dalle maledizioni di Shiméi dice: «Vattene, vattene, uomo di sangue! [...] Eccoti abbandonato al tuo dolore perché tu sei un uomo di sangue» (2 R 16,7-8) – allusione trasparente all'omicidio di Thomas Becket. Davide ordinò che a Shiméi fosse permesso di continuare a imprecare poiché lo aveva inviato Dio. In virtù di questo parallelismo (il presente era letto attraverso le categorie della storia biblica), era opportuno che Enrico, nuovo Davide, riproducesse la medesima sottomissione. *Imitator David*: questo era, non è inopportuno ricordarlo, uno degli appellativi dei re carolingi.

Ma Enrico si ostina. L'Antico testamento non insegna forse che la vendetta e la maledizione furono spesso permesse? «Occhio per occhio, dente per dente? Risponde l'abate. Certo, ma questa legge era valida per i Giudei, che avevano la testa dura, e si riferiva, tra l'altro, alla difesa dei corpi (*tutela corporum*), non alla salvezza delle anime<sup>12</sup>. Tu appartieni al popolo della Nuova Alleanza. Questi sono i precetti di Cristo che tu devi seguire: non odiare il tuo nemico, ma amalo; prega colui che ti perseguita». Non basta imitare Davide. La sua virtù era quella di un uomo che viveva rispettando la legge. Enrico, vivendo sotto la grazia divina, deve imitare la misericordia di Cristo<sup>13</sup>. Tra la legge del taglione e la legge della carità si eleva una differenza *storica*, che permetterà all'immagine regale di staccarsi progressivamente dal modello veterotestamentario.

Il re, allora, dà una risposta sorprendente:

Che cosa tu puoi trovare nel Vangelo o nelle altre Scritture, che io non possa trovare nel mio cuore, che mi consenta di perseguitare il mio persecutore o di amare il mio nemico: ciò deriva da una vita più perfetta (*vitae perfectioris*). Io vedo che gli agnelli o le colombe, quando sono in conflitto tra di loro, lasciano libero corso al loro umore, colpendo con le loro corna o con le loro piume. E a me,

<sup>12</sup> «Populus ille Judaeorum durae cervicis erat».

<sup>13</sup> Sulla distinzione *sub lege*, *sub gratia*, cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, XVI, 25.

non sarebbe permesso (*non licebit*) di arrabbiarmi, allorché la collera è una potenza naturale dell'animo? Ciò che è permesso (*permissum est*) dalla natura non mi sembra illecito: io sono, per natura, figlio dell'ira. Come dunque non infuriarmi? Dio stesso va in collera<sup>14</sup>.

La furia di Enrico si scatena nella sua selvaggia brutalità, al di fuori di ogni principio morale. Ma un motivo giustifica questa forza irrazionale: egli ha il *diritto* d'infuriarsi perché la *natura* lo ha fatto irascibile. Questo è un momento unico nella letteratura degli "Specchi dei principi": senza dubbio in nessun altro momento è stata messa così drammaticamente in evidenza la differenza tra la concreta personalità di un re e la sua figura ideale. Alla distinzione storica, formulata dall'abate, tra la legge della vendetta e la legge dell'amore, Enrico oppone l'irriducibilità ontologica della legge di natura alla legge di perfezione: vi è una certa distanza tra il modo in cui si vive e quello in cui si dovrebbe vivere, scriverà Machiavelli, per convincere il nuovo principe ad agire in funzione, non delle regole morali, ma della *necessità* determinata dalla malvagità umana<sup>15</sup>. Un filo continuo sembra legare, attraverso Enrico II, l'immoralismo del *Principe* all'apologia della natura (*physis*) di Callicle, nel *Gorgia* di Platone, contro la giustizia convenzionale<sup>16</sup>. Alcuni non mancherebbero di vedervi un sussulto della natura «soffocata» dalla pressione dei divieti. Ma è preferibile evitare questo tipo di generalizzazioni. Callicle opponeva l'aristocrazia naturale dei forti alla moltitudine dei deboli: il *nomos*, secondo lui, era un'invenzione dei più per dominare i migliori. Enrico non contesta la legge cristiana in quanto strumento di una debolezza gregaria. Quest'ultima richiede, al contrario, una forza d'animo superiore: espressione di una vita più perfetta, non di una vitalità inferiore. Non ci precipitiamo a stabilire analogie troppo facili. La storia delle idee disegna cammini il cui tracciato esige topografie precise. Se è vero che il dialogo di Enrico con l'abate riporta parole vere, è altrettanto vero che esso è l'opera di un ecclesiastico. Obbedisce, nella sua rigorosa costruzione, a un progetto didattico: l'edificazione morale del principe. Per audace che sia, la formula del monarca che dichiara lecito ciò che proviene dalla natura non

<sup>14</sup> PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem*, 978 D-979 A.

<sup>15</sup> MACHIAVELLI, *De principatibus*, cap. XV.

<sup>16</sup> PLATONE, *Gorgia*, 481 b-506 b.

s'inscrive nel vecchio dibattito sul fondamento naturale o convenzionale del potere politico. Essa trova invece il suo significato nel conflitto, in specie cristiano, tra la carne e la grazia divina.

L'espressione «figlio della collera» (*filius irae*), infatti, è tratta da San Paolo<sup>17</sup>. Descrivendo la morte dell'uomo nel peccato, l'apostolo esalta la grazia che lo fa rivivere<sup>18</sup>. Enrico II è morto a causa del crimine che ha commesso – si tratta di una morte spirituale in quanto egli è stato appunto «figlio della collera», ma anche di una morte giuridica, poiché suo figlio, con l'appoggio di Luigi VII, gli ha contestato la corona<sup>19</sup>. Se vuole riacquistare la vita, Enrico II deve, mortificando la sua carne, aprirsi all'atto di grazia che è spirito di misericordia. Così si costituisce intorno al re una perfetta circolarità carismatica: egli non può tornare in possesso del titolo giuridico, ottenuto *gratia Dei*, se non *facendo grazia*, a sua volta, ai suoi avversari. La grazia regale chiama la grazia divina. Il programma di penitenza che l'abate propone a Enrico non è nient'altro, dunque, che un metodo «sovranaturale» della riconquista del potere<sup>20</sup>. È per questo che, malgrado

<sup>17</sup> S. PAOLO, Ep. 2,3: «Noi tutti, del resto, fummo una volta come coloro che vivono in balia dei loro desideri carnali, al servizio della carne e dei pensieri peccaminosi, ed essendo come tutti gli altri votati per natura alla collera».

<sup>18</sup> *Ivi*, 4-5: «Ma Dio, che è ricco di misericordia, per il grande amore di cui ci ama, ci ha fatto risuscitare con il Cristo dalla morte nella quale eravamo caduti a causa dei nostri peccati – è quindi ad opera della grazia che siete salvati».

<sup>19</sup> Se pure egli non ordinò l'assassinio del primate di Canterbury, fu la sua collera scatenata contro di lui a spingere i suoi cavalieri al crimine. Enrico II lo riconobbe nella lettera che scrisse al papa nel 1171, per spiegargli quest'atto: «Quia igitur *iram contra illum dudum conceperam*, timeo causam huic maleficio praestitisse, Deo teste, graviter sum turbatus» (corsivo mio): cfr. *Recueil des historiens de la France*, Paris, Imprimerie nationale / Klincksieck, t. XVI, 470; Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre*, t. 2, 468, doc. n. 4.

<sup>20</sup> Ciò non è certo enunciato esplicitamente. L'abate non fa valere agli occhi di Enrico che la prospettiva di riguadagnare il regno celeste (Pierre de Blois, *Dialogus inter regem*, 979 B). Senza dubbio la minaccia «delle pene insopportabili dell'inferno» (*ivi*, 979 A) era all'epoca un argomento che nessuno, neppure il re Enrico II, poteva ignorare. È allora chiaro che il desiderio di ritrovare il favore divino deriva dalla stessa volontà di difendere il trono. Cfr. *ivi*, 985 B: «Molte volte ho cercato nelle mie preghiere e nelle mie prove (*necessitatibus*) di ottenere il favore di Dio (*gratiam Dei*), ma non ho mai saputo ritenerla o conservarla. Perciò vorrei apprendere dalla tua santità, Padre, come potrei far ciò». È verosimile, inoltre, che questo testo che termina con un appello alla crociata – il che permette di datarlo con una certa precisione nel 1187 – costituisce un tassello di una strategia di propaganda e condensa, per produrre il suo effetto, degli eventi distesi su una quindicina d'anni. Quando Gerusalemme

le sue riluttanze, il re sembra convincersi. Questa è una dimostrazione straordinaria, non tanto del conflitto tra il potere spirituale e secolare, quanto dell'intreccio, nel pensiero medievale, del teologico e del politico.

Bisogna che tu faccia violenza al tuo cuore, convertendo l'odio in grazia, l'inimicizia in amore. [...] Mostrati misericordioso verso il tuo prossimo, se vuoi trovare misericordia in Dio<sup>21</sup>.

2. Piuttosto che un mercato, ricorrendo a un calcolo di profitti e di rischi, l'abate propone la formula di un contratto, rammentando la frase della preghiera domenicale: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi rimettiamo ai nostri debitori» (Mt 6,12)<sup>22</sup>.

Noi facciamo un patto e un accordo con Dio. [...] Come tu ti comporterai con il tuo nemico, così Egli [Dio] si comporterà con te, lui che da schiavo e da nemico ti ha trasformato, con il suo sangue, in suo figlio e tuo amico<sup>23</sup>.

Uomo della Nuova Alleanza, Enrico è legato a Dio non dal semplice dovere di obbedienza, ma da un contratto di misericordia. La legge dell'amore non presuppone una natura benevola. Essa trae il suo obbligo da un rapporto giuridico stabilito tra l'uomo e Dio con il sacrificio della croce. Questo meccanismo contrattuale, senza esigere un'attitudine alla vita perfetta, offre, in un linguaggio conforme alle regole del diritto feudale, uno strumento di passaggio dalla natura alla grazia.

Enrico II, tuttavia, resiste ancora. All'esortazione pastorale, egli oppone questa volta un argomento desunto dalla necessità della lotta. Si può perdonare colui che vi ha fatto del male, non colui che continua ad attaccarvi. La misericordia, infatti, sarebbe vista come sintomo di debolezza, d'impotenza e di mancanza di coraggio. L'obiezione è strategica: le esigenze della guerra sono incompatibili con i precetti della carità. Fare grazia, vuol dire ammettere di essere vinto.

cadde nelle mani del Saladino, i due primi figli di Enrico erano già morti, uno nel 1183 e l'altro nel 1185.

<sup>21</sup> PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem*, 979 A-B.

<sup>22</sup> Cfr. Matteo 6, 14-15, passo nel quale la struttura contrattuale del perdono è ben messa in evidenza.

<sup>23</sup> PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem*, 979 C-D.

In questa pragmatica lucidità, l'abate non vede che un an-nebbiamento:

Colui che chiami tuo nemico è in effetti il suo stesso nemico. Odiandoti, egli si uccide da solo. [...] Se dunque vuoi ottenere rivalse dal tuo nemico, rimettiti interamente a Dio e affidati a lui<sup>24</sup>.

Se si ammette che la distinzione tra amici e nemici è uno dei criteri essenziali della politica<sup>25</sup>, si arriva a una negazione radicale del carattere politico della regalità. Attraverso il ricorso alle categorie della guerra pretestuosa, del nemico fittizio, delle lotte sterili, l'abate sottrae ogni realtà al terreno dell'azione politica. Il *Dialogo* costituisce senza dubbio un documento unico nel Medio Evo, per la forza delle tesi che mette in causa (e che si scontreranno di nuovo, con questa asprezza, solo nel XVI secolo): da un lato, vi è la legittimazione della violenza nella competizione per il potere, dall'altro la sua subordinazione a un fine morale superiore. L'abate non condanna, infatti, la violenza in quanto tale, ma, attraverso questa, stigmatizza l'affermazione brutale di un desiderio di dominio<sup>26</sup>. La sua lettura religiosa della vicenda gli impedisce di vedere i giochi politici di sovranità che ne discendono e che, nella concezione ministeriale del potere, sono determinati dalla sola brama di potere. In nessun'altra sede come in questo testo si esprime così nettamente l'ostilità profonda della Chiesa verso le forze che avrebbero generato, nel giro di qualche secolo, la formazione dello Stato. Quest'ultimo non ha ragion d'essere, poiché Dio è l'unico sovrano. È per questo che l'abate, invocando gli esempi dell'Antico Testamento, ricorda al re i suoi doveri di umiltà.

3. Scritto educativo, non disputa teorica, il *Dialogo* raggiunge la terza tappa della sua evoluzione: quella della conversione morale del re, che si manifesta innanzitutto attraverso segnali di remissività, poi attraverso una confessione di ravvedimento. In quest'ultima parte risaltano alcuni elementi distintivi della vita regale che, per la loro natura pubblica e indaffarata, ha rotto con l'e-

<sup>24</sup> *Ivi*, 981 A-B.

<sup>25</sup> Cfr. CARL SCHMITT, *La Notion de Politique* (che, è il caso di ricordarlo, è del 1932); MEIER, *Carl Schmitt*, 15-6, 36 e *passim*.

<sup>26</sup> Come dimostra il suo appello a liberare Gerusalemme con la forza; cfr. *supra* nota 20.



tica monastica dei secoli carolingi e si lascia difficilmente disciplinare secondo regole religiose.

Come io non posso trovare nel mio cuore la tolleranza e l'umiltà [verso le quali mi spingi], dice Enrico II, così tu parli e ti affatichi invano, se non m'indichi con quali mezzi posso acquistare queste virtù e conservarle<sup>27</sup>.

Questa è la condizione essenziale per apprendere la tecnica necessaria a realizzare il passaggio dalla vita secondo la natura alla vita secondo la grazia. Il metodo si compone di tre elementi: gli esercizi spirituali, la confessione e l'atto di penitenza.

Gli esercizi spirituali mirano a suscitare la devozione attraverso un'evocazione ordinata di immagini sorprendenti. Essa consiste: 1) nel rammentarsi «l'origine immonda e vile» dell'uomo, la fugacità della sua vita, i dolori, le pene e i pericoli ai quali è esposta, e la sua «fine orribile», 2) nel fissare la sua attenzione sui terribili giorni del giudizio, sull'ira del supremo giudice, sul fiume di fuoco e su tutti gli innumerevoli tormenti dell'inferno, 3) nell'implorare con la preghiera il soccorso di Dio.

La reazione di Enrico II, a questo punto, mostra come egli si sia allontanato, nella pratica di governo, dall'ideale isidoriano del re pio:

Perché mi parli di pregare, Padre? Non vedi che ora sono così occupato e sollecitato che ho appena il tempo di dire un Padre Nostro alla messa? Che appena posso riprendere fiato un'ora durante il giorno o la notte<sup>28</sup>?

L'argomento, nella sua trivialità, esprime ben altro che il temperamento irrequieto del monarca. Esso traduce l'emergenza, intorno al re, di una nuova struttura burocratica di governo: la corte. «Non bisogna intendere *corte*, scrive J. Le Goff, nel senso di corte signorile, un senso che assumerà solo dal XVI secolo. La *curia*, è il luogo dell'apparato governativo e amministrativo di un re feudale che sta per sviluppare l'idea e gli organi di uno Stato centralizzato»<sup>29</sup>. Gli impegni della vita curiale sono incom-

<sup>27</sup> PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem*, 981 D.

<sup>28</sup> *Ivi*, 932 B.

<sup>29</sup> LE GOFF, *Portrait du roi idéal*, 75. Per un'ampia analisi della formazione della corte inglese, cfr. PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale*, 69-70,

patibili con la meditazione. Questo è il primo segno del divorzio, che non farà che accentuarsi, tra l'etica monastica e la *vita activa* dell'uomo di Stato<sup>30</sup>.

Si coglie molto chiaramente, allora, l'estrema reticenza – la vergogna, dice Enrico II<sup>31</sup> – dell'aristocrazia feudale di piegarsi alla disciplina della confessione, rafforzata dalla Chiesa durante tutto il corso del XII secolo: valori guerrieri contro spirito di penitenza. Trasformando il grido di collera del re in ammissione di colpevolezza – «*Peccavi supra modum*, ho peccato oltre ogni misura»<sup>32</sup> –, l'abate mette in pratica la nuova strategia della Chiesa nei confronti di una classe dominante figlia della violenza. Non è più sufficiente, come raccomandavano gli *Specula* carolingi, leggere ogni giorno la legge divina<sup>33</sup>, occorre ormai riconoscere i propri errori e legare di continuo le proprie azioni all'obbligo della confessione e della penitenza, essendo «la vita degli uomini di guerra (*militum*) immersa totalmente nel peccato»<sup>34</sup>. Si può dire che ciò corrisponda all'affermazione della guida delle anime, che fa da contrappeso all'ascesa delle potenze statuali.

114-5, 127-37 e in partic. 128-9: «Dalla *Curia regis* in Inghilterra sono derivate, in tempi diversi, un'amministrazione e un parlamento politico. All'epoca di Enrico II e dei suoi figli, il Parlamento era solo in germe, ma l'amministrazione era nata e i suoi servizi si specializzarono molto prima che in Francia. La corte tuttavia non mutò la sua natura. [...] In mezzo a una pletera di servitori, di domestici, di saltimbanchi, di ciarlatani e d'impostori descritti da Pierre de Blois (*Ep. XIV*) si distinguono quotidianamente i parenti e gli amici personali del re, i funzionari della casa reale, gli specialisti degli uffici e dei tribunali. È questa la *Curia* nella sua forma ristretta» (mentre la *Curia* nella sua forma allargata era costituita, oltre che dai familiari, dai vassalli e dai dignitari ecclesiastici che assolvevano ai loro doveri di supporto e di consiglio al sovrano).

<sup>30</sup> I quattro generi di esercizi praticati dagli «uomini di perfezione» erano, ricordiamolo, la lettura, la meditazione, l'orazione, e la contemplazione. L'incompatibilità tra i due tipi di vita, il meditativo e il curiale, costituisce il tema centrale del *Policriticus* di GIOVANNI DI SALISBURY (cfr. *infra*).

<sup>31</sup> «Vi sono coloro che arrossiscono (*erubescunt*) nel confessare i loro peccati» (PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem*, 985 C). «Molti, soprattutto i cavalieri, arrossiscono nel fare la penitenza davanti agli altri; per certi versi questo atteggiamento sembra un'ipocrisia o una forma di timidezza e di mancanza di coraggio (*ivi*, 986 C).

<sup>32</sup> *Ivi*, 987 C.

<sup>33</sup> Giovanni di Salisbury insisterà ancora su questa obbligazione (*Policriticus*, IV, 6).

<sup>34</sup> PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem*, 987 C.

Senza dubbio quest'attitudine pastorale (ovvero questo sforzo di 'pastoralizzazione' di una società frazionata che tende a polarizzarsi in forze antagoniste) fa da argine allo sviluppo delle strutture politiche nel seno dell'*Ecclesia*. Ancor di più, condannando in termini morali la lotta per il potere, limitata alla sola dimensione del peccato, essa toglie all'azione politica il substrato oggettivo senza il quale non avrebbe ragion d'essere. Sarebbe sbagliato, tuttavia, vedere in questo solo un esempio del confronto perpetuo tra la politica e la religione. La reazione religiosa alla crescita delle monarchie guerriere non è stata solo un ostacolo al processo di statualizzazione; essa ha anche favorito il suo progresso. L'idea dello «Stato» come potenza pubblica è scaturita proprio dalla dialettica tra il gioco brutale del dominio e le regole morali del *regimen*. È per questo che la «politica», in qualità di scienza pratica, si è potuta inserire nella cultura teologica medievale. Il XVI secolo scoprirà l'inadeguatezza della virtù di fronte al regno della forza<sup>35</sup>. Così facendo, perderà alcune delle illusioni mantenute, secondo uno stile antico, dalla letteratura umanistica. Eppure nel Cinquecento si era già cessato di credere al ruolo della grazia. Il *regimen* medievale non è concepibile se non nell'ambito di un'economia salvatrice della grazia che deriva dalla natura (o che, secondo gli scolastici, la completa) per permettere l'accesso a una vita più perfetta. La moralizzazione della forza, di cui gli "Specchi dei principi" offrono un'immagine spesso stereotipata, non dev'essere intesa come un sistema rigido di limiti e divieti, ma come la forma dinamica di una metamorfosi. Con l'esercizio che gli è prescritto (lettura, meditazione, esame di sé, confessione, penitenza), il principe è chiamato a morire nella sua natura carnale per risuscitare nella pura dignità del suo ufficio. Morte e rinascita si compiono nella tensione di una dualità insormontabile tra la persona privata del principe e la sua dignità pubblica<sup>36</sup>.

\* \* \*

Tutti gli "Specchi dei principi", nel Medio Evo, condannano l'ira, riprendendo frequentemente le stesse parole di Seneca. Così, per darne un esempio, il *Liber de informatione principum* (ca. 1300), citando largamente il filosofo, esorta il principe a sop-

<sup>35</sup> Cfr. *infra*, III parte, cap. VII.

<sup>36</sup> Cfr. le opere di Ullmann citate *infra* in bibliog.

portare e perdonare le offese, come Davide nei riguardi di Shiméi<sup>37</sup>. All'ira, che chiama la vendetta, si oppone dunque la pazienza. L'impeto d'ira esprime più una mancanza di virtù che un eccesso di energia vitale. È la figura estrema dell'impazienza che è l'effetto di uno smisurato amore di sé. Si può analizzare questa esorcizzazione dell'ira come l'imperativo di una cultura clericale dell'umiltà alla quale, presto, verrà sostituendosi, con l'affermazione degli Stati, una dottrina regale della maestà. Ciò equivarrebbe però a ignorare la dialettica rigorosa della *superioritas* e dell'*humilitas*, fondata sulla distinzione dell'ufficio e della persona, che abbiamo visto attraversare la letteratura patristica dopo sant'Agostino, e che ha reso possibile il ritorno, in seno al pensiero cristiano, del concetto romano di *dignitas* (dignità)<sup>38</sup>. Ma significherebbe anche sottovalutare l'importanza della paronesi religiosa nella formazione dell'*ethos* politico moderno.

Nel XVI e nel XVII secolo, infatti, gli scrittori politici e i moralisti inviteranno ancora il principe a tenere a freno la sua ira, non più per spirito di umiltà, ma per un esercizio di abilità. Così Giovanni Botero scrive che «non c'è nessuna cosa più importante per colui che manovra affari di pace o di guerra che di essere segreto»<sup>39</sup>. Il principe deve dunque essere capace, per adempiere alla sua funzione, di simulare e dissimulare<sup>40</sup>: «Non vi è niente di più dannoso alla dissimulazione che la forza e la violenza dell'ira, ed è importante che il principe moderi soprattutto questa passione»<sup>41</sup>. Lo stesso Torquato Accetto, nel suo libro *Della dissimulazione onesta* (1641), dedica un intero capitolo a questo tema: «La collera è nemica della dissimulazione»<sup>42</sup>. Seneca lo aveva già fatto notare<sup>43</sup>, descrivendo l'orrenda deformazione che la collera provoca al viso<sup>44</sup>. Questo passaggio è spesso ri-

<sup>37</sup> ANONIMO, *Liber de informatione principum*, I, 33, f. 44r.

<sup>38</sup> Cfr. *supra* nota 10.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, I parte, cap. 2, § 3.2.

<sup>40</sup> Questa tematica è anteriore a Machiavelli, come testimonia ad esempio l'op. di LEON BATTISTA ALBERTI, *Momus, vel de Principe* (verso il 1447); si veda, al riguardo, la prefazione di Laurens, *ivi* 25-6.

<sup>41</sup> BOTERO, *Della ragion di Stato*, II, 7, 77r-79v.

<sup>42</sup> ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, cap. 15, 75-8.

<sup>43</sup> SENECA, *De ira*, I, 1, 5, 110: «Gli altri [vizi] si possono nascondere e alimentare in segreto; la collera [invece] monta e s'imprime sul viso, e più è grande e più il suo ribollire è palese».

<sup>44</sup> Si veda al riguardo la descrizione che Seneca ne dà, *ivi*, I, 1, 4, 109-10; cfr. anche II, 36, 2-3, 151-2, in rapporto all'immagine dello specchio.

preso dagli autori medievali che sottolineavano la differenza tra l'uomo in condizione normale e l'uomo dominato dall'ira. Ma qui si tratta dell'inverso: la collera dev'essere evitata *allo scopo* di mantenere la differenza artificiale tra l'essere e l'apparire.

Il più grande naufragio della dissimulazione avviene nella collera che tra le passioni è la più evidente, perché, quando la scintilla scocca nel cuore, porta le sue fiamme fino al viso dove, in vampe spaventose, sfavilla nello sguardo e, di più, termina in parole che, quasi ridotte allo stato di concetti mancati, di forma incompleta e di argomento troppo grossolano, disvelano tutto ciò che è nell'anima<sup>45</sup>.

La collera non sfigura più. Al contrario, rende all'uomo il suo vero volto che illumina dall'interno con il suo lampo repentino, rovinando così tutti gli artifici dell'apparenza.

Vi è dunque una grande differenza tra questi due discorsi sulla moderazione dell'ira. Si è passati dalla regola della pazienza a una prescrizione di prudenza. Questa discontinuità, lo si è osservato, segna un cambiamento totale di finalità nel rapporto con sé. Nel Medio Evo, l'ira è nell'ordine della *carne*: movimento fisico, certo, pulsione animale; ma, al tempo stesso, inequivocabile segno di questa sopravvalutazione di sé che, in Adamo, ha fatto perdere all'uomo il controllo dei suoi desideri. Ciò perché, essendo legata al peccato di superbia, l'ira può essere vinta con la preghiera e la mortificazione. La dialettica della collera e dell'umiltà s'inscrive in una serie d'opposizioni, tra la natura e la grazia, la carne e la legge, il crollo e la salvezza, che strutturano – almeno fino alla nascita della scolastica – l'antropologia medievale<sup>46</sup>. La collera deriva da un ordine inferiore, esercitarsi a dominarla non significa soltanto contenerla, ma annullarla trasformandola nel suo contrario: amore, perdono, benevolenza. Farsi umile dinanzi alla legge divina vuol dire elevarsi dal piano della carne a quello della carità e sopprimere con quella legge la causa stessa della collera. All'inverso, tra il XVI e il XVII secolo, la dialettica dell'ira e dell'abilità non mira ad addomesticare il movimento impetuoso, ma

<sup>45</sup> ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, 75.

<sup>46</sup> Va ricordato che l'umiltà è la condizione primaria della *discretio* (cfr. CASIANO, *Conferenze*, II, 10, 120 ss.). Nella tradizione patristica il *vir discretus* è l'esatto contrario del *filius irae*. Sulla virtù della *discretio*, cfr. *infra*, cap. VI, note 63 e 64.

a controllarne gli effetti. Non si tratta più di convertire il desiderio di vendetta in spirito di clemenza, ma di trasformare l'impulso violento in atto calcolato. La dialettica non è più verticale (passaggio da un ordine inferiore ad un ordine superiore), ma orizzontale (ripresa, ponderata, dell'impulso vendicativo). In altre parole, si giustifica il dominio dell'ira solo nella dimensione pragmatica del tempo, e non più in funzione di una legge di salvezza. *Patientia*: questa parola, che voleva dire "sopportare la sfortuna", significa ormai "attendere l'ora giusta". La pazienza, che prima era il contrario del desiderio di vendetta, diventa ora il contrario della precipitazione<sup>47</sup>.

A dispetto di tutto ciò che li distingue, molti elementi permettono di collocare questo discorso su una medesima linea di ragionamento. In primo luogo, bisogna attenuare l'opposizione troppo schematica tra prospettive atemporalmente (Medio Evo) e temporali (XVI-XVII secolo). Anche se il suo orizzonte si trova di là dal tempo, l'ascesi cristiana, infatti, presuppone una certa messa in scena della temporalità. Che cosa manifesta la collera – definita classicamente come desiderio di vendetta – se non l'irresistibile pressione del passato sul presente? Colui che aspira a vendicarsi vuole solo ristabilire uno stato di equilibrio rotto dall'offesa o dall'aggressione. Vincere l'ira, quindi, consiste nel mettere a nudo questo vincolo del presente con il passato, rivolgendo la mente verso la considerazione del futuro. Seneca lo aveva ben sottolineato, spiegando per esempio che il giudice deve punire senza ira perché, nella pena, «non è affatto il passato, ma l'avvenire che egli [ha] in vista»<sup>48</sup>.

Questa tendenza a disporsi in funzione non delle conseguenze di un fatto passato, ma dall'anticipazione di un effetto futuro è di fondamentale importanza, lo sappiamo bene, durante tutto il processo di razionalizzazione, poiché fa emergere l'importanza politica del dominio della collera o, in altri termini, del controllo ponderato della violenza. È significativo che il dialogo con Enrico II ha luogo in un momento di transizione nella definizione

<sup>47</sup> GRACIÁN, BALTASAR, *El Discreto*, cap. 3 dedicato a «L'attesa, o l'uomo che sa attendere».

<sup>48</sup> «Non praeterita, sed futura»: SENECA, *De ira*, I, 19, 7, 125; cfr. anche la citaz. che Seneca fa di Platone, *Leggi*, XI, 934 a. Poco oltre egli enuncia con altre parole la stessa idea: «La legge non è in collera, essa non fa che prevedere (*cavet*)».

dei compiti governativi. Fino alla fine del primo millennio, la funzione del principe si confondeva con la sua spada. Il principe era il braccio armato della Chiesa, incaricato d'incutere «il terrore della disciplina» (Isidoro di Siviglia)<sup>49</sup>. Doveva reagire senza odio, ma il suo gesto restava circoscritto nel campo delle cose già accadute. Non toccava a lui occuparsi dei *futura*, campo riservato al magistero ecclesiastico. A partire dal XII secolo – e questo corrisponde all'emersione dei grandi nuclei della potenza monarchica –, il principe non ha più solo il ruolo di reprimere. Sempre più spesso si afferma la sua funzione direttiva. *Regere* non è più solo correggere, ma anche dirigere. Testa del corpo politico (l'immagine sarà sviluppata da Giovanni di Salisbury<sup>50</sup>), il principe coordina l'azione dei suoi membri in vista di un fine comune. *Rex sagittator*, dirà Egidio Romano: il re, come un arciere, ha gli occhi fissi sul suo bersaglio, guarda lontano davanti a sé<sup>51</sup>.

Non si può spiegare questo mutamento solo attraverso il progresso istituzionale, come se la figura del re-guida, sostituendosi a quella del re-spada, non faccia altro che riflettere l'autonomia crescente del potere reale nei confronti della Chiesa. Tutto il problema, infatti, è di comprendere *come* si è realizzato questo processo. Descriverlo in termini di lotta tra una coscienza laica, che guarda al mondo, e una coscienza religiosa che tende verso la redenzione, deriva da uno schema interpretativo superficiale, che non dà conto alla complessa dinamica generata dalla distinzione dei poteri<sup>52</sup>. Lo Stato ha potuto liberarsi progressivamente dall'autorità ecclesiastica grazie a una traslazione, sulla persona del principe, del simbolismo religioso (lo si vede, in particolare, nel

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, II parte, cap. 4, § 2.2.

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, § 2.

<sup>51</sup> Cfr. *infra*, cap. 6, § 3.

<sup>52</sup> Certo, dei segni, anche numerosi, di una opposizione laica all'autorità clericale si manifestano fin dal XII secolo, come ha ampiamente dimostrato de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, t. 1, cap. 11. Ma queste rivendicazioni laiche sono molto più l'effetto dello sviluppo degli Stati fino al XII secolo che il principio motore del fenomeno. [Sul punto, però, si veda l'analisi molto puntuale e persuasiva di JOSEPH REESE STRAYER, *The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century*, in «Speculum», vol. XV, n. 1, gen. 1940, 76-86, ora disponibile in trad. it. a cura di R. Giurato, *La laicizzazione della società in Francia e in Inghilterra nel XIII secolo*, in «Storia Amministrazione Costituzione», Annale ISAP, n. 17/2009, 7-25 (N.d.C.).]

concetto del *rex imago Dei*). Questo *transfert* presupponeva una vera metamorfosi del principe, così da permettergli non solo di essere degno del suo ufficio, ma d'identificarsi interamente con la *persona publica* che incarnava. Lo «Stato» è nato in parte da questa finzione, che si è manifestata per la prima volta nel XII secolo<sup>53</sup>. La sua originalità, in quanto categoria giuridica, non segna tuttavia una rottura con l'antica concezione ministeriale. Essa ne prolunga piuttosto, pur ritorcendosi alla fine contro di essa, lo sforzo tenace, che consisteva in un indirizzo inflessibile verso la *spiritualizzazione* della funzione regale, dissociando dal suo titolare (ossia dalla persona del re) la sua essenza carnale. L'*idea* dello Stato, nella sua connotazione astratta, non avrebbe potuto formarsi senza questa lunga fase di apprendistato ascetico. È per questo che occorre cercarne le anticipazioni nel seno stesso della cultura religiosa. A questo riguardo, non vi è alcun dubbio che la rievocazione metodica dei supplizi dell'inferno, di cui il dialogo con Enrico II ci offre un palmare esempio, fu un potente strumento per costringere i principi, secondo le parole di Seneca, ad agire «in funzione del futuro e non del passato» e a consentire l'ingresso del calcolo – in assenza di un'intenzione virtuosa – nelle loro decisioni<sup>54</sup>.

Un secondo elemento di continuità tra le concezioni medievali e classiche dell'ira risiede nella nuova analisi, presentata alla fine del XIII secolo, dei suoi rapporti con la ragione, che conviene reinquadrare nella storia del disciplinamento della violenza. Lo Stato moderno non si è costituito soltanto dalla concentrazione della forza nelle mani di un potere centrale che ne rivendicava l'uso esclusivo. Questo monopolio, basato sulla supremazia della legge, si è potuto acquisire con una trasformazione della violenza in forza razionalmente regolata. Il *De regimine principum* di Egidio Romano ne offre un'importante illustrazione<sup>55</sup>. Esaminando le passioni che al principe spetta di seguire o evitare, l'autore propone un uso metodico dell'ira grazie ad una doppia distinzione

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, II parte, cap. 5, § 2.

<sup>54</sup> Sui limiti di questo rovesciamento temporale, cfr. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 254-5.

<sup>55</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, I, 3, 7, ff. 102r-104v. L'A. si fonda qui essenzialmente su Aristotele, *Rhétorique*, II; ID., *Éthique*, III, 1 e VII, 7. Sull'opera di Egidio, cfr. *infra*, cap. 6, § 3. [Cfr. pure il saggio post-fattivo di S. SCOGNAMIGLIO alla fine del vol. (N.d.C.).]



tra l'ira e l'odio, da una parte, e tra l'ira che precede la ragione e quella che la segue, dall'altra parte. L'ira si trova così dissociata dalla mera furia vendicativa e diventa connessa, a certe condizioni, al normale esercizio della funzione repressiva. Non più fonte di una cieca violenza, ma al contrario, mantenuta entro limiti e freni precostituiti, diviene strumento di una ferma autorità.

La prima distinzione mostra in che cosa l'ira sia meno detestabile dell'odio. Quest'ultimo esige il male altrui in modo assoluto, mentre l'ira lo desidera in vista della vendetta. L'ira è dunque relativa a uno scopo limitato, laddove l'odio non conosce limiti. Per cui, a differenza dell'ira che trae soddisfazione dalla semplice sofferenza altrui, l'odio tende, di per sé, alla totale distruzione dell'altro. Quest'analisi permette a Egidio di estrarre dalla forza collerica i profili di un'ira positiva. Per lui da biasimare non è l'ira in quanto tale, ma l'ira caotica (*ira inordinata*) che si trasforma in odio. Al contrario, se l'ira è indirizzata verso una giusta causa, può essere vantaggiosa. Da qui la seconda distinzione che definisce i rapporti tra l'ira e la ragione. Quando precede la ragione, l'ira genera l'intolleranza e offusca il giudizio. *L'ira inordinata* fa prevalere l'intemperanza del corpo sulla moderazione dello spirito. Così è necessario che l'ira, per essere legittima, obbedisca al comando della ragione. Essa diviene dunque uno strumento della virtù (*organum virtutis*) che ne accresce la forza. L'ira equilibrata conferisce all'autorità regale un supplemento di forza, come si nota nella pratica della mitezza.

Bisogna trattenere (*reprimenda*) l'ira per mezzo della mansuetudine, affinché non preceda il giudizio della ragione, e la mansuetudine per mezzo dell'ira, per non ostacolare la ragione ad agire. Prima di aver deciso completamente con la ragione che cosa dobbiamo fare, dobbiamo essere colmi di mansuetudine. Ma non appena ci siamo formati un'idea chiara, possiamo accettare la presenza dell'ira come serva e ausiliaria della ragione (*tanquam servam et ancillam rationis*), così da eseguire con maggiore forza (*virilius*) quel che essa avrà deciso<sup>56</sup>.

## 2. *Il Policraticus di Giovanni di Salisbury*

Qualcosa, dunque, è cambiata dai secoli in cui, nell'attesa della fine dei tempi, i vescovi richiamavano fermamente ai loro doveri

<sup>56</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, f. 104v.

i capi del popolo cristiano. Le cause di questo mutamento sono molteplici e intrecciate. Come distinguere, in questa specie di notte che cala sull'Occidente alla fine del primo millennio, i fattori sociali, economici, politici, culturali, cioè categorie concepite per un mondo equilibrato? Ora, la città terrestre sognata dai Padri, in cammino verso la gloria celeste, è caduta in un stato di disordine profondo e violento, provocato da ondate successive d'invasioni: araba, ungherese, scandinava. I fatti sono ben noti. Si sa quali terrori essi abbiano comportato in un'età ossessionata da visioni apocalittiche. Gli storici, di conseguenza, hanno potuto ampiamente descrivere la formazione della società feudale – un nuovo ordine sorto dalla conquista e dalla paura – a partire da questo sconvolgimento: «Il feudalesimo – ricordava Marc Bloch – è nato nel seno di un'epoca infinitamente tormentata. E in certo qual modo, è nato da questi stessi turbamenti»<sup>57</sup>. Nel XVI secolo, i teorici del potere sovrano vedranno in questo frazionamento dell'autorità pubblica, esplosa in una moltitudine di poteri signorili, l'antitesi stessa dello Stato. Sono stati secoli di sbalordito stupore e di micro-dispotismi? Senza dubbio. Ma sotto il velo d'ombra che ricopre questo periodo convulso, si delineano importanti cambiamenti per la storia del concetto di governo: uno legato al regresso del millenarismo, l'altro legato al radicamento della violenza nelle maglie del tessuto sociale.

Fino all'epoca carolingia e ancor più drammaticamente man mano che ci si avvicinava all'anno Mille, il presente era vissuto nell'attesa ansiosa o impaziente dell'ultimo giorno<sup>58</sup>. L'immanenza della fine dei tempi annullava, in qualche modo, la realtà stessa del tempo<sup>59</sup>. Con l'allontanamento delle prospettive apocalittiche, il mondo cominciò a convincersi della sua durata<sup>60</sup>. Questa con-

<sup>57</sup> Cfr. BLOCH, *La Société féodale*, 23.

<sup>58</sup> Cfr., ad es., Gregorio Magno del quale REYDELLET, *La Royauté*, 498, sottolinea «l'ossessione per la fine del mondo».

<sup>59</sup> D'altronde è proprio questo l'effetto di ogni visione profetica del futuro, quale che sia la prossimità della fine annunciata. Cfr. KOSELLECK, *Le Futur passé*, 28: «La profezia apocalittica distrugge il tempo che ha la sua ragion d'essere proprio nella fine. Visti nella prospettiva della profezia, gli eventi sono solo dei simboli di ciò che già si conosce».

<sup>60</sup> È necessario a questo punto raffinare un po' quanto scrive KOSELLECK, *Le Futur passé*, 21, a proposito della concezione medievale della temporalità: «La storia della cristianità è, fino alla metà del XVI secolo, essenzialmente una storia delle aspettative o più esattamente un'aspettativa permanente della fine dei

tinuità indefinita dell'avvenire, ancorché sempre basato sulla salvezza, attribuì un nuovo significato all'ufficio regale. Quest'ultimo non è più il semplice garante dell'ordine immutabile, sottomesso alle leggi del Cielo, ma l'agente di una progressiva trasformazione di questo mondo, che avvicina gli uomini all'eterna felicità alla quale sono chiamati. Il passaggio, nella teoria del *regimen*, dalla funzione del *corrigerere* a quella del *dirigere* trova di certo qui una delle sue condizioni decisive. La violenza feudale, inoltre, rafforza questa linea direttrice. Il re non assicura più la sola disciplina dei corpi. Egli deve garantire l'unità del corpo collettivo dello Stato contro le forze che tendono alla sua disgregazione. Alla tensione, interna a colui che governa, tra la monarchia e la tirannia, si aggiunge il contrasto, interno alla società, tra il potere totale del re e la moltitudine delle tirannie locali. Così il *regimen*, le cui caratteristiche scaturivano, secondo i Padri della Chiesa, dalla psicologia dell'uomo-caduto, s'inserisce oramai in un'anatomia del corpo sociale<sup>61</sup>. Questa trasformazione è illustrata, con straordinaria capacità, dal *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (1115/1120-1180)<sup>62</sup>.

tempi e, nel contempo, dei molteplici rinvii e ritardi della fine del mondo. In che misura ciò aveva influenza sull'immediato? Ciò variava secondo la situazione, ma le figure fondamentali della fine del mondo restano immutabili». Queste osservazioni sono del tutto condivisibili e Koselleck ha ragione a spiegare che la Chiesa, proprio in quanto fondava la propria unitaria organizzazione su questa fine del mondo che non arrivava mai (*ivi*, 23), doveva, per mantenere la sua sovranità, conservare il controllo di tutti i visionari (*ivi*, 22). Da questo punto di vista nessun cambiamento interviene nella percezione medievale del tempo. Tuttavia va osservato che il rapporto tra l'ordine del mondo e l'imminenza della fine dei tempi si è invertito dopo il X-XI secolo. Per dirla in termini molto schematici, mentre l'apocalisse aveva costituito il principio istitutivo dell'ordine temporale (occorreva che il mondo fosse pronto per la prova del Giudizio), esso divenne sempre più il principio della contestazione di quell'ordine (si consideri, ad es., al riguardo il movimento degli Spirituali, nel XIII secolo, che era animato dallo spirito profetico di Gioacchino da Fiore). L'indeterminazione della fine del mondo perciò non permise solo alla Chiesa di rafforzare la propria autorità, ma lasciò spazio anche all'espansione di una temporalità politica nello spazio relativamente autonomo di un avvenire indefinito.

<sup>61</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, V, 1 (cfr. *infra* nota 117).

<sup>62</sup> Sulla vita di Giovanni di Salisbury, cfr. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism*, 8-22. Un'efficace sintesi biografica in PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale*, 120-1: «Nato in Inghilterra, ma in realtà cosmopolita [...] [Giovanni di Salisbury] aveva fatto i suoi studi nelle rinomate scuole di Parigi e di Chartres e conosceva l'Italia, la curia romana e i grandi affari dell'Occidente. Era dive-

## 2.1. Tema e struttura del libro

Se, per la sua ampiezza, il *Policraticus*<sup>63</sup> fuoriesce dai confini degli “Specchi dei principi” tradizionali<sup>64</sup>, nondimeno esso non rappresenta, a dispetto del suo titolo (*Policraticus* significa «Manuale dei governanti»<sup>65</sup>), un trattato di pura politica. La teoria del governo che Giovanni di Salisbury espone lungamente nei libri dal IV al VI, la cui originalità è incontestabile, s’inserisce in un quadro filosofico più ampio del quale il sottotitolo, un po’ sorprendente, precisa i contorni: *De nugis curialium et vestigiis philosophorum*, letteralmente «Delle inezie dei cortigiani e delle influenze dei filosofi».

L’opera ha innanzitutto un fine etico. Attraverso la descrizione delle vanità della vita di corte, tanto civile quanto ecclesiastica, l’autore denuncia l’alienazione di coloro che, regolando la loro condotta sui capricci della fortuna, vivono nella sola apparenza e nell’oblio di se stessi invece di cercare di assolvere all’ufficio che Dio ha loro attribuito nell’ordine universale. Il processo dell’uomo di corte non contrappone, come negli *Specula*

nuto, verso il 1148, segretario dell’arcivescovo di Canterbury, [Teobaldo], e la sua indipendenza di pensiero aveva urtato a tal punto il re Enrico II che questi gli aveva tolto tutte le sue prebende. Era quindi vittima della ‘tirannia’ quando scrisse nel 1159 il *Policraticus*, che dedicò al suo amico Thomas Beckett. Quest’ultimo lo volle con sé quando a sua volta divenne arcivescovo [di Canterbury]. [Giovanni] terminò la sua vita come vescovo di Chartres».

<sup>63</sup> Su quest’opera, cfr. CARLYLE, Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory*, III, 136-46 e IV, 330-7; DICKINSON, Introduzione alla traduz. parz. *The Statesman’s Book*, nella quale sviluppa la tesi esposta per la prima volta un anno prima in ID., *The Mediaeval Conception of Kingship*; PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale*, 121-4; BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 42-52 e 131-42; LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism*, 23-62; KERNER, *Johannes von Salisbury*; DUBY, *Les Trois Ordres*, 317-23; NEDERMAN, Introduzione alla sua traduzione parz. del *Policraticus*, XVIII-XXVI.

<sup>64</sup> Si veda al riguardo il giudizio, alquanto singolare, di ANTON, *Fürstenspiegel*, col. 1045: «È a torto che si è voluto vedere uno Specchio del principe in questo trattato politico legato a una dottrina morale (Berges)». Anton aggiunge però che il suo contenuto è stato di un’importanza decisiva per l’evoluzione ulteriore del genere. DUBY (*Les Trois Ordres*, 321) scrive, con maggiore sfumatura: «Lo specchio che [il trattato di Giovanni di Salisbury] concepisce non è teso al principe, né verso tutti i laici. Si tratta piuttosto di uno *speculum curiae*, di uno specchio della corte, luogo dove si realizza una moltiplicazione – policratica appunto – del potere».

<sup>65</sup> WEBB, Prolegomena, in GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, XLVIII: «[liber] in usum civitatis regentium».

carolingi, una morale dell'ascesi e dell'umiltà alle tentazioni del potere, ma contrappone il modello filosofico di un'esistenza consacrata alla verità alle illusioni della commedia sociale.

Il *Policraticus*, del resto, non presenta un carattere sistematico. Attingendo i suoi riferimenti dalla Bibbia e dalla letteratura patristica, ma anche dagli scrittori antichi di cui Giovanni di Salisbury era senza dubbio, ai suoi tempi, il miglior conoscitore, e moltiplicando gli *exempla*, egli fonde con disinvoltura una gran diversità di generi: satira, teologia morale, filosofia speculativa, giurisprudenza, commentari biblici, meditazione. Malgrado l'impressione di disordine che può dare l'insieme, l'opera obbedisce a un sistema compositivo piuttosto rigoroso<sup>66</sup>. Ai due segmenti del sottotitolo corrispondono due grandi sezioni<sup>67</sup>: la prima (libri I-VI) analizza i segni della futilità umana nella società di corte, nella quale quella futilità si manifesta con più evidenza; la seconda (libri VII e VIII) riprende il problema in un modo più astratto, a partire dalle riflessioni dei filosofi antichi<sup>68</sup>. La sezione dedicata alla vita curiale si divide a sua volta in due parti: l'una (libri I-III) tratta dei giochi, delle abitudini e degli usi privati dei componenti della corte – un largo spazio è dedicato, in particolare, alle credenze magiche e astrologiche e, tema costante della letteratura anticuriale, alla perfidia della cortigianeria –; l'altra (libri IV-VI) riguarda le attività pubbliche del principe e dei diversi tipi di magistrati. Questa parte, che forma un minuzioso "Specchio dei principi", occupa il nucleo centrale dell'opera. Essa presenta comunque una struttura binaria in ragione del doppio paradigma, biblico (Dt 17,14-20) e antico (Pseudo-Plutarco), da cui trae le sue argomentazioni: opposizione del principe e del tiranno nel libro IV; organizzazione del corpo politico nei libri V e VI.

L'architettura generale del trattato, tuttavia, non corrisponde all'ordine reale della sua concezione. Quest'ultima fu determinata, in origine, da una profonda crisi morale. Segretario del prelado di Canterbury, Teobaldo, Giovanni di Salisbury si era indignato delle tasse prelevate sui beni del clero per provvedere alle spese della campagna militare contro Tolosa. L'ira di Enrico II

<sup>66</sup> BAUDOT, *Jean de Salisbury*, col. 812: «Vi è un po' di disordine in tutta questa erudizione».

<sup>67</sup> Seguo qui l'analisi di LIEBESCHÜTZ, *John of Salisbury*, 23-4 e 28.

<sup>68</sup> Si veda il prologo dell'opera dove questa struttura è esposta con chiarezza.

lo costrinse a lasciare la corte tra il 1156 e il 1157. Angosciato, ridotto alla povertà, egli aveva cominciato a scrivere, come Boezio, una sorta di *Consolazione della filosofia*: questa parte corrisponde ai libri VII e VIII. Dopo il suo ritorno accanto a Teobaldo, decise di trasformare questa raccolta di meditazioni in manuale d'azione contro i pericoli della vita di corte.

\* \* \*

La vita secondo la verità riposa sulla conoscenza di sé, per la quale l'anima riscopre in essa la sua somiglianza divina<sup>69</sup>. A questa importante ricerca si oppone il gioco delle apparenze sulla scena del *theatrum mundi*<sup>70</sup>:

È un tempo di servizio (*militia*) quello che l'uomo compie sulla terra, dice Giobbe, (Gb 7,1). Ma se questo spirito profetico avesse potuto presentarsi ai nostri tempi, egli avrebbe detto piuttosto che la vita dell'uomo sulla terra è una commedia, in cui ognuno, dimentico di se stesso, recita un ruolo fittizio<sup>71</sup>.

Peggio ancora, bisogna paragonare la vita umana a una tragedia, governata dalla violenza e dall'ingiustizia<sup>72</sup>. Terra d'oblio (*terra oblivionis*) «in cui gli abitanti si perdono nel mondo come un idiota al teatro, affascinato dallo spettacolo dei giochi»<sup>73</sup>, il regno della finzione che denuncia Giovanni di Salisbury non è una semplice deviazione dai costumi curiali ma, più a fondo, è l'effetto del peccato originale per il quale gli uomini, allontanandosi dall'Essere autentico e ricusando l'obbedienza che gli dovevano, hanno scelto una libertà immaginaria<sup>74</sup>. L'atto colpevole ha generato un mondo fittizio. I trucchi dell'ipocrisia, dei quali si compiaciono gli adulatori e gl'intriganti, sempre tesi a soddisfare le loro ambizioni, costituiscono paradossalmente la verità del «mondo» ripiegato su sé stesso nell'illusione della sua autonomia. La critica che Giovanni di Salisbury fa dei comportamenti di corte, quindi, non riflette soltanto l'atteggiamento ostile

<sup>69</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, III, 1, 478 c, t. 1, 172.

<sup>70</sup> *Ivi*, III, 8: «De mundana comedia, vel tragedia».

<sup>71</sup> *Ivi*, 488 d, t. 1, 190.

<sup>72</sup> *Ivi*, 489 c-d, t. 1, 191-2; 491 a-b.

<sup>73</sup> *Ivi*, VII, 17, t. 2, 160. Cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 136, nota 4.

<sup>74</sup> «Fictitiam quandam libertatem» (*ivi*, 161). Cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 136, nota 3.

di un esponente del clero verso la progressiva espansione, spesso implacabile, di una cultura politica mondana; quella critica ha, invece, una reale portata ontologica. Avendo familiarità con gli autori latini, Giovanni non nega la realtà dello «Stato». Al contrario, secondo lui, lo Stato, orientato al solo desiderio di potenza, perpetua l'illusione originaria che l'uomo sia il solo fautore del proprio destino, rivelandosi poi però inevitabilmente incapace di adempiere pienamente alla sua vocazione. Così, è necessario per fondarlo realmente, ricollocarlo nella struttura gerarchica dell'essere. Impresa che supera di molto, per ampiezza di veduta e potenza stilistica, l'edificante discorso degli *Specula* carolingi, senza per questo rompere con l'insegnamento patristico. A dispetto di una forma spesso polemica e di una pratica argomentativa che non si spoglia mai di una certa veemenza omiletica, l'opera di Giovanni di Salisbury si colloca sul terreno della filosofia.

## 2.2. *Fortuna*

Seguendo Boezio, Giovanni vede la filosofia come un rimedio ai mali inflitti dall'avversa fortuna<sup>75</sup>. Opporre la saggezza alla fortuna, non significa rassegnarsi ai suoi capricci, ma superare l'illusione dell'irrazionale mutevolezza delle cose attraverso la contemplazione di un ordine superiore. La meditazione sulla fortuna conduce così alla sua negazione. Questo tema è di grande importanza nella letteratura delle arti di governo. È noto il ruolo che gli umanisti italiani, a partire dal XV secolo, attribuiranno all'antica immagine di una fortuna cieca e imprevedibile, che sfida la volontà degli uomini, ma nel contempo stimola l'energia combattiva dei migliori<sup>76</sup>. Senza dubbio la vera linea di confine tra la concezione medievale e quella moderna del governo passa di qui<sup>77</sup>: riduzione, da un lato, della fortuna alla provvidenza, secondo un'ermeneutica della contingenza già formulata da sant'Agostino<sup>78</sup>; rifiuto, dall'altro, d'interpretare la precarietà del mondo

<sup>75</sup> BOEZIO, *De consolatione philosophiae*.

<sup>76</sup> Su questa dialettica della fortuna e della *virtus*, tematica che è nel cuore del pensiero machiavelliano, cfr. *infra* III parte, sez. I, cap. VII, § 1.

<sup>77</sup> POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, 39-43.

<sup>78</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 18-20; cfr. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, 95.

attraverso le invariabili categorie di un piano divino. Con l'aristotelismo del XIII secolo era emersa l'idea di una relativa indeterminazione delle vicende umane: la sottomissione ai disegni di Dio aveva lasciato posto allora, per Tommaso d'Aquino, a una prudenza orientata nel campo del particolare. In questo momento si comincerà a scompaginare, pur senza annullarsi del tutto, l'antinomia radicale tra la provvidenza e la fortuna. Quanto a Giovanni di Salisbury, anche se sostiene fermamente la posizione cristiana tradizionale, egli occupa una posizione originale. È uno dei primi filosofi, dopo Agostino, ad avere una conoscenza effettiva della letteratura antica. Egli ci fa quindi intendere un linguaggio alquanto nuovo e originale:

È a [Dio] che devono essere attribuite tutte queste cose, scrive dopo aver citato Giovenale<sup>79</sup>, piuttosto che alla fortuna, la quale o esiste grazie a lui, o (io credo questo volentieri) non esiste per niente. Il moralista infatti dice: *Non chiamare cieca la fortuna, che non esiste*<sup>80</sup>. [...] È dunque inutile accusare la sua cecità, di cui non si può trovare la minima prova nella natura. Questo dimostra che il caso non esiste, se lo si definisce come un evento imprevisto, poiché niente accade che non sia preceduto da una causa<sup>81</sup>. [...] Tuttavia, poiché alcune cose si verificano di là dall'intenzione o dall'aspettativa di coloro che agiscono, le si raggruppa sotto il nome di caso, nonostante esse siano state previste dalla ragione ordinatrice nello stesso modo in cui sono state previste quelle imposte dalla legge naturale da relazioni di necessità<sup>82</sup>.

A sostegno della sua tesi, Giovanni di Salisbury cita, qualche rigo più avanti, i filosofi peripatetici e i dottori della fede. In tal modo, egli riporta la pura dottrina agostiniana, ma facendola oscillare, attraverso un naturalismo d'ispirazione neoplatonica, sul piano di un'ontologia razionale. Lo «Stato», per Giovanni di Sa-

<sup>79</sup> GIOVENALE, *Satirae*, VII, 197-8: «Si fortuna volet, fiet de rethore consul; / si volet haec eadem, fiet de consule rethor».

<sup>80</sup> CATONE, *Distici*, IV, 3: «Noli fortunam quae non est, dicere cecam».

<sup>81</sup> Cfr. PLATONE, *Timeo*, 28 a.

<sup>82</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, III, 8, 490 a-c, t. 1, 192-3; V, 4 545 b-c 4-10, t. 1, 292: «Tullio [= Cicerone, *De inventione*, I, 24, § 34] dice che è difficile definire la natura. Definire la fortuna è, penso, ancora più difficile, perché la prima attiene a qualche realtà, la seconda ad alcuna. La natura costituisce la fonte e l'origine delle cose, il che sarebbe impossibile se essa non esistesse realmente. [...] Ma siccome la fortuna non esiste, non la si può definire».



lisbury, deriva sempre da un'antropologia della caduta, ma nel contempo s'inserisce in una cosmologia dell'ordine. Il contrario della fortuna non è l'insondabile Volontà divina; è invece il sistema universale delle leggi della natura di cui Dio è l'origine. Così ogni cosa, nell'armonia del tutto, ha la sua ragion d'essere in quanto «costretta dai legami della necessità».

### 2.3. Salus publica

Secondo il punto di vista che si adotta, nella prospettiva di una storia del progresso continuo delle idee, si può ritenere che i concetti fondatori dello Stato moderno emergano per la prima volta, con Giovanni di Salisbury, che li deriva dalla dottrina patristica dell'*officium regis*, rivista attraverso il modello scritturale. Giovanni di Salisbury sarebbe il restauratore, se non di una teoria romana dello Stato, che, da uomo di Chiesa, non poteva sottoscrivere, almeno di un evidente vocabolario statale nato da Cicerone, dagli storici e dai giureconsulti imperiali. Il suo naturalismo, così, rappresenterebbe una tappa importante tra la concezione ministeriale tradizionale e l'aristotelismo politico del XIII secolo. Ma si può sostenere ugualmente, se si presta attenzione alle strategie che reggono la formazione dei suoi discorsi, che, lungi dall'aver favorito la rinascita di una visione umanistica dello Stato – questo movimento d'idee nascerà un secolo più tardi nelle città italiane, in lotta a quell'epoca contro Federico Barbarossa<sup>83</sup> –, Giovanni di Salisbury ha voluto neutralizzare la retorica del potere assoluto, da poco rinvigorita grazie al rinnovamento della scienza giuridica<sup>84</sup>. L'uso che egli fa del concetto di *salus publica* lo mostra chiaramente.

Mentre il termine *salus* apparteneva da lungo tempo al vocabolario pastorale, con le ricche sfumature di una tavolozza semantica che andava dalla «salute» e dal «buono stato» (metafora

<sup>83</sup> Cfr. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, I, 5.

<sup>84</sup> Cfr. HASKINS, *The Renaissance*, cap. 7, 193-223 («The revival of jurisprudence»). Per l'Inghilterra, utili precisazioni in PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale*, 114-5: «Il mondo laico a quest'epoca imputridiva nella routine; era la Chiesa a nutrire l'intelligenza politica e lo spirito di organizzazione amministrativa e giuridica. Fu per mezzo del diritto canonico, grazie ai suoi metodi e al suo sistema espressivo che il diritto romano coltivato a Bologna esercitò qualche influenza nel regno di Enrico II».

medica) alla «salvezza» (fine escatologico), la locuzione *salus publica* proveniva da un altro registro semantico: quello del diritto pubblico romano nonché delle massime sul governo. Il concetto s'incontra, in particolare, nella celebre frase che sarà ripresa, a partire dal XVI secolo, dalla maggior parte dei teorici dell'assolutismo<sup>85</sup>: *Salus populi<sup>86</sup> suprema lex esto* (che la salvezza del popolo sia la legge suprema). Come conciliare questo imperativo, che colloca la conservazione della cosa pubblica, nelle situazioni d'urgenza, al di sopra di ogni legalità, con l'idea agostiniana che laddove non regna la vera giustizia, cioè l'obbedienza alla legge divina, non si può parlare di *Res publica*<sup>87</sup>? Giovanni di Salisbury risponde a questo quesito attraverso la sua ontologia.

Egli definisce infatti la *salus publica* nel modo seguente: «Il benessere pubblico [appunto la *salus publica*] consiste nella garanzia di una vita senza danno (*incolumitas vitae*) per tutti e per ognuno»<sup>88</sup>. Si tratta di uno slittamento lessicale discreto che rende possibile il recupero teologico del concetto di *salus publica*. Data l'equivalenza delle due locuzioni, quale significato ricopre l'*incolumitas vitae*? Giovanni ricorda innanzitutto che l'uomo è fatto da un'anima razionale e da una carne corruttibile. La carne vive attraverso l'anima, nessun corpo può sottrarsi al torpore della sua inerzia se non è mosso dall'azione di una natura spirituale. L'anima, invece, possiede una vita propria, perché «Dio è la vita dell'anima»<sup>89</sup>. Essendo quindi enunciato il modello gerarchico della relazione anima-corpo come il principio della vita umana, Giovanni, in virtù dell'analogia che lega la parte al tutto, lo applica alla natura intera: «Questa vita [la vita umana] riempie ogni creatura, perché senza di essa nessuna creatura ha vita. Tutto ciò che è, infatti, lo è grazie alla sua partecipazione alla vita»<sup>90</sup>. *L'in-*

<sup>85</sup> Su Hobbes, cfr. *supra*, I parte, cap. 1, § 4.2.

<sup>86</sup> Vale a dire *publica*: l'aggettivo *publicus* è, in effetti, derivato da *populus*. Cfr., ad es., CICERONE, *De re publica*, 1, 25, 39; per un'analisi più approfondita, cfr. HÖLSCHER, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, 41.

<sup>87</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 21. Cfr. CARLYLE, CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory*, t. 3, 110; ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, 65.

<sup>88</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, III, 1: «Quid salus universalis et publica», 477 c 6-7, t. 1, 171.

<sup>89</sup> *Ivi*, 477 c 8-14, t. 1, 171 (cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 16, § 41; *De civitate Dei*, XIII, 24, § 6).

<sup>90</sup> *Ivi*, 478 c 24-26, t. 1, 172.

*columitas* presume la *partecipatio*. Senza di essa ogni materia corporea precipita nella morte.

Ma mentre la vita divina è presente in ogni cosa per natura, essa abita per grazia le sole creature razionali. Queste esistono perché la verità è in esse; sono illuminate perché la saggezza è in esse; amano il bene, perché la fonte della bontà e della carità è in esse. Ogni virtù, angelica e umana, è come l'impronta della divinità impressa, in qualche modo, sulla creatura razionale<sup>91</sup>.

In quanto corpo, l'uomo partecipa per natura alla vita divina. In quanto spirito, come gli angeli, vi partecipa per grazia<sup>92</sup>. Questa è l'unica e vera *incolumitas vitae*: quando il pensiero, animato dallo Spirito, si eleva dalla conoscenza delle cose all'amore della virtù. Come l'uomo partecipa per natura e per grazia alla vita divina, nello stesso modo accede attraverso l'esercizio della ragione o per rivelazione alla conoscenza della verità<sup>93</sup>. La vita secondo la verità che Giovanni di Salisburuy ricerca, contro le ingannevoli seduzioni della commedia del mondo, non consiste tanto nell'opporre, da filosofo platonico, l'identità dell'essere alla precarietà delle apparenze, quanto nell'opporre la causalità vivificante della grazia all'idea di una natura immanente a sé stessa<sup>94</sup>. Questo è il limite del suo naturalismo, un limite che lo allontana notevolmente da quello fissato dagli scolastici: la natura, per lui, forma un sistema di cause necessarie, ma la loro efficienza si concepisce solo attraverso la partecipazione al principio divino. Non vi è vita per l'uomo, se non nella natura desunta dalla grazia. Per ciò l'*incolumitas* di ogni creatura razionale risiede nella conoscenza della virtù<sup>95</sup>.

Come potrebbe aversi, allora, una qualunque antinomia tra la «salvezza pubblica» e la giustizia? La «salvezza pubblica», definita, lo si è visto, come *incolumitas*, si realizza con la vita vir-

<sup>91</sup> *Ivi*, 26-32.

<sup>92</sup> Cfr. *infra*, nota 167, sul concetto di *rex angelicus* in Guibert de Tournai, che ricava da Giovanni di Salisbury molti elementi della sua *Eruditio regum et principum*.

<sup>93</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, 478 d 7-479 a 13, t. 1, 173.

<sup>94</sup> Nei libri VII e VIII del *Policraticus* è ripresa attraverso la critica degli epicurei la denuncia in termini filosofici delle *nugae curialium*. Cfr. Liebeschütz, *John of Salisbury*, 28-33.

<sup>95</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, 479 b 24-26, t. 1, 173.

tuosa, e questa, fondata sulla conoscenza delle cose, si conforma alla legge divina inscritta nell'ordine universale<sup>96</sup>. Questa legge è l'*aequitas* stessa<sup>97</sup>.

Lo sfondo teologico che si viene definendo è indispensabile per comprendere la dottrina governamentale del *Policraticus*. Se non vi si presta la dovuta attenzione, si rischia di trasformare l'autore dei libri IV e V in una figura isolata, anticipando con il suo genio il movimento d'idee che si diffonderà alla fine del XIII secolo. Di fatto, Giovanni di Salisbury sarà il primo pubblicitista nel XII secolo a paragonare lo Stato a un organismo vivente, a fare dell'utilità pubblica lo scopo del potere regale e a domandarsi se il principe, nell'esercizio della sua funzione, sia al di sopra delle leggi. Tuttavia, non bisogna ingannarsi. Queste riflessioni manifestano senza dubbio un'acuta consapevolezza dei mutamenti istituzionali del suo tempo, segnano sicuramente la soglia di una nuova problematica della cosa politica, rompono con le argomentazioni stereotipate degli *Specula* carolingi. Ciò nondimeno queste riflessioni restano comunque impresse su una base teologica che, per quanto irraggi fiducia nella razionalità del mondo, continua a pensare il governo degli uomini in termini di peccato, di corruzione e di necessità costrittiva. La rifondazione ontologica del politico intrapresa da Giovanni di Salisbury non aveva lo scopo di definire un concetto inedito di Stato, ma di ricondurre il *ministerium regis* nell'ambito di un discorso che traesse oramai sempre meno forza dall'irrequieta attesa della fine dei tempi, e si fondasse piuttosto sulla partecipazione all'opera divina<sup>98</sup>. Così facendo, egli contribuì attivamente alla riconquista pastorale di una società che tendeva sempre di più, per l'allentamento della pressione millenarista, a stabilirsi nella sua estensione temporale e, attraverso ciò, a volgersi verso fini secolari.

Testo, in questo senso, reazionario, il *Policraticus* esprime uno sforzo di estrema originalità nell'adattare un modo di pensare ieratico, concepito in relazione all'idea dell'avvento imminente dell'ultimo giorno, a una struttura mentale dotata di una tempora-

<sup>96</sup> *Notitia rerum*. Giovanni di Salisbury dice anche: «La scienza delle cose necessarie (*scientia eorum, quae necessaria sunt*)» (479 a 11-12, t. 1, 173).

<sup>97</sup> *Ivi*, IV, 2, 514 c 13, t. 1, 237: «Lex ejus [= Dei] *aequitas*».

<sup>98</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 139, nota 4: «La chiave della comprensione del *Policraticus*, sta nel riconoscimento del fatto che Giovanni [di Salisbury] si propone di mettere in luce i fondamenti ontologici del politico».

lità più aperta. Lo testimonia il peso considerevole che l'autore accorda, al fianco dei modelli veterotestamentari, agli esempi tratti dalla storia romana. Quest'ultima riflette l'allontanamento dal passato biblico – immagine invertita in qualche modo del regresso, nel tempo futuro, delle grandi scadenze escatologiche<sup>99</sup>. Questa duplice articolazione, sul piano ontologico della natura e della grazia e, sul piano storico di un tempo sacro e di uno profano, spiega la sorprendente dittica sviluppata da Giovanni di Salisbury nei libri IV e V, per servire da 'specchio' per il titolare dell'ufficio reale: da un lato (libro IV) vi è un'interpretazione allegorica del Deuteronomio 17,14-20<sup>100</sup>; dall'altro (libro V), un commento di una lettera certamente apocrifia di Plutarco<sup>101</sup> a Traiano, dov'è indicato il paragone dello Stato con un corpo vivente.

#### 2.4. *L'ufficio del principe*

Il libro IV si apre con la tradizionale distinzione tra il principe e il tiranno, dalla quale l'autore trae però conseguenze radicali<sup>102</sup>. Il principe è definito come il servitore della legge (*ministerium legis*), in virtù della quale, vegliando sull'interesse di ciascuno e di tutti (*in utilitate singulorum et omnium*), si sforza di mantenere la comunità umana nel migliore ordine possibile (*ut humanae reipublicae status optime disponatur*). A questo scopo,

<sup>99</sup> Si veda il passaggio, assai notevole, nel quale Giovanni di Salisbury, dopo aver citato gli esempi di Davide, Ezechiele e Giosia, «per timore che risultassero troppo lontani e di conseguenza inutili da seguire», chiama in causa gli imperatori cristiani Costantino, Teodosio e Giustiniano, ecc... (*Policraticus*, IV, 6, 523 c 18-d 1, t. 1, 252-3).

<sup>100</sup> Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 6, 522 d 4-12, t. 1, 251, dove espone il principio di questa lettura che punta, di là dalla lettera, al senso mistico.

<sup>101</sup> Questo punto è stato definitivamente acclarato da LIEBESCHÜTZ, *John of Salisbury*. Sulla controversa questione di chi sia l'autore di questa lettera, cfr. DESIDERI, *La "Institutio Traiani"*. Secondo HADOT, *Fürstenspiegel*, col. 623, che fa riferimento a quest'opera, si tratta con ogni probabilità di un falso realizzato nel IV-V secolo.

<sup>102</sup> Riannodandosi su questo punto alla tradizione repubblicana classica (Giovanni di Salisbury cita il Cicerone del *De officiis*, III, 6, 32), egli legittima il tirannicidio: *Policraticus*, III, 15; VIII, 18. Sul senso di questa posizione e sul suo carattere eccezionale nel Medioevo, cfr. LIEBESCHÜTZ, *Medieval Humanism*, 50-5; MOUSNIER, *L'assassinat d'Henri IV*, 53-71; SENELLART, *Machiavélisme*, 27-30.

egli comanda sui sudditi come la testa, nel corpo, comanda sulle sue membra, e gode di privilegi che fanno risplendere la grandezza della sua funzione. Questo gli è dovuto legittimamente, dal momento che la sua volontà non saprebbe opporsi alla giustizia (*cum nec voluntas eius iustitiae inveniatur adversa*). Da ciò deriva l'abituale definizione del potere pubblico (*publica potestas*) e, per certi versi, anche l'immagine della divina maestà<sup>103</sup>.

Va sottolineato che Giovanni di Salisbury intreccia abilmente due fili discorsivi, tratti dalla tradizione scritturale (si veda, più avanti, la citazione paolina da Rm 13,1-2) e dal diritto romano (concetto di potere pubblico). Si delinea così con chiarezza, sin dalle prime righe del libro IV, il ritratto di un principe sublimato nella sua identificazione con la legge. Ministro della legge, egli non può che volere ciò che essa comanda. Per cui, secondo le parole del Codice di Giustiniano, «è massima degna della maestà di chi governa, che il principe dichiari di essere lui stesso sottoposto alla legge»<sup>104</sup>. Ma che cos'è la legge? Citando una definizione dell'equità, ripresa, probabilmente, da un'antica introduzione alle *Institutiones* giustinianee<sup>105</sup> – «l'equità, come sostengono i giuristi, rappresenta un certo rapporto d'armonia, secondo la quale la ragione parifica ogni cosa e cerca di applicare regole uguali a casi uguali» –, Salisbury scrive che «la legge è il suo interprete»<sup>106</sup>. La legge, in altre parole, non è il prodotto variabile di una volontà umana, individuale o collettiva, ma una invariante che s'inscrive nell'ordine stesso delle cose, sottomessa al principio della *convenientia rerum*. Così il potere della legge si estende su tutta la realtà, divina e umana e perciò essa è la guida tanto delle cose quanto degli uomini<sup>107</sup>. Giovanni di Salisbury subor-

<sup>103</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 1 513 b 3-d 1, t. 1, 235-6.

<sup>104</sup> Legge *Digna vox* del Codice di Giustiniano, I, 14, § 4. Cfr. KANTOROWICZ, *La royauté médiévale*, 60-1.

<sup>105</sup> Cfr. DICKINSON, *The Mediaeval Conception of Kingship*, 6, nota 1; WEBB, *op. cit.*, t. 1, 237, segnala che questa definizione si ritrova nel XIII secolo nel celebre giurista bolognese Azzone. Sul concetto di *aequitas*, cfr. il libro di WOHLHAUPTER, *Aequitas canonica*, elogiato da BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 48, nota 3; sul senso del concetto in Giovanni di Salisbury, cfr. l'op. testé cit. di Berges, 47 e 135.

<sup>106</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 2, 514 c 12-d 16.

<sup>107</sup> *Ivi*, 514 d 17-21. Non si può fare a meno di pensare in proposito al famoso passo di Montesquieu, *De l'esprit des lois* (uscito, come si sa, nel 1748), I, 1, 233: «Bisogna dunque ammettere dei rapporti di equità anteriori alla legge

dina la volontà del principe a un concetto ontologico della legge naturale e non a una qualunque positività giuridica.

Questa concezione della legge naturale gli permette dunque di far fronte alla tesi dei teorici regalisti, secondo la quale «il principe è affrancato dai vincoli della legge (*legis nexibus absolutus*)»<sup>108</sup>:

Ciò non significa che gli sia permesso di commettere azioni ingiuste, ma che [il principe] deve coltivare l'equità, vegliare sull'interesse della cosa pubblica (*rei publicae utilitatem*) e preferire sopra ogni cosa il beneficio altrui ai suoi privati desideri, non per timore del castigo, ma per amore della giustizia<sup>109</sup>.

Il principe non può sottrarsi alla legge poiché i vincoli di quest'ultima (*legis nexus*) non sono altro che i vincoli stessi della necessità (*necessitatis nexus*)<sup>110</sup> a proposito dei quali Giovanni di Salisbury aveva già dimostrato, opponendosi alla credenza nella fortuna cieca, che è la legge a reggere l'ordine delle cose. Quest'ordine riflette l'*aequitas* divina. Rispettare la legge significa elevarsi, con la conoscenza, alla comprensione del suo principio e vuol dire agire «per amore della giustizia»<sup>111</sup>. La «salvezza pubblica» consiste, va ricordato, in una vita conforme all'ordine naturale; il principe, sottomesso alla legge, diviene l'agente dell'interesse comune:

positiva che li stabilisce». Questo passaggio è impregnato del giusnaturalismo cristiano di JEAN DOMAT (*Les lois civiles dans leur ordre naturel*, 1689-1694): cfr. GOYARD-FABRE, *Montesquieu*, 70-6.

<sup>108</sup> Cfr. la traduzione di questo passo in SENELLART, *Machiavélisme*, 108, e l'analisi proposta *ivi* 25-6. Sulla celebre formula di Ulpiano in *Digesto*, I, 3, 31, cfr. ESMEIN, *La maxime Princeps legibus solutus est*; sull'opposizione tra la *lex digna* (*Codice*, I, 14, 4) e *lex regia*, cosa che conferisce al principe il potere di fare leggi (*Digesto*, I, 4, 1; *Codice*, I, 17, 1) in Giovanni di Salisbury, cfr. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 105 (ediz. fr. 91).

<sup>109</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, 515 a 2-6, t. 1, 238.

<sup>110</sup> Giovanni di Salisbury parla più avanti dei comandamenti della legge che, presso ogni popolo, hanno una necessità perpetua (*perpetuam necessitatem*): *Policraticus*, IV, 7, 527 b 3-4, t. 1, 259; per la traduzione del passo, cfr. SENELLART, *Machiavélisme*, 109.

<sup>111</sup> Sul modello cristologico che implica questa sottomissione volontaria alla legge, cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 6, 523 b 5-c 11, t. 1, 252; KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 105, nota 52 (ediz. fr. 409); SENELLART, *Machiavélisme*, 26.

Chi osa parlare della volontà del principe negli affari pubblici, poiché, in questo campo, non gli è concesso volere qualcosa, tranne ciò che la legge o l'equità comandano o ciò che esige la causa dell'interesse comune (*ratio communis utilitatis*)<sup>112</sup>?

In questi affari, infatti, la sua volontà deve avere forza di giudizio, e assai giustamente – nuova deviazione della *lex regia* invocata dalla propaganda monarchica – è stabilito che «ciò che piace a lui ha forza di legge» [*quidquid principi placuit legis habet vigorem*], purché il suo intervento non si allontani dallo spirito di equità<sup>113</sup>. «Che i tuoi occhi guardino l'equità» dice un salmista<sup>114</sup>: «Perché il giudice incorrotto è il giudice la cui sentenza, basata su uno studio incessante, è l'immagine dell'equità»<sup>115</sup>. Mentre i teorici della sovranità regia tenderanno sempre di più, a partire dal XIII secolo, a opporre l'interesse pubblico alla legge, in nome di una *necessitas* superiore (difesa del regno, salvezza del principe), aprendo così, nel seno della dottrina del *rex justus*, uno spazio pregiudiziale dal quale nascerà l'idea della ragion di Stato, Giovanni di Salisbury trae invece dalla condizione immutabile della *necessitas*, alla quale ogni cosa obbedisce, l'obbligo del principe di praticare la giustizia. Per la conservazione del suo Stato, il sovrano farà talvolta passare l'interesse pubblico prima della giustizia; per Salisbury, il principe, servitore della legge, assicura l'interesse pubblico rispettandola rigorosamente:

Il principe, dunque, è il ministro dell'interesse pubblico e schiavo dell'equità (*Publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est princeps*) e diventa soggetto pubblico (*personam publicam gerit*) in quanto punisce le ingiustizie e i torti subiti da ciascuno e tutti i crimini con equità<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 139, vede in questo concetto «un'anticipazione della Ragion di Stato». Ma è chiaro invece che esso significa proprio il contrario, in quanto lungi dall'autorizzare il principe a trasgredire il diritto, lo lega invece strettamente al rispetto del diritto divino. Cfr. SENELLART, *Machiavelisme*, 24 e 30-1.

<sup>113</sup> *Digesto*, I, 4, 1: «Quod principi placet, legis habet vigorem». cfr. l'esempio, tratto dal *Dialogue de l'Échiquier*, del tesoriere di Enrico II, Richard Fils-Neel, cit. da PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale*, 116.

<sup>114</sup> Salmi 17, 2.

<sup>115</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, 513 b 13-15, t. 1, 235.

<sup>116</sup> *Ivi*, 515 b 15-18, t. 1, 238.



*L'utilitas publica* è in tal modo perfettamente omogenea alla giustizia. A dispetto della sua vasta cultura umanistica, Giovanni di Salisbury resta agli antipodi del concetto moderno di Stato che presuppone la supremazia di un potere legislativo su una comunità territoriale. Senza dubbio per lui la *Res publica*, che egli paragona a un corpo umano rifacendosi alla lettera dello Pseudo-Plutarco<sup>117</sup>, non si sovrappone più alla società cristiana – anche se l'immagine del *corpus Rei publicae* richiama, a ben guardare, il *corpus mysticum* della Chiesa<sup>118</sup> – perché la si identifica ormai con un *regnum* particolare<sup>119</sup>. Ma Dio rimane il solo legislatore. Il principe, che per la sua funzione rappresenta la comunità dei suoi sudditi<sup>120</sup> e assume di conseguenza la dignità di una persona pubblica, non è, come lo definirà Egidio Romano alla fine del XIII secolo, *legis conditor*, autore della legge, ma *legis ictor*, martello della legge, perché il suo dovere è di colpire coloro che sono condannati dalla legge<sup>121</sup>. Conformemente alla dottrina cristiana tradizionale, Salisbury non considera il potere come una proprietà, acquisita per diritto di conquista o di successione<sup>122</sup>. Il

<sup>117</sup> I preti sono l'anima, il re la testa, il consiglio regio il cuore del corpo politico; i giudici e gli amministratori delle province sono gli occhi, le orecchie e la lingua; l'amministrazione delle finanze occupa il ventre; i soldati sono le mani; contadini, artigiani e mercanti, infine, corrispondono ai piedi.

<sup>118</sup> KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 267 (ediz. fr. 195), è, su questo punto, di un parere opposto a quello di BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 43, per il quale l'organologia statuale di Giovanni di Salisbury non avrebbe mai potuto svilupparsi a partire dal concetto di *corpus mysticum*.

<sup>119</sup> A questo proposito cfr. i pregevoli rilievi di DICKINSON, *Introduzione a The Statesman's Book of John of Salisbury*, XXIV-XXV: «Giovanni sembra aver ben a mente in generale la *provincia* come unità politica o "comunità" la cui testa, che porta il titolo di *rex* o di *dux*, è il principe. Questo termine di *provincia* suggerito senza dubbio dal fatto che dei regni come la Francia o l'Inghilterra costituivano delle province dell'antico Impero, è la designazione che il Medioevo venne ad applicare regolarmente più tardi a questa sorta di organizzazione politica che noi chiameremmo "Stato-Nazione". Ma Giovanni sembra applicare il termine indifferentemente a un regno come l'Inghilterra, che non si trovava sotto l'autorità di alcun sovrano, e a un territorio come la Bretagna (*Policraticus*, IV, 18) che era una terra vassallatica». Sull'uso di questo termine in Tommaso d'Aquino, cfr. *infra*, cap. 6, nota 24.

<sup>120</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 3, 516 d 8-10, t. 1, 241: «Gerit autem ministerium fideliter, cum suae conditionis memor *universitatis subjectorum se personam gerere recordatur*» (corsivo mio).

<sup>121</sup> *Ivi*, IV, 2, 515 d 10-13, t. 1, 239.

<sup>122</sup> *Ivi*, IV, 11, 536 d 18-19, t. 1, 275: «Il titolo di principe non è dovuto al sangue, ma al merito».

potere è un ufficio, tra tutti quelli pubblici e privati, teso al funzionamento armonioso della società<sup>123</sup>; e l'ufficio regio consiste nel «trasformare la giustizia in giudizio»<sup>124</sup>. Secondo questa dottrina, la figura del sovrano non emerge dalla nozione di pubblica utilità. Siamo ancora di fronte all'immagine ideale del «re giustiziere», che, rigenerato attraverso l'unzione, si è distaccato dai legami della carne e versa il sangue senza ira né odio. Irraggiato dallo spirito di equità, il principe punisce con la serena obiettività della legge<sup>125</sup>. Si comprende così la bella definizione della *Res publica* che l'autore espone, richiamando sul punto l'autorità di Plutarco:

Uno Stato [...] è una specie di corpo animato dal favore divino, mosso dal comandamento della più alta equità e diretto con misura dalla ragione<sup>126</sup>.

## 2.5. Persona publica

Si vede bene allora come questa concezione dell'ufficio regale differisca da quella sottintesa nel dialogo di Pierre de Blois. Certo, tra i due testi numerose sono le similitudini. Anche se il primo fu scritto prima dell'assassinio di Thomas Becket – quando quest'ultimo era ancora cancelliere d'Inghilterra – e il secondo, molto tempo dopo, l'uno e l'altro rivelano l'etica di governo difesa dall'arcivescovo durante i suoi contrasti con il re Plantageneto<sup>127</sup>.

<sup>123</sup> *Ivi*, V, 4, 544 c 25, t. 1, 190, nel quale passo Giovanni rinvia al *De Officiis* di Cicerone.

<sup>124</sup> *Ivi*, IV, 8, 530 d 4-5, t. 1, 265: «Officio [principis] justitia in iudicium vertitur».

<sup>125</sup> *Ivi*, IV, 2, 515 c 26-29, t. 1, 283.

<sup>126</sup> *Ivi*, V, 2, 540 a 11-14, t. 1, 282: «Est [...] res publica [...] corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis».

<sup>127</sup> FOREVILLE, *L'Église et la Royauté*, cap. 2 («Le posizioni dottrinali del conflitto»); si veda in part. *ivi*, 222-7, l'esame analitico delle tre lettere inviate dall'arcivescovo a Enrico II nel 1266, nelle quali, ricordando i principi che fondano la supremazia del potere spirituale, mostrava al re i doveri di un principe cristiano verso la Chiesa. Sulle fonti dottrinali di quest'argomentazione che suffragava le tesi ierocratiche di Gregorio VII, cfr. *ivi*, 259-60: Thomas aveva letto San Bernardo – che aveva anche incontrato in più occasioni – e Ugo di San Vittore (*De Sacramentis*), autore messo a profitto anche da Giovanni di Salisbury. D'altronde egli aveva intrapreso la composizione del *Policraticus* sulla

Dopo Gregorio Magno, la Chiesa aveva sempre cercato, con la conversione, l'esercizio del magistero morale e l'uso più o meno efficace di dispositivi di sorveglianza, di disciplinare i detentori della forza materiale.

Gli *Specula* di Giovanni di Salisbury e di Pierre de Blois esprimono lo stesso sforzo e, per molti aspetti, rilanciano il modello isidoriano del re pio. Il *Policraticus*, tuttavia, presenta una notevole differenza rispetto a questa tradizione. Esso distingue rigorosamente la persona del re dal suo ufficio: l'uomo-re doveva essere tanto più umile quanto più la sua funzione era elevata. L'ufficio di re, consistendo nel proteggere la Chiesa con la spada, richiedeva che la sua violenza, meramente strumentale, prendesse le distanze da ogni impulso bellico. Al crudele ministro di re doveva corrispondere una natura pacifica; al suo diritto di uccidere doveva corrispondere un corpo affranto. Queste idee si ritrovano in Giovanni di Salisbury il quale a volte conferisce loro un tono molto radicale – così scrive, ad esempio, che il principe, ministro di un sacerdozio, «ottempera a questa parte dei doveri sacri che sembra indegna delle mani di un prete» (punire i criminali) e che il suo ufficio, pertanto, assomiglia a quello del boia<sup>128</sup> –; pur subordinando, tuttavia, la persona del principe alla sua dignità pubblica, egli articola queste due rappresentazioni in un modo originale attraverso il concetto, desunto dal diritto romano, di *persona publica*<sup>129</sup>.

Rimesso in voga nel XIII secolo dai glossatori, questo concetto è incontestabilmente uno dei cardini dell'invenzione dello Stato moderno. Nella sua *Magna Glossa* che divenne il breviario di tutti gli studenti in diritto, Accursio sosteneva che il re, in quanto *persona publica*, doveva godere della pienezza dei diritti, al pari dell'imperatore romano. Solo il re aveva il potere legittimo di fare leggi generali e di riscuotere le imposte<sup>130</sup>. Alla fine del secolo, Egidio Romano riconosceva senza difficoltà alcuna, nel suo *De regimine principum*, questi segni del potere regale, che aveva allora cominciato a riacquistare, contro l'Impero e la Chiesa, i titoli della sovranità. A questo movimento di au-

base dei consigli datigli dal cancelliere d'Inghilterra. Foreville compara le idee di Thomas e di Giovanni: cfr. *ivi*, 260-3.

<sup>128</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, IV, 3, 516 a 25 b-30, t. 1, 239.

<sup>129</sup> *Ivi*, IV, 7, 528 d 25-32, t. 1, 261.

<sup>130</sup> Cfr. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, I, 144-5.

tonomia della regalità, come quello che già s'intravedeva nella politica di Enrico II, si oppose Giovanni di Salisbury<sup>131</sup>. Sorprende perciò che egli abbia scelto, per designare il principe, concepito come zelante servitore di un sacerdozio, un concetto utilizzato all'inverso, dai giuristi regalisti, per affermare la sua autonomia. La contraddizione, tuttavia, è solo apparente. Si spiega per ragioni storiche e strategiche. Poco importa sapere quali sono state le fonti precise di Salisbury. Le prime glosse sul passo del *Corpus Juris Civilis* che affrontano questo argomento<sup>132</sup> sono senza dubbio successive al *Policraticus*<sup>133</sup>, ma il vocabolario giuridico romano aveva cominciato a circolare, prima di esse, negli ambienti regalisti. Molti funzionari di Stato, lo si è visto, erano persone di Chiesa, che si erano formati sulle tecniche esegetiche del diritto<sup>134</sup>. Ora la Chiesa, in questo periodo di disgregazione feudale, aveva mantenuto viva l'idea di *Res publica*. In opposizione alla pura rete di relazioni private alle quali il feudalesimo tentava di ricondurre la società, essa aveva difeso, se non l'esistenza di un dominio pubblico<sup>135</sup>, almeno quella di una relazione «politica» tra la comunità e i suoi membri<sup>136</sup>.

<sup>131</sup> È il caso di ricordare che Giovanni si oppose al re sulla questione delle pesanti tasse che Enrico aveva imposto alle chiese d'Inghilterra in vista della sua spedizione contro Tolosa nel 1159; sulla sua testimonianza, formulata sette anni dopo, cfr. LIEBESCHÜTZ, *Mediaeval Humanism*, 13-4. Questa questione della tassazione è di un'importanza capitale, a partire dal XII secolo, nella storia del progresso dell'autorità monarchica. Cfr. per quanto riguarda la Francia, l'eccellente saggio di STRAYER, *Defense of the Realm*; ID., *On the Medieval Origins*, 67-8, 81-2 e 99-101.

<sup>132</sup> *Digesto*, I, 4, 1; *Institut.*, I, 2, 6.

<sup>133</sup> Cfr. i riferim. forniti da DICKINSON, *The Mediaeval Conception of Kingship*, XLIII, nota 93: «*Comm. in Dig. Tit. "De Diversis Rea. Juris"*, attribuito a Bulgaro, reg. 176, F.G.C. BECKHAUS (a cura di), Bonn, 1856, p. 112; Placentinus, *Summa Institutionum*, I, 2». Quest'opera sarebbe stata composta dopo il 1166. Se, come suppose SAVIGNY, (*Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg, 1815, vol IV, 94 ss.), la prima è davvero dovuta a Bulgaro, essa avrebbe potuto essere scritta prima del 1156.

<sup>134</sup> Cfr. *supra*, nota 84.

<sup>135</sup> È necessario rettificare alquanto questo giudizio espresso da Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, 72; «Il tratto distintivo di quest'epoca fu l'assorbimento di tutte le attività nel dominio familiare, nel quale esse hanno solo un valore privato con la conseguenza dell'assenza del dominio pubblico». Cfr., al riguardo, le osservazioni critiche di HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 19-20.

<sup>136</sup> Questo punto è fortemente sottolineato da DICKINSON, *The Mediaeval Conception of Kingship*, XIX.

In tal modo, il potere monarchico nascente non poteva far altro, per sciogliere i soggetti dai vincoli del potere feudale, che recuperare a suo uso la teoria ecclesiastica, anche a costo di ricusare, attraverso questa traslazione, ogni giurisdizione religiosa. Questa complessa dialettica tra il modello ecclesiale e la volontà regia, attraverso la quale fu ripresa la tradizione romana, spiega la posizione, apparentemente ambigua, di Giovanni di Salisbury. Per lui era necessario affermare l'autorità della corona contro i baroni feudali e mantenere, contro i partigiani di una prerogativa illimitata – come Richard Fils-Néel, autore del *Dialogo dello Scacchiere*<sup>137</sup> – la sottomissione del principe al sacerdozio. Questa tensione insuperabile tra il potere di volere e il dovere di obbedire trova la sua soluzione nel «governo della ragione» (*moderamen rationis*<sup>138</sup>), soluzione conforme alla necessità universale delle cose. Il concetto di un potere razionale permetteva così di conciliare l'autonomia della volontà regia con l'onnipotenza della legge divina. Alla duplicità della natura e dell'ufficio si sostituiva l'identità – certo ideale, ma decisiva sul piano simbolico – della ragione e della funzione.

### 3. *Il re, immagine di Dio*

L'influenza delle tesi politiche di Giovanni di Salisbury fu considerevole e si manifestò in molteplici direzioni. Fu particolarmente sensibile tra i giuristi italiani del XIV secolo, negli scritti dei quali le sue idee sostituirono, a volte, quelle di Aristotele. Il giurista di origine abruzzese Luca da Penne, ad esempio, la cui opera segnò una importante svolta umanistica nella scienza del diritto, fu, per molti aspetti, un fedele discepolo di Giovanni di Salisbury<sup>139</sup>. Il mio proposito, tuttavia, non è analizzare il ruolo

<sup>137</sup> Cfr. *supra*, nota 113.

<sup>138</sup> Cfr. *supra*, nota 126.

<sup>139</sup> Su Luca da Penne, cfr. ULLMANN, *The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna*; VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 62-8, che risitua la posizione monarchica del celebre civilista nel quadro del dibattito, che si sviluppa nel corso del Trecento, sulla nozione di 'politico'. Sull'idea, del tutto originale, di un matrimonio morale e politico tra il principe e la *Res Publica*, cosa che permette a Luca da Penne di sostenere che il principe incarna, nella sua persona pubblica, la totalità dello Stato e agisce come suo capo, cfr. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 214-8 (ediz. fr. 160-2). [Sul punto si veda

di quei giuristi nella formazione del pensiero politico medievale<sup>140</sup> ma, più precisamente, di segnalare che tipo di riflessione la dottrina del *Policraticus* ispirò nel campo degli studi sulla pratica di governo nel XIII secolo<sup>141</sup>. Lo studio delle sue tracce testuali non può che sorprendere. Lungi dal poter individuare, infatti, un filo rosso nella letteratura degli “Specchi dei principi”, che colleghi la rappresentazione organica della *Res publica* del *Policraticus* e il naturalismo politico che si chiarirà alla fine del secolo attraverso la lettura di Aristotele, l’eredità più immediata dell’opera s’inquadra in tutt’altra tradizione: quella di una mistica di Stato, che traduce la formula *rex imago Dei*. Senza dubbio, come si vedrà, quest’espressione è molto antica. L’aspetto saliente, nel nuovo uso che se ne fece nel XIII secolo, consiste nella sua duplice articolazione: da una parte la teologia sistematica, dall’altra il progetto ideologico realizzato, sotto la spinta di San Luigi, dalla monarchia francese.

Dopo aver brevemente ricordato la storia della formula, mi limiterò a descriverne il funzionamento nell’ambito della letteratura degli *Specula* che, con vocazioni diverse, derivano direttamente dal *Policraticus*. Ciò che m’interessa qui non è tanto la teologia politica che opera in questi scritti – ciò richiederebbe uno studio specifico che oltrepasserebbe i limiti di questa ricerca –, ma i suoi effetti sulla concezione dell’arte di governo. Vedremo che, contrariamente all’idea secondo cui l’etica regale rivelata dai chierici esprimerebbe una negazione del politico, essa risponde, nel contesto, sicuramente eccezionale, del regno di San Luigi (1126-1270), a una *domanda di Stato*: di quale enunciato teorico lo Stato ha bisogno per affermare la sua trascendenza in rapporto al corpo sociale? A questa domanda di trascendenza, che i secoli seguenti tradurranno, sul piano giuridico, in termini

ora l’importante e specifico saggio di Robert DESCIMON, *Les fonctions de la métaphore du mariage politique du Roi et de la République. France, XV-XVIII<sup>e</sup> siècles*, in «Annales E.S.C.», n. 6, nov.-dic. 1992, 1127-47 (N.d.C.).

<sup>140</sup> *Ivi*, 94-7 (ediz. fr. 84-6). In questo passo Kantorowicz spiega con gran finezza come il pensiero politico di Giovanni di Salisbury costituisce un momento intermedio tra una regalità cristocentrica e una regalità incentrata sul corpo politico del regno. Proprio nel corso di questo momento si effettua il passaggio decisivo dall’antica concezione liturgica a una teoria giuridica della monarchia.

<sup>141</sup> In una diversa prospettiva, per quanto attiene alla situazione inglese, cfr. KLEINEKE, *Englische Fürstenspiegel*.

di sovranità, gl'ideologi regalisti diedero una risposta mistica. S'incorrerebbe in un grossolano errore se si ritenesse che quest'impostazione sia agli antipodi di una vera e propria teoria razionale dello Stato. Il razionalismo statale, che si sganciò progressivamente dalle categorie ecclesiali della comunità di salvezza, non è affatto il contrario della mistica regale. Piuttosto ne discende, come ha brillantemente dimostrato Ernst Kantorowicz<sup>142</sup>. Destinata ad animare il pensiero assolutistico, la nuova dottrina del re immagine di Dio, nel XIII secolo, s'integra ciò nondimeno in una metafisica unitaria e senza soluzione di continuità, che colloca il principe al centro di una fitta rete di corrispondenze tra terra e cielo e lo sottomette a doveri rigorosi<sup>143</sup>.

Inoltre, questa dottrina si applica non a qualsivoglia principe, ma solo a un monarca che (contrariamente a Enrico II il Plantageneto) aspira alla *vita perfectior*. Essa si applica, esempio perfetto, a Luigi IX, nel quale non c'è nessuna contraddizione tra il re in quanto persona e l'immagine ideale data dagli *Specula* – ciò non vuol però dire, sicuramente, che siano totalmente organici l'uno all'altra –, poiché il re francese cercava appassionatamente di conciliare il suo desiderio di santità con la condotta degli affari di Stato<sup>144</sup>. Fu, senza dubbio, un momento unico nella storia delle pratiche del potere, un momento che dà corpo all'archetipo del *rex sanctus* con una combinazione sorprendente di umiltà cristiana e di grandezza regale, e pertanto esemplare, per il fatto che riflette, pur nella sua singolarità, le strutture più stabili dell'immaginario politico medievale. Bisogna infatti prestare attenzione all'idea, manifestata da Luigi IX, di fondare un'accademia che avesse per scopo la realizzazione di una grande *summa* politica, come base all'esercizio di governo. Questo pro-

<sup>142</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato* e spec. *Pro patria mori*, *ivi*, 67-97.

<sup>143</sup> Sull'essenziale differenza tra regalità sacrale tradizionale, emanazione del principe divino e mediatrice tra cielo e terra, che s'inscrive in un'ontologia dell'uno, e la regalità di diritto divino, che certamente rappresenta Dio sulla terra, ma nel quadro di un'ontologia della separatezza – il mondo materiale dell'esperienza umana si rende autonomo in rapporto al mondo spirituale dei fini ultimi –, cfr. le fini osservazioni analitiche di GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 195-202. Il tema qui esaminato dev'essere risituato nella dinamica dell'«irrimediabile disgiunzione» del visibile e dell'invisibile (*ivi*, 196), prodotta dall'Incarnazione, il che spiega il passaggio dall'uno all'altro tipo di regalità.

<sup>144</sup> LE GOFF, *Prefazione* a D. O'CONNELL, *Les Propos de Saint Louis*, 18-23; dello stesso A. si veda anche *Saint Louis a-t-il existé ?*, 95-7.

getto – avendo assunto il carattere globale che si era supposto avesse<sup>145</sup> – è importante sotto un duplice aspetto: da una parte, testimonia che gli “Specchi dei principi” non erano estranei alla pratica effettiva di governo, dal momento che proprio in vista di questa finalità pratica il monarca ne ordinava la redazione; dall’altra parte, conferma, se fosse necessario, che questa istanza obbediva a una logica di governo diversa da quella che sarebbe stata determinata, alcuni secoli dopo, dall’antagonismo tra gli Stati.

### 3.1. Storia della nozione

Secondo W. Berges, bisogna distinguere tre periodi nella storia dell’espressione *rex imago Dei*: il primo corrisponde ai primi secoli della nostra era, con la deificazione degli imperatori romani; il secondo corrisponde alla formazione della dottrina cristiana tradizionale, dal IV al XII secolo; il terzo, alla nuova concezione formulata nel XIII secolo<sup>146</sup>.

Senza dubbio in alcuni autori cristiani della tarda antichità si trova una trasposizione semplice del culto imperiale<sup>147</sup>. Tuttavia, a partire dal IV secolo, l’analogia strettamente cristiana tra il re e Dio ha tutt’altro fondamento. Si tratta di una svolta teologica di un’importanza decisiva per la formazione dell’ideologia regale pre-assolutistica, di cui interessa qui sottolineare, a dispetto delle sue ambiguità, che essa ha avuto luogo contro l’immagine orientale del dio-sovrano, sostituendo, attraverso la nozione d’*imago*, un’idea giuridica di vicariato alla pura apoteosi del principe. La prima espressione di questa teologia si riscontra nello scrittore anonimo indicato con il nome di Ambrosiastro<sup>148</sup> (conosciuto an-

<sup>145</sup> È questa l’ipotesi, abbastanza ben argomentata, che ha formulato BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 80, basandosi in particolare sul prologo del *De morali principis institutione* di Vincent de Beauvais (cfr. *infra*); si veda l’analisi che egli formula, *ivi*, 307. Cfr. LE GOFF, *Portrait du roi idéal*, 72-3: «Abbiamo [...] potuto parlare di un’“accademia politica” di San Luigi il cui nucleo era costituito dal convento dei Giacobini, il celebre convento di San Giacomo dei domenicani parigini. E proprio in seguito all’appello di Humbert de Romans, gran priore dell’ordine dal 1254 al 1263, sollecitato da San Luigi, il convento dei Giacobini avrebbe messo al lavoro un’*équipe* sulla redazione degli “specchi dei principi”, o piuttosto di un vasto trattato di politica».

<sup>146</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 25-34.

<sup>147</sup> Cfr. *supra*, II parte, sez. I, cap. 4, nota 38.

<sup>148</sup> Seconda metà del IV secolo; cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 26-7; KAN-



che come Pseudo-Ambrogio), il quale scrive nelle sue *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*<sup>149</sup>: «Il re è adorato sulla terra come (*quasi*) vicario di Dio»<sup>150</sup>; oppure: «[L']immagine di Dio è nell'uomo, affinché uno solo sia fatto signore, da lui dipendono tutti gli altri, perché l'uomo possiede l'*imperium* di Dio in quanto vicario, poiché ogni re ha l'immagine di Dio»<sup>151</sup>. Seguendo i Padri greci, l'Ambrosiastro afferma che l'uomo è re per il potere che esercita sulle altre creature e porta a questo titolo l'immagine di Dio<sup>152</sup>. È l'*imperium* a creare un legame analogico tra l'uomo e Dio. Ma mentre quest'idea, in Gregorio di Nissa, si riferiva al primo uomo (e, in seguito, alla comunità dei credenti rigenerati dal battesimo), qui essa tende ad associarsi unicamente al titolare dell'ufficio regale. Più precisamente: «Il re – scrive l'Ambrosiastro – è l'immagine di Dio, il vescovo l'immagine del Cristo»<sup>153</sup>. Questa è una strana distribuzione dei ruoli che contraddice il principio gregoriano della subordinazione del potere secolare al sacerdozio. Così la formula dello Pseudo-Agostino, luogo comune di numerosi “Specchi dei principi” carolingi<sup>154</sup>, fu spesso utilizzata a beneficio dell'Impero durante il conflitto per le Investiture (1076-1122)<sup>155</sup>. Questa frequente utilizzazione, tuttavia, non provocherà nessun concreto approfondimento. L'unica eccezione è offerta dal trattato dell'Anonimo di York, verso il 1100<sup>156</sup>, che, sulla base dell'antica dottrina, rinnoverà con auda-

TOROWICZ, *Deus per naturam*, 265; ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos*, 373 e *passim*.

<sup>149</sup> *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, CSEL, 50, opera a lungo attribuita a Sant'Agostino. John Wycliff vi si riferisce esplicitamente nel suo *Tractatus de officio regis* (si veda l'ed. London, 1887, 12: l'op. è cit. da BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 26, nota 4).

<sup>150</sup> *Ivi*, qu. XCI, 8, 157.

<sup>151</sup> *Ivi*, qu. CVI, 17, 243.

<sup>152</sup> Cfr. *supra*, II parte, cap. 3, § 2.

<sup>153</sup> *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, cit. *supra* nota 149, qu. XXXV, 63.

<sup>154</sup> Cfr. RIVIÈRE, *Le Problème de l'Église et de l'État*, app. VI, 435 ss.; cfr. l'estratto di CATULFUS (Cathwulf), *Epistola ad Carolum II* (verso il 775), cit. da BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 28, nota 1.

<sup>155</sup> Su questo conflitto che oppose il papa e l'imperatore dal 1076 al 1122 a proposito dell'investitura dei vescovi, e la cui posta in gioco iniziale era l'emancipazione della Chiesa dall'intrapresa imperiale, cfr. QUILLET, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, 43-6 (cfr. *infra*, cap. 6, nota 2).

<sup>156</sup> *De consecratione pontificum et regum et de regimine eorum in ecclesia sancta*, in PELLENS (a cura di), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, 129-80.

cia l'argomentazione regalistica, privata però di ogni connotazione immediatamente politica, della sovranità di Cristo<sup>157</sup>.

Senza entrare nell'esegesi dettagliata di queste analogie – che derivano tutte dalla stessa fonte paolina (Rm 13,1-6), mescolatesi poi a correnti ideologiche diverse – si può osservare che esse rivelano una doppia evoluzione. Innanzitutto, in rapporto al culto del *divus imperator*, detentore di un potere assoluto, l'idea del vicariato implica per il re dei doveri precisi. Lungi dall'affrancarlo da ogni legge, il re è, al contrario, assoggettato alla legge divina. Tanto più il re deve temere Dio quanto più, essendone il rappresentante sulla terra, egli deve sentirsi direttamente responsabile per le sue azioni davanti a Lui. *L'Imago Dei*, tuttavia, conferiva nello stesso tempo una dimensione sacra alla monarchia, favorendo l'esaltazione del potere regio. È un concetto ambiguo, dunque, in contrasto con il mito imperiale, ma portatore a sua volta di un potenziale mistico<sup>158</sup>. In seguito, il trattato del Normanno anonimo testimonierà il passaggio progressivo, agli inizi del secondo millennio, da una monarchia concepita sul modello del Dio malvagio a una monarchia cristocentrica: il Dio delle vendette, di cui si vanta ancora Enrico II nella sua ira, è cancellato dal Dio d'amore incarnatosi per la salvezza degli uomini<sup>159</sup>. Avvenimento straordinario: la nascita degli Stati monarchici non è contemporanea alla teologia di un Dio lontano, che domina il mondo dalla sua cittadella celeste, ma di quella di un Dio umano dalla doppia natura alla quale partecipano l'ufficio regale e l'ufficio sacerdotale. Fintanto che il re era l'immagine di una divinità temibile, egli era paradossalmente costretto alla più rigorosa umiltà. Non appena invece egli iniziò a rappresentare la divinità incarnata del Cristo, fu la sua natura individuale e corruttibile a essere celebrata nello splendore della sua funzione. In lui – certo in modo più o meno condizionato – s'*incarna* la dignità pubblica.

<sup>157</sup> Sulle prime formulazioni di questa dottrina nel IV secolo, cfr. REYDELLET, *La Royauté*, 38-40; sull'Anonimo, cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 28: «Né prima né dopo la dottrina di Cristo-re ha così tanto dominato la teoria politica che nel [suo] trattato». Cfr. KANTOROWICZ, *Deus per naturam*, 253-7; ID., *The King's two Bodies*, 42-61 e *passim* (ediz. fr. 51-63); NINEHAM, *The So-called Anonymous of York*, che offre un'abbondante bibliografia.

<sup>158</sup> Cfr. infra III parte, sez. II, cap. 8 a proposito delle fonti antiche e cristiane del concetto assolutistico dei *Misteri dello Stato*.

<sup>159</sup> Cfr. DUBY, *Le Temps des cathédrales*, 130-3.

Non bisogna quindi in alcun modo ricondurre la nuova dottrina del *rex imago Dei*, elaborata nel XIII secolo, alla dottrina precedente, influenzata ancora da un chiaro modello imperiale, come se si trattasse di uno stesso schema ideologico. Certo, il fatto di pensare l'organizzazione del mondo terrestre in termini d'imitazione dell'aldilà rappresenta una struttura permanente del pensiero medievale, estraneo per molto tempo alle categorie della natura e della storia. Tuttavia di questa complessa macchina organizzativa interessa esaminare i cambiamenti delle strutture simboliche operanti nonché il loro uso in contesti specifici. Così, a partire dal XII secolo, si vede realizzare, nelle effervescenze di una vigorosa spinta alla rinascita intellettuale, una teologia politica di tipo 'esemplarista' molto differente dalla dottrina tradizionale del vicariato regio. Questa teologia politica resta certamente un *topos* obbligato.

Giovanni di Salisbury, per esempio, condanna il crimine di lesa maestà, «il più grave dei crimini e il più vicino al sacrilegio», perché è un attacco all'immagine di Dio sulla terra<sup>160</sup>, e sostiene, a dispetto del suo odio per i tiranni, che costoro portano comunque in se stessi l'immagine di Dio<sup>161</sup>. Questa concezione è contenuta nell'idea nuova e forte che il principe è l'*immagine dell'equità*: immagine della legge divina che regge l'universo, ma anche, lo si è visto, immagine della giustizia perfetta del Cristo<sup>162</sup>. Il principe partecipa della onnipotenza divina nello stesso modo in cui, *variatis variandis*, il Cristo, nella sua umanità, partecipa della divinità di Dio Padre. A questo titolo, il principe assolve a una nuova funzione mediatrice tra l'ordine naturale dei bisogni e quello spirituale della vita secondo la grazia.

Berges classifica in tre gruppi i diversi tipi di etica che caratterizzano la nuova dottrina del *rex imago Dei*<sup>163</sup>: innanzitutto, vi è un'etica d'ispirazione cosmologica, rappresentata principalmente da Giovanni di Salisbury e Tommaso d'Aquino<sup>164</sup>, che trae dal governo divino il modello del governo reale<sup>165</sup>; vi è poi un'etica

<sup>160</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, VI, 25, t. 2, 73.

<sup>161</sup> *Ivi*, VIII, 18, 785 c 2-3, t. 2, 359; cfr. Berges, *Die Fürstenspiegel*, 28, nota 3.

<sup>162</sup> Cfr. *supra*, nota 111.

<sup>163</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 31-4.

<sup>164</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, II, 1; cfr. *infra*, cap. 6, § 2.

<sup>165</sup> Cfr. EGIDIO COLONNA, *De regimine principum*, I, 1, 13, f. 25r: «Il re

dedotta dalla mistica dello Pseudo-Dionigi<sup>166</sup>, illustrata nell'*Eru-ditio regnum et principum* (1259) di Guibert de Tournai, che vede nell'ordine gerarchico del regno celeste il modello di ogni organizzazione terrestre<sup>167</sup>; vi è infine un'etica derivante dall'esemplarismo trinitario: l'unità e la concordia delle tre persone divine serve come principio d'ordine a tutti i livelli della creazione<sup>168</sup>. Vediamo come quest'ultima funzione è sviluppata da Vincent de Beauvais.

### 3.2. Vincent de Beauvais

Entrato nell'ordine domenicano verso il 1215, Vincent de Beauvais fu chiamato come *lector*, dopo il 1247, all'abbazia cistercense di Royaumont fondata da Luigi IX. Parallelamente alle sue attività scientifiche, ricoprì il ruolo di professore di teologia, predicatore di corte, precettore dei figli del re. La sua opera principale è il monumentale *Speculum majus* (verso il 1256-1259), che racchiude, in una grande sintesi, tutta la scienza del suo tempo. Si divide in quattro parti: Specchi della natura, della scienza, della morale<sup>169</sup> e della storia<sup>170</sup>. Vincent, molto vicino a San Luigi, è una figura centrale della vita intellettuale francese della seconda

deve applicarsi a dirigere il suo regno attraverso la legge e la provvidenza, allo stesso modo che Dio dirige e governa il mondo intero».

<sup>166</sup> Pseudo-Dionigi l'Aeropagita è un mistico greco della fine del V secolo, autore di scritti riuniti nel Corpus aeropagiticum che, tradotti in latino, costituiscono una delle fonti più importanti del pensiero medievale. Cfr. in particolare, il trattato *De la hiérarchie céleste* (sul quale, DUBY, *Le Temps des cathédrales*, 123-4).

<sup>167</sup> Ma il concetto di *rex angelicus*, forgiato dal francescano Guibert nel suo trattato dedicato a Luigi IX, si discosta alquanto dall'*imago Dei*, anche se poi si ricollega al misticismo politico tratto da Giovanni di Salisburgo. Cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 156; KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 143-4 nota 168 (ediz. fr. 428).

<sup>168</sup> Sulle fonti teologiche di questo modello trinitario, cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 199, nota 1. La nozione di *imago Dei* applicata al re derivava chiaramente da una similitudine per imitazione; cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 33, nota 4.

<sup>169</sup> Lo *Speculum morale*, pur facendo parte del piano originario dell'opera, è una parte apocrifa, composta all'inizio del Trecento, che riproduce numerosi passi del trattato di Guibert de Tournai e dell'anonimo *Liber informatione principum*, redatto alla fine del Duecento.

<sup>170</sup> Una buona presentazione dei quattro "Specchi" è in MÂLE, *L'Art religieux*, t. 1, 61-2, che vede in essi il testo inscritto sulle facciate delle cattedrali.

metà del XIII secolo. Di qui l'interesse per l'immagine del principe che presenta nel *De morali principis institutione* (v. 1260-1263). Scritto su richiesta di San Luigi, questo trattato costituirebbe, secondo Berges<sup>171</sup>, la prima parte di una grande *summa* politica quadripartita di cui Vincent, con questo testo e il *De eruditione filiorum nobiliorum*<sup>172</sup>, avrebbe scritto la prima e l'ultima parte. Il *De morali* risponde all'ambizioso progetto di fondare, nell'ambito della tradizione scritturale e patristica, la scienza politica (*scientia civilis*)<sup>173</sup> funzionale al consolidamento dello Stato. Vincent sembra ignorare la tradizione anteriore degli "Specchi dei principi"<sup>174</sup>, con l'eccezione del *De bono regimine principum* di Hélinand de Froidmont, che egli apprezza e utilizza spesso<sup>175</sup>, senza sapere che questo libro è plagiato dal *Policraticus* di Giovanni di Salisbury<sup>176</sup>. Così il trattato di Vincent de Beauvais non s'inserisce soltanto, per le sue referenze dottrinali e la sua concezione del potere come «dispensa» divina in vista della salvezza, nello stesso ambito discorsivo, ma ne è la diretta conseguenza<sup>177</sup>. La prova, qualora fosse necessaria, è che il naturalismo di Giovanni di Salisbury s'inseriva perfettamente nel quadro dell'antica ideologia politica. Vincent, invece, se ne allontana richiamando l'esemplarismo trinitario che egli presenta a partire dal capitolo 10: «Il re, con la sua potenza, saggezza e bontà, deve esprimere l'immagine della trinità».

Come il principe supera tutti gli altri in potenza, altrettanto deve eccellere il più possibile per la sua saggezza e la sua bontà, in modo tale che queste due virtù moderino la sua potenza, la contengano e

<sup>171</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 308; cfr. *supra*, nota 145.

<sup>172</sup> BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 303-6.

<sup>173</sup> VINCENT DE BEAUVAIS si sofferma lungamente, nello *Speculum doctrinale*, VII, 4, col. 558, sulla definizione di Alfarabi (Abu Nasr Muhammad al Farabi, ca. 870-950), *Enumeration des sciences*, cap. 5 (cfr. la trad. ingl. in LERNER-MAHDI (a cura di), *Medieval Political Philosophy*, 24).

<sup>174</sup> «Ista materia, de qua nimirum pauca inveniuntur scripta», scrive nel Prologo.

<sup>175</sup> Opera composta verso il 1200 su richiesta di Filippo Augusto e, nella sua versione integrale, purtroppo andata perduta. Ne conosciamo numerose parti poiché furono riprodotte da Vincent de Beauvais nello *Speculum doctrinale* e nello *Speculum historiale*. Cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 295-6.

<sup>176</sup> Esso pertanto costituisce un eccellente condensato dei libri IV e V di quell'opera.

<sup>177</sup> Cfr. *supra*, II parte, sez. I, cap. 4, § 3.

la spingano verso un agire virtuoso. Queste sono le tre virtù, limitandosi l'un l'altra, che brillarono simultaneamente nella persona del re Davide. Attraverso di esse, egli deve conformarsi all'immagine della Santa Trinità, perché la potenza è attribuita al Padre, la saggezza al Figlio, la bontà allo Spirito Santo; e questo si trova rappresentato nella Genesi 1,26, dove si può leggere che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio, per essere così il re o il principe del paradiso terrestre<sup>178</sup>.

Vincent cita Gregorio Magno per dire che le «bestie feroci» del testo della Genesi rappresentano i sudditi, «sottomessi di diritto alla dominazione non in quanto uomini, ma in quanto selvaggi»: i pesci, sono gli uomini avidi, gli uccelli, i superbi, i feroci e i lussuriosi. Si vede dunque come l'idea della monarchia adamitica, trasferita, nei primi secoli della Chiesa, all'insieme della comunità cristiana, si è concentrata sulla persona del solo re. Questo è l'effetto della svolta antropologica agostiniana. Ma mentre nella tradizione gregoriana la svolta aveva portato a una stretta subordinazione della funzione reale, qui porta, apparendo il re come un nuovo Adamo, all'esaltazione della sua dignità.

Il principe non può esercitare il suo dominio su queste tre categorie d'uomini se non assomiglia a Dio per le tre virtù suddette, potenza, saggezza e bontà. La sola potenza, infatti, nelle mani di un principe stolto o perverso è come una spada in mano a un folle. Del pari, la saggezza senza la verità né la bontà, secondo le parole di Cicerone<sup>179</sup>, non deve essere chiamata saggezza, ma abilità. Il principe deve dunque superare gli altri con una forza virtuosa e moderata. È questo che s'intende per dignità<sup>180</sup>.

Così, la mistica politica del XIII secolo, nello stesso tempo in cui esalta la monarchia, la piega a un principio interno di autolimitazione. L'imitazione di Dio non le conferisce una potenza assoluta. Al contrario, essa lega strettamente il governo, *moderamen*, alla misura, *moderatio*. Si determina un'interiorizzazione dell'etica di governo attraverso il meccanismo di un consolidamento simbolico della sovranità, che protrae il movimento delineato dal *Policraticus*, ma contemporaneamente segna, nel suo

<sup>178</sup> Testo latino, *De morali principis institutione*, 77-8.

<sup>179</sup> CICERONE, *De Officiis*, I, 19, 63.

<sup>180</sup> *De morali principis institutione*, 79-80.

equilibrio precario, il punto estremo che poteva raggiungere l'ideologia regale in seno alla dottrina religiosa tradizionale<sup>181</sup>. Sul piano di un'altra economia dei rapporti tra il visibile e l'invisibile, alla fine del XIII secolo, quell'ideologia andrà affrancandosi dal modello gregoriano: sarà questo il momento in cui l'arte di governo si libererà dell'etica sacerdotale del *regimen*.

<sup>181</sup> L'analogia trinitaria sarà spesso impiegata in seguito. Cfr. ad es. PSEUDO TOMMASO (Reginaldo da Piperno?), *De eruditione principum* (fine del XIII secolo), I, 2-3, 554-6; Raoul de Presles, nel Trecento, la applicò al simbolo del fiordaliso, destinato a illustrare la superiorità della monarchia francese (cit. da BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 81, nota 2).





CAPITOLO VI  
*Rector naturalis*

1. *Intrecci paradossali: laicità teologale e teologia laicale*

Il *De regia potestate et sacerdotali dignitate* del monaco Ugo di Fleury<sup>1</sup>, un testo anteriore al *Policraticus* di qualche decina d'anni, permette di valutare il cambiamento radicale che si verifica nel pensiero politico a partire dal XII secolo, una svolta che porterà, con san Tommaso, alla rifondazione dell'etica governamentale. Questo trattato, dedicato a Carlo I d'Inghilterra, prende posizione nella dialettica delle investiture<sup>2</sup> in favore della rigida separazione dei poteri, temporale e spirituale; il re occupa nel suo regno il posto di Dio Padre, il vescovo quello del figlio<sup>3</sup>. In tal modo Ugo di Fleury si oppone vigorosamente alla dottrina teocratica di Gregorio VII, contribuendo senza dubbio all'affermazione dello «Stato» di fronte alle pretese papali. Ma ci riesce, grazie all'analogia con le persone divine, rafforzando il fonda-

<sup>1</sup> Dedicata al re d'Inghilterra, l'opera fu composta intorno al 1102.

<sup>2</sup> Iniziata nel 1076 questa famosa disputa, che oppose in un primo momento Gregorio VII all'imperatore Enrico IV, aveva ad oggetto il controllo del potere spirituale. Si protrasse fino al 1122 quando fu risolta con il Concordato di Worms. Sotto il profilo di una vigorosa reazione ecclesiale di fronte alle prerogative acquisite dall'imperatore fin dal tempo di Carlomagno nel campo religioso si tratta – e il fatto è di un'importanza inestimabile – di una tappa decisiva nel processo di secolarizzazione dello Stato, anche se questo processo era poi destinato a condurre, nel XIII secolo, all'affermazione della teocrazia pontificia. Cfr. QUILLET, *Les Clefs du pouvoir*, 44: «Tutta la lotta per le investiture è in effetti centrata sul problema del contenuto religioso del potere temporale. Volo sottrarre all'imperatore significa privarlo della sua supremazia. [...] Per paradossale che sembri, si può dire che, all'opposto delle tesi sviluppate da G. DE LAGARDE [*La naissance de l'esprit laïque*], è l'azione dei papi che ha teso a 'laicizzare' il potere politico, sottraendogli ogni iniziativa in materia spirituale».

<sup>3</sup> CARLYLE, CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory*, IV, 267-8; KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 161 (ediz. fr. 126).

mento religioso del potere temporale, contro la tesi gregoriana della sua origine umana<sup>4</sup>. Si determina così un paradossale intreccio di ragionamenti, dove i difensori dell'autorità regale la teologizzano e i suoi avversari, al contrario, la laicizzano<sup>5</sup>. Non è dunque nel naturalismo teorico che bisogna cercare la legittimazione del potere civile, quanto piuttosto nell'antinaturalismo paolino, così come Agostino lo aveva elaborato. Con un sorprendente capovolgimento di prospettiva, lo «Stato» combatte con armi agostiniane le conseguenze estreme dell'agostinismo. Da ciò nasce, certamente, una limitazione del potere regale. Quest'ultimo trae dall'obbedienza a Dio le condizioni del suo esercizio.

Ecco come Ugo di Fleury giustifica questa necessità:

Inoltre questi re, principi e tiranni [il capitolo precedente trattava dei re eretici], rifiutando di sottomettersi a Dio e di seguire i suoi comandamenti, perdono la maggior parte della loro forza (*vim dominationis*) e del loro potere, e lo stesso si può dire, come si sa, per il primo uomo che, dopo la sua trasgressione, ha perduto la sua capacità di dominare (*vigorem dominationis*) nonché il privilegio della sua dignità. Infatti, non avendo più voluto essere sottomesso all'autorità (*imperio*) divina, [Adamo] si accorse che le membra del suo corpo si rivoltavano contro di lui e che gli spilloni ardenti della concupiscenza tormentavano continuamente la sua carne contro la sua volontà. Del pari, i pesci del mare, gli uccelli del cielo e le bestie della terra, che prima del crimine gli erano subordinati, come beni suoi, cominciarono a respingere il giogo della sua dominazione e non vollero più, da allora in poi, essere al suo unico servizio. Solo

<sup>4</sup> HUGUES DE FLEURY, *Tractatus de regia potestate*, Prologo, 466: «Nam ideo noster conditor et salvator dominus Iesus Christus rex simul et sacerdos sacrosanto misterio vocari dignatus est, ut nobis ostenderet, quanto foedere vel affinitate rex et sacerdos sibi invicem debeant convenire» (corsivi miei). Cfr. CARLYLE, CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory*, IV, 268. [Ma, sul punto specifico del re-sacerdote, cfr. ora MARIE-FRANCE RENOUX-ZAGAMÉ, *Du juge-prêtre au Roi-idole. Droit divin et constitution de l'Etat dans la pensée juridique française à l'aube des temps modernes*, in JEAN-LOUIS THIREAU, *Le droit entre laïcisation et néo-sacralisation*, Paris, Puf, 1997, 143-86, ora in RENOUX-ZAGAMÉ, *Du droit de Dieu au droit de l'Homme*, Paris, PUF, coll. «Leviathan», 2003, 156-82, ma si veda tutta la II parte, 147 ss. dedicata al tema del «diritto divino» e del «potere secolare». Sia consentito anche, sul medesimo argom., un rinvio a DI DONATO, *La rinascita dello Stato*, cit. *supra* in nota 59 cap IV, *ad indicem* (voce «diritto divino») e spec. cap. II, § 3, 124-8 (N.d.C.)].

<sup>5</sup> Cfr. *supra*, nota 2.

un poco alla volta imparò a sottometterli tutti con la forza della ragione (*vi rationis*) e ad addomesticarli con tecniche appropriate (*exquisitis artibus*).

Perciò, allo stesso modo, un popolo sottomesso a un re che disobbedisce a Dio comincia a rivoltarglisi contro, a ingannarlo e ad attaccarlo senza tregua<sup>6</sup>.

Queste righe rivelano continue influenze, sul piano politico, della dottrina agostiniana del peccato originale. Vi è, da una parte, una correlazione tra la sottomissione a Dio e il dominio delle pulsioni sessuali; dall'altra, vi è un parallelismo tra la disciplina della carne e la dominazione regale. Il re sta al suo popolo come la volontà sta al corpo. Questa comparazione, tuttavia, nasconde una nuova asimmetria, perché se il potere ha la sua origine nel peccato, il suo esercizio deriva da una forza anteriore al peccato. Il re sottomesso a Dio è simile ad Adamo prima della caduta: regna con sovranità sui suoi sudditi, come Adamo, con la sua sola volontà, comanda alle sue membra e agli esseri viventi. Il potere, così, appartiene al doppio registro dell'errore e dell'innocenza. C'è bisogno di una virtù rigenerata dall'efficacia del sacramento per correggere le conseguenze del male nel mondo. Ogni potere, in quanto rimedio allo stato di corruzione, proviene da Dio; ma anche il potere di esercitare il potere. Perciò il re giusto dirige il suo popolo *vice Dei*. Conformandosi alla legge divina, egli diventa l'organo diretto del governo di Dio. In tal modo, pur intervenendo Ugo di Fleury nel conflitto di giurisdizione tra il papato e la monarchia, egli non modifica in niente il quadro teologico all'interno del quale, da secoli, era definita la natura del *regimen* politico. Malgrado il ricorso a una rappresentazione organologica della società, l'autorità regale deriva dalla trascendenza divina, di cui è nel contempo il prodotto, lo strumento e l'immagine<sup>7</sup>.

Abbiamo visto come questa concezione, con Giovanni di Salisbury, aveva cominciato a modificarsi. Il passaggio, tuttavia, da una teologia di governo, caratterizzata dalla dialettica del peccato e della grazia, a un'analisi della funzione direttiva in termini di finalità umane, non poteva avvenire all'interno del pensiero cristiano senza l'impulso di un'opera totalmente estranea alla problematica

<sup>6</sup> HUGUES DE FLEURY, *Tractatus de regia potestate*, I, 9, 476-7.

<sup>7</sup> *Ivi*, I, 1, 467 e *passim*.

della salvezza. È dunque necessario ricordare brevemente in quale modo l'Occidente, nel XIII secolo, riscoprì Aristotele.

Mentre nell'XI secolo un teologo come Sant'Anselmo, nello sforzo di comprendere razionalmente le verità della fede, conosceva di Aristotele – attraverso Boezio – solo una parte dell'*Organon*, alla fine del secolo un gran numero di scritti dello Stagirita erano stati tradotti. Questo fatto è stato di un'importanza capitale per la formazione della cultura moderna – fu la scossa più forte nella storia cristiana, prima del movimento della Riforma protestante –, ed essendo più che noto, conviene qui solo fissare qualche data<sup>8</sup>. La maggior parte dei trattati scientifici di Aristotele erano accessibili in latino già prima dell'inizio del XIII secolo. Nei primi lustri del XIII secolo divennero consultabili l'*Ethica vetus*, corrispondente ai libri II e III dell'*Etica Nicomachea*, poi l'*Ethica nova*, nel cui primo libro si affronta il problema dei rapporti tra la morale e la politica. L'opera completa *Etica* fu conosciuta verso il 1240-1244.

Così emerse, in alcune università, un vivo interesse di conoscere il libro che Aristotele, si diceva, avesse scritto sulla politica. Alberto Magno – e in seguito Ruggero Bacone – sperava che fosse tradotto al più presto, per completare il *corpus* di opere che formavano il programma della filosofia morale (che si componeva di tre parti: monastica, economica e politica; si utilizzava, per la parte «monastica» l'*Etica* di Aristotele tradotta da Robert Grosseteste, e, per la parte «economica», il *De officiis* di Cicerone). La *Politica*, di cui non esistevano versioni arabe, fu tradotta dal greco da Guglielmo di Moerbeke, verso il 1260, su sollecitazione di Tommaso d'Aquino. Fin dalla sua pubblicazione, i commentari si moltiplicarono: tra i primi, quello di Alberto Magno e, nel 1269-1272, quello di Tommaso d'Aquino, seguito da Pietro d'Auvergne. Il *De regimine principum* di Egidio Romano, che può essere considerato, sotto certi aspetti, come un commentario della *Politica*, fu scritto verso il 1277-1279.

## 2. Tommaso d'Aquino: la prudenza governamentale

Della lunga tradizione, a poco a poco dimenticata, degli "Specchi dei principi", si ricorda più frequentemente un'unica

<sup>8</sup> Cfr. le analisi e la bibliograf. *ivi* cit. di STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, cap. 3, 72-117.

testimonianza, il *De regno* di San Tommaso, come se riassumesse tutte le altre. Questa tendenza non si spiega soltanto per la qualità del testo – uno dei più notevoli del genere per concisione e corposità –, ma traduce anche una certa concezione del pensiero medievale: pensiero immobile, sul piano terrestre, sotto il cielo delle verità della Chiesa. Dato che il fine delle azioni umane risiede nella salvezza dell'anima, da Agostino a Tommaso d'Aquino l'idea di subordinazione basterebbe a dimostrare le diverse forme, successivamente proposte, di articolazione del temporale rispetto allo spirituale, nonché le modalità di ordinamento del mondo che da esse derivano. Abbiamo già avuto modo di constatare l'insufficienza di questo schema esplicativo, che risulta con maggior chiarezza nel caso del *De regno*. Quest'opera, se per un verso s'inserisce nella visione cristiana del mondo, gerarchica e finalizzata, segna dall'altro una svolta nella definizione dell'ufficio reale. Così non è eccessivo, qui, parlare di rottura, provocata dalla comparsa, nel mondo intellettuale, del *corpus* aristotelico. Rottura non certo nel senso di una ricasazione che sancirebbe *ex abrupto* tutto un passato di errori – tali eventi non possono prodursi all'interno di una razionalità teologica –, ma piuttosto nel senso di un allontanamento dai paradigmi convenzionali di riferimento, di un brusco cambiamento del piano di osservazione. Se si preferisce, si può parlare di rottura in termini di smottamento, cioè di una forza che sposta, disloca, provoca dei cedimenti, piuttosto che in termini di frattura che separa con un colpo secco e inghiottisce. Con il *De regno* di Tommaso d'Aquino – e, oltre questo opuscolo, con il magistrale, ma posteriore edificio della *Summa theologiae* (1267-1274) – si passa dal piano della carne corrotta, che comporta la costrizione, a quello di una natura perfettibile nella quale spetta all'uomo mettere in pratica l'«essere in potenza». Il discorso della disciplina cede allora il posto al discorso dell'arte: siamo qui alla nascita propriamente detta dell'arte di governo, e i principi si trovano investiti, in questa nuova condizione naturale, della pienezza del *regimen*. Il pensiero medievale non si compie certo né si riassume nell'opera di Tommaso, ma subisce una svolta che lo slega dalla cupa ossessione della carne ribelle, orientandolo verso l'inventario industrioso delle positività terrestri.

Vale la pena di spendere qualche parola sulla storia, alquanto sconcertante, del testo. Scritto verso il 1267, ma incompiuto, il

*De regno* è un testo postumo<sup>9</sup>. Esso compare nelle prime collezioni degli opuscoli di San Tommaso e comincia a circolare dall'ultimo quarto del XIII secolo<sup>10</sup>. Tuttavia, agli inizi del XIV secolo, appare un testo notevolmente aumentato con l'integrazione di venti capitoli iniziali inseriti in quattro libri divisi in ottantadue capitoli complessivi, sotto il titolo *De regimine principum*<sup>11</sup>. Malgrado un'evidente disparità tra le due parti, l'opera conobbe, a partire dal XV secolo, un successo editoriale che mise in ombra l'opuscolo originale e fu questo trattato in quattro libri a essere in seguito stampato. Queste osservazioni sul destino postumo del *De regno* sarebbero poco interessanti, se non mettessero in evidenza un problema d'interpretazione: è sufficiente ritrovare i sessantadue capitoli apocrifi per recuperare il testo autentico di Tommaso d'Aquino? Questione in apparenza facile da risolvere, grazie alla testimonianza dell'antica tradizione manoscritta. Ma niente ci garantisce che quella rifletta il tracciato effettivo dell'autore. Eschmann ha dimostrato correttamente che il *De regno* non era che una «collezione di frammenti»<sup>12</sup> ai quali i primi editori hanno voluto dare la forma di un testo uniforme. In altre parole, ci troviamo con questo scritto di fronte a due opere dubbie: l'una, di cui si sa, per l'essenziale, che non è di Tommaso; l'altra, sicuramente di sua mano, di cui però non si sa bene se corrisponda o no al libro che aveva iniziato a scrivere. A metà strada tra l'autografo e l'apocrifo, il *De regno* dev'essere letto come un testo ricostruito, il cui armonioso ordine cancella le tracce di eventuali rifacimenti e nasconde le lacune<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Fu scritto da Tommaso d'Aquino a favore del re di Cipro, Ugo II di Lusignano (1252-1267). La morte prematura spiega l'interruzione dell'opera.

<sup>10</sup> Sulle questioni concernenti la data di composizione del testo, la sua autenticità, la sua tradizione manoscritta, cfr. ESCHMANN, *On Kingship*, Introduzione a Tommaso d'Aquino, *Opera omnia*, IX-XXXIX; si veda anche H. F. DONDAINE, Introduzione al t. 42 della medesima *Opera omnia*, 421-44.

<sup>11</sup> L'autore di questa aggiunta è il discepolo di Tommaso, Tolomeo di Lucca, sul quale cfr. *infra*, nota 139.

<sup>12</sup> ESCHMANN, *On Kingship*, XV; si considerino in partic. gli argom. sviluppati *ivi*, XV-XX, poi discussi da DONDAINE, Introduzione al t. 42 della medesima *Opera omnia*, 423-4, che si sforza di attenuarne la portata critica.

<sup>13</sup> È il motivo per cui ESCHMANN, *On Kingship*, X, ha potuto scrivere, a giusto titolo, che ancor oggi «l'autentico *De regno* è un'opera sconosciuta di San Tommaso».

Di qui, la difficoltà di confrontarlo con uno scritto compiuto come *Il Principe* di Machiavelli. *Il Principe*, nella sua enigmatica chiarezza, dice tutto ciò che l'autore vuole dire. Il *De regno*, frammentario, incompiuto, chiede di essere restituito all'alveo degli altri testi di Tommaso, quali le questioni della *Summa teologica* sulla prudenza reale<sup>14</sup>, la lettera alla duchessa del Brabante<sup>15</sup> o i commentari sulla *Politica* di Aristotele. Si noti l'importanza, nello studio degli scritti medievali, di definire il «regime della testualità» alla quale essi appartengono – ciò vuol dire analizzare, di là dalle condizioni esterne (luogo, data, circostanze, destinatario, ecc.) e dai vincoli interni (genere, regole formali, convenzioni, ecc.) della loro produzione, il modo in cui si sono costituiti come *opere*: per quali percorsi, secondo quali procedure, in virtù di quali criteri un testo acquisisce lo statuto di *opera*, cosa che lo autorizza a comparire davanti a quel tribunale della ragione teorica che spesso costituisce la storia delle idee? Non tener conto di questa esigenza porta a giudizi sommari. Il *De regno* non si è sottratto a quest'analisi. Molti, confrontandolo al *Principe* di Machiavelli o ad altri trattati sulla "Ragion di Stato" del XVI e XVII secolo, vi hanno scorto l'espressione più compiuta dell'arte di governo medievale. Ora, se l'opera indubbiamente sviluppa una teoria del *regimen* come forza e funzione ordinatrice, non contiene invece pressoché nulla sull'esercizio della *gubernatio*<sup>16</sup>. Quest'aspetto dell'ufficio regale non sembra certo trascurabile a Tommaso. Al contrario, egli, dopo aver trattato della fondazione della città, dedica nella seconda parte una serie di capitoli alla *ratio gubernationis*, sostenendo che l'una e l'altra devono conformarsi al modello divino<sup>17</sup>. Ma purtroppo questi capitoli presentano evidenti difetti. Come scrive Eschmann: «Ciò che segue<sup>18</sup> è una lezione sulla pratica di governo che è tratta, non dall'insegnamento ecclesiastico sulla provvidenza divina, ma dall'insegnamento ecclesiastico-teologico sulle relazioni tra i due poteri. Non è un trattato sui modi in cui il re dovrebbe gover-

<sup>14</sup> Cfr. *infra*, § 2. 4.

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regimine Judaeorum*, in *Opera omnia*, t. 27 (Roma, Editori di San Tommaso 1875), 413-6. Questa lettera contiene un passaggio interessante sulle prerogative fiscali dei principi.

<sup>16</sup> Su questa distinzione, cfr. BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 204, nota 4; ESCHMANN, *On Kingship*, XVII-XVIII.

<sup>17</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, II, 3 (ediz. fr., I, 14).

<sup>18</sup> Ossia *ivi*, II, 3-4 (ediz. fr., I, 14-5).

nare ispirandosi al modello divino, ma sul modo in cui il re, in seno alla cristianità, dovrebbe governare sottomettendosi in campo spirituale al “governo amministrato mediante l’ufficio sacerdotale”<sup>19</sup>. Sono temi distinti che nel contesto appaiono senza interconnessioni. Ci troviamo, dunque, in presenza di due frammenti, uno, incompleto, sull’analogia dei governi divino e umano<sup>20</sup>, l’altro, completo ma artificialmente collegato al precedente, sull’ufficio del re cristiano<sup>21</sup>. Il *De regno*, insomma, costituisce un trattato sull’arte di governo nel quale manca proprio la parte relativa all’esercizio del governo<sup>22</sup>.

Tipicamente medievale per molti aspetti, il *De regno* rivela, tuttavia, un nuova forma di riflessione politica. Il modo in cui tratta il luogo comune del *nome di re*, stereotipato da Isidoro nel suo simbolismo etimologico, illustra chiaramente questo nuovo modo di pensare. Partendo dalla forma convenzionale degli *Specula*, Tommaso d’Aquino ne modifica le articolazioni interne al fine di trasferirla da una condizione punitiva della disciplina a quella, direttiva, di governo. È il passaggio da un mondo gravato dalla sciagura del peccato a un mondo ordinato verso una gerarchia di fini. Machiavelli rigetterà proprio questo *ordo finium*, ma questo atteggiamento, nel suo tono perentorio, finirà col prolungare lo spostamento effettuato da Tommaso dalla correzione della carne al governo degli affari umani.

### 2.1. *Il nome di re*

È necessario, come punto di partenza della nostra impresa, spiegare che cosa bisogna intendere con il nome di re<sup>23</sup>.

Contrariamente ai suoi precursori, Tommaso d’Aquino non si accosta subito all’etimologia isidoriana per dedurre la natura e le caratteristiche dell’ufficio regale. Proprio alla fine del capitolo,

<sup>19</sup> ESCHMANN, *On Kingship*, XIX; la citaz. è tratta dal *De regno*, II, 4 (ediz. fr., I, 15, 123).

<sup>20</sup> TOMMASO D’AQUINO, *De regno*, II, 2 (ediz. fr., I, 13) e primo paragrafo di II, 3 (= I, 14).

<sup>21</sup> *Ivi*, seguito di II, 3 e 4 intero.

<sup>22</sup> Ciò spiega l’addizione dei sessantadue capitoli da parte di Tolomeo di Lucca.

<sup>23</sup> TOMMASO D’AQUINO, *De regno*, I, 1 (ediz. fr., 25).



senza citarla, conclude con una frase in apparenza abbastanza simile:

Colui che governa (*regit*) una comunità perfetta, cioè una città o una provincia<sup>24</sup>, è chiamato re (*rex*) per antonomasia<sup>25</sup>.

*Rex* deriva dunque da *regere*: osservazione banale, ma che qui prende tutto un altro significato rispetto a Isidoro. Mentre quest'ultimo, infatti, scomponeva *regere* in *recte agere*, facendo della rettitudine il principio della monarchia e attribuendogli in tal modo un fondamento meramente morale, Tommaso non ripiega l'atto di *regere* sul soggetto che ne risponde<sup>26</sup>. Egli lo associa al suo complemento oggetto: *regere* una città o un regno. *Regere*, non è più innanzitutto comportarsi bene, ma dirigere qualche cosa (anche se la si può dirigere solo comportandosi bene da se stessi). Importa dunque sapere, in primo luogo, qual è la natura di questa cosa.

*Natura*, secondo Tommaso, viene da *nasci*, nascere<sup>27</sup>. La natura è una proprietà degli esseri viventi, che crescono, cambiano e tendono da se stessi verso la loro forma compiuta. È un principio interno di movimento – quest'ultimo provocato da una forza esterna non naturale, inevitabile o violenta –, per cui la natura dev'essere intesa in senso dinamico. Conoscere la natura di una cosa consiste quindi nello spiegare il suo processo di formazione. Forse oggi non si coglie più l'originalità di questa idea<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Su questo tema, accennato qualche rigo *supra*, cfr. ESCHMANN, *On Kingship*, nota 23, che ne ricorda l'origine romana e ne segnala diverse occorrenze nei testi medievali. «La parola – aggiunge l'A. – è caratteristica di un tipo di pensiero politico propriamente medievale, che conserva ancora uno strascico dell'impero romano. Essa era destinata però a sparire ben presto dal vocabolario politico». Cfr. JEAN DE PARIS, *De regia potestate*, I, 1, 77, passo in cui parafrasando Tommaso d'Aquino, sostituisce *provincia* con *regio*.

<sup>25</sup> Questo termine designa qui le radici identitarie.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, II parte, sez. I, cap. 3, nota 1.

<sup>27</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, qu. 2, art. 1. Questa etimologia proviene da Ulpiano. Cfr. ULLMANN, *Principles of Government*, 241 e 244.

<sup>28</sup> Sulla rottura che essa implica con la concezione tradizionale della natura a partire da Agostino, cfr. ULLMANN, *Principles of Government*, 239-46. Per Agostino la natura designava lo stato originale e inalterato delle cose create da Dio: per l'uomo era il suo stato d'innocenza. A causa del peccato, l'uomo si era dunque separato dalla sua natura, una dimensione che solo la grazia poteva restaurare.

Conforme all'insegnamento di Aristotele, la sua novità si trova assorbita dall'antichità del suo modello. Il convincimento per il quale non si possa creare qualcosa di nuovo se non dall'antico è il segno di una cultura del commentario, molto differente dalla cultura d'invenzione che è la nostra dopo il XVII secolo. Se l'aristotelismo medievale soffre, ai nostri occhi, della sua dipendenza da un passato sclerotizzato, per i suoi primi adepti costituiva invece la possibilità di un vero inizio. Dopo un millennio di egemonia teologica, la filosofia moderna, come opera d'intelligenza razionale del mondo, è nata da quest'atto di rottura effettuato sotto la forma del ritorno.

## 2.2. *Naturalis necessitas*

Lo Stato, spiega Tommaso, risulta da naturale necessità, *naturalis necessitas*. Questa nozione di necessità proviene dalla fisica di Aristotele e suppone una concezione statica dell'ordine naturale, nel quale ogni cosa occupa uno spazio determinato e ogni movimento tende allo stato di riposo<sup>29</sup>. La necessità, per Tommaso, è la forma stessa di questa ricerca di equilibrio. Essa si comprende in termini, non di causalità esterna, ma di attuazione di un fine. Il fine, in quanto principio motore, è necessario. Si è dunque qui molto lontani, da una concezione meccanicistica della necessità come nesso tra una causa e un effetto. È la prima volta, tuttavia, dopo l'inizio dell'era cristiana, che l'esistenza dello Stato è analizzata senza riferimenti a un fondamento divino o a un'investitura religiosa, ma a partire dalle categorie dell'esperienza: necessità, interesse, forza (*virtus*), efficienza. In altre parole, nei primi capitoli del *De regno*, si vede messo in primo piano quel sistema concettuale sul quale Machiavelli, facendo implodere l'ordine dei fini, continuerà malgrado tutto ad appoggiare il suo pensiero.

Seguiamo il filo argomentativo di Tommaso. Egli vuole stabilire a) che ogni moltitudine, per realizzare il suo fine comune, ha bisogno di un principio informatore (*aliquod regitivum*); b) che i governanti devono agire come un pastore e non come un tiranno. La seconda proposizione deriva dalla prima. Alla domanda «che significa il nome re?» Tommaso dà una risposta normativa:

<sup>29</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, II, 1.

«Il re è colui che governa la moltitudine di una città o di una provincia in vista del bene comune». Tuttavia non la deduce da un imperativo trascendente. Il dovere di rettitudine che spetta al re deriva da cause naturali proprie della sua istituzione. Non vi è alcuna mediazione ecclesiale tra il popolo e il principe: il fondamento del suo potere è immanente al corpo sociale.

Tommaso, parte, per dimostrarlo, dalla celebre tesi di Aristotele secondo la quale «è nella natura dell'uomo essere un animale sociale e politico»<sup>30</sup>. Un uomo solo, infatti, non potrebbe assicurarsi le cose necessarie per la sua vita (*omnia necessaria vitae*). L'attitudine a parlare di cui l'ha dotato la natura attesta, inoltre, che l'uomo è fatto per condurre una vita comunicativa. Argomento banale dopo Aristotele, ma radicalmente nuovo dal punto di vista dell'economia del discorso cristiano. Mentre secondo Isidoro di Siviglia, la necessità del governo temporale, che pone riparo con la forza al fallimento della predicazione, per Tommaso, al contrario, la ragion d'essere del potere politico si fonda sulla potenza del parlare. La parola non è più lo strumento, proprio della Chiesa, della lotta spirituale contro la carne, ma la facoltà, comune a tutti, attraverso la quale gli uomini realizzano la loro vera natura. Consentendogli di sviluppare le sue potenzialità, il potere si sottrae alla mera negatività della privazione conseguente al peccato e diventa un elemento essenziale della socialità umana al culmine della sua possibile concretizzazione. Infatti, malgrado la loro tendenza naturale a riunirsi, gli uomini non sono capaci di guidare, da se stessi, la propria collettività. Siccome ciascuno considera solo il proprio interesse, la moltitudine<sup>31</sup> si disperderebbe in diverse direzioni senza una forza direttrice che orienti la sua azione verso il bene comune. È proprio attraverso la ricerca del bene comune che la moltitudine dispersa si organizza realmente in società. In altre parole, il bene comune, lungi dall'essere un ideale, è la condizione stessa della vita sociale. È una finzione morale, certo, nella misura in cui ciascuno deve agire, nel suo ambito particolare, come se tutti seguissero lo stesso fine, ma alla quale il re attribuisce una virtù

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *La Politica*, I, 2, 1253 a.

<sup>31</sup> Su questa nozione di *multitudo* nei teologi, cfr. MICHAUD-QUENTIN, *Universitas*, 337. La *multitudo* (folla, pluralità concreta) non ha l'unità morale di una *communitas*. Per TOMMASO D'AQUINO, il *regimen* trasforma la *multitudo dispersa* in *multitudo consociata* (*De regno*, I, 1 e 2).

dinamica. Egli è, nel vero senso della parola, l'*agente* di una coesione che si scioglierebbe se virtù dinamica. Egli è, nel senso forte del termine, l'*agente* di una coesione che si dissolverebbe se egli non la tenesse in piedi con la sua volontà. Si comprende, quindi, perché egli è tenuto a governare rettamente: questa rettitudine, in quanto rafforza l'unità del corpo politico, si confonde con la funzione di governo. Non ci sono differenze, per Tommaso, tra governare e badare al bene comune, poiché lo Stato esiste solo per questa forza che spinge gli uomini, malgrado i loro diversi desideri, verso la comune salvezza<sup>32</sup>. Che cosa ne è, allora, di colui che cerca il proprio vantaggio nell'esercizio del potere? Conformemente alla tradizione, Tommaso lo qualifica come tiranno, ma anche qui egli rinnova profondamente la dottrina patristica.

Prima di esaminare questo punto, conviene fare due osservazioni:

1. Tommaso scrive che il re deve comportarsi come un pastore. Quest'immagine di origine biblica, di cui si è vista l'importanza nella dottrina del governo delle anime, reintroduce una finalità religiosa in seno alla *naturalis necessitas*? Nient'affatto. Il pastore, in quanto persegue il bene della moltitudine che gli è sottoposta, è l'antitesi del tiranno. La sua funzione *pastorale* non implica alcuna confusione del temporale e dello spirituale. Al di fuori delle citazioni bibliche, con le quali Tommaso intende sottolineare la convergenza dell'analisi razionale con l'insegnamento scritturale, il capitolo non fa riferimento né alla legge divina né all'autorità della Chiesa. Il fine della moltitudine è definito come la capacità di provvedere alle cose necessarie alla vita umana<sup>33</sup>. È proprio in vista delle *necessaria vitae* – lo si è già visto – che gli uomini si associano. Vi è, dunque, una *utilitas* della vita sociale e la condizione di questa *utilitas* è la pace<sup>34</sup>. Il ruolo del pastore, agente del bene comune è conservare l'unità e l'armonia della pace.

Non si deve sottovalutare, tuttavia, il fatto che la qualifica di pastore, tradizionalmente riservata ai membri del clero, si sia tra-

<sup>32</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, II, 4 (ediz. fr. I, 15, 125): «L'unità stessa dell'uomo è determinata dalla natura, ma l'unità della moltitudine, che si chiama pace, dev'essere procurata dall'azione di chi governa (*par regentis industriam*)».

<sup>33</sup> *Ivi*, I, 1 (ediz. fr. 27 e 33).

<sup>34</sup> *Ivi*, I, 1, 35; cfr. anche *ivi*, I, 5, 53: «La pace [...] è il bene più importante in una moltitudine unita in società».

sferita in capo al re. Secondo Sant'Agostino, il potere regale era subentrato, a causa della colpa degli uomini, al governo pastorale dei primi uomini giusti<sup>35</sup>. Per il fallimento di questo governo si giustificava la necessità della costrizione. Assumendo quindi la Chiesa il nuovo ruolo di pastore, il re, ancorché nella sua qualità di ausiliario, non poteva esservi partecipe. Gregorio VII lo ricordò energicamente nel 1080, in una famosa lettera in cui espose la sua concezione del «potere delle chiavi»<sup>36</sup>: «Sono i re esclusi [da quel potere]? Non fanno parte [anch'essi] delle pecore che Cristo ha affidato a San Pietro?»<sup>37</sup>. Ministro del sacerdozio, il re occupava il più alto posto nella gerarchia delle funzioni temporali: egli *dominava*, nel duplice senso del termine, il popolo affidato alla sua sorveglianza, ma non lo *dirigeva*. Ora, come sottolineano le Scritture, il pastore deve non solo proteggere il suo gregge, difenderlo contro le bestie feroci e curare la sua salute con dedizione instancabile, ma soprattutto deve provvedere alla sua alimentazione. Per questo, deve, ogni mattina, portarlo al miglior pascolo e alle fonti d'acqua<sup>38</sup>. Nei Salmi, dove Yahvé è spesso presentato come pastore<sup>39</sup>, *regere* è quasi sempre associato a *deducere* (portare, condurre). Il pastore non è il semplice guardiano. Egli indica il cammino. Nel Vangelo secondo Giovanni si trova, a questo proposito, il testo più esplicito. In antitesi rispetto al ladro e al brigante, Gesù viene definito come «il buon pastore» che guida il suo gregge verso il pascolo e lo persuade con la sua voce<sup>40</sup>. Così il governo pastorale è legato alla capacità di condurre, con la parola, un gruppo circoscritto di individui verso un fine necessario. Si comprende, quindi, tutta l'importanza che riveste l'attribuzione al re della qualifica di pastore: non si tratta di ricondurre l'ufficio regale nel modello ecclesiale (questa era la vecchia concezione ministeriale), ma di trasferire verso l'esigenza politica – nel limite, certamente, delle *necessaria vitae* – il potere direttivo che fino ad allora era stato attribuito alla Chiesa. Un tale cambiamento non poteva avvenire senza una profonda trasformazione dell'economia della parola, che la al-

<sup>35</sup> Cfr. *supra*, II parte, sez. II, cap. 3, § 1.2, note 13 e 14 e testo corrispond.

<sup>36</sup> QUILLET, *Les Clefs du pouvoir*, 45-6.

<sup>37</sup> Cit. DA ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, 32-3.

<sup>38</sup> Cfr. Gn 29,7.

<sup>39</sup> Sal. 23; 77,20; 78,52; 80,1.

<sup>40</sup> Gv. 10,2-4.

lontana dal suo solo uso di mediazione tra terra e cielo, per aprirla, in seno al mondo umano, alla sua dimensione comunicativa<sup>41</sup>. Nello stesso tempo, questo mutamento segna il riconoscimento, da parte della Chiesa, della realtà degli Stati all'interno della società cristiana.

2. Qual è, in effetti, l'oggetto del *regimen* politico? La risposta di Tommaso è, ancora una volta, originale. Governare, non significa sottomettere il corpo alla disciplina, secondo la concezione agostiniana, né imporre la propria legge a un territorio, secondo la pratica romana della sovranità, ma vuol dire reggere una moltitudine. Tra la subordinazione della spada nella dottrina ministeriale e la trascendenza della legge nel modello sovrano l'Aquinate afferma quindi l'immanenza della forza direttiva. Il *regimen* è l'operazione interna per la quale la moltitudine divisa si congiunge e, così unita, basta a se stessa, benché essa esiga un potere distinto. In altre parole, esso è l'atto con cui la molteplicità si organizza in totalità. In questo senso, governare consiste sempre, seguendo una vecchia tradizione, nel guidare gli uomini e non nel gestire le cose, come lo sarà a partire dalla fine del XVI secolo<sup>42</sup>. Tuttavia, se non si sottomette alla convivenza dei corpi, la moltitudine non può essere nemmeno considerata come una semplice somma d'individui. Questi, infatti, oltre ai vincoli naturali che li lega gli uni agli altri in seno alle comunità familiari, tribali o villiche, si associano per soddisfare, nel miglior modo possibile, i loro bisogni vitali. Spiega san Tommaso, «il legame sociale della moltitudine [sarà] tanto più perfetto quanto più essa riuscirà a soddisfare, da sola, i bisogni della vita»<sup>43</sup>. Di conseguenza,

una sola famiglia in una sola casa, soddisferà meglio certi bisogni vitali, come per esempio quelli legati alle azioni naturali della nutrizione, della procreazione e delle altre funzioni di questo genere; in un solo borgo, sarà sufficiente un solo corpo di mestieri; ma in una città, che è la comunità perfetta, si potranno soddisfare tutte le cose essenziali della vita; e più ancora si potranno soddisfare in una provincia unificata a causa della necessità di combattere insieme e di avere una protezione naturale contro i nemici<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. LE GOFF, *Prefazione* a D. O'CONNELL, *Les Propos de Saint Louis*, 15-6 («Il tempo della parola»).

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, I parte, cap. 1, § 6, nota 66.

<sup>43</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 1, 33.

<sup>44</sup> *Ivi*, 33-4.

L'insieme delle *necessaria vitae* a cui aspira la moltitudine può essere ottenuto solo attraverso la più ampia distinzione di competenze e attraverso una grande unione di forze. Solo lo spazio chiuso della città o del regno permette di realizzare questo equilibrio tra la divisione funzionale e la solidarietà organica<sup>45</sup>.

Il desiderio di autosufficienza obbliga a uscire dall'ambito troppo stretto della casa o del villaggio. Ciò nondimeno questo desiderio è altrettanto incompatibile con l'assenza di limiti. Si è rimproverato a Tommaso d'Aquino di aver riportato sul regno l'ideale autarchico della città aristotelica e, così facendo, di aver ignorato l'esistenza dei rapporti di forza tra gli Stati. Questa critica troverà una giustificazione due secoli dopo. Perché il problema, nel XIII secolo, non è tanto quello delle rivalità di potenza tra gli Stati che, appena usciti dal frazionamento feudale, lavorano ancora al loro rafforzamento interno, quanto quello dei conflitti di giurisdizione tra le monarchie e l'Impero. Quest'ultimo costituiva, sul piano temporale, la struttura visibile della società cristiana, essendo l'espressione politica della sua universalità. Dire che il regno forma una *società perfetta* significa, per Tommaso, renderlo autonomo in rapporto all'Impero. La rivendicazione autarchica non è il segno di una società indifferente delle realtà del mondo e preoccupata solo della sua salvezza, ma, al contrario, è il sintomo dell'emersione del fatto statale, nella sua irriducibile pluralità all'interno della comunità cristiana<sup>46</sup>. Il governo della moltitudine, quindi, non dovrebbe confondersi con la condotta di una qualsiasi collettività. Esso proviene, invece, da un'arte specifica che si basa sulla conoscenza delle condizioni di esistenza dello Stato.

Il capovolgimento che Tommaso realizza del punto di vista isidoriano ha una portata molto più significativa della svolta naturalistica effettuata, un secolo prima da Giovanni di Salisbury. Senza dubbio l'identificazione della società con il corpo vivente aveva permesso di riconoscere al potere regale una necessità organica e, di conseguenza, un certo grado di autonomia in rapporto all'autorità religiosa. Si resta tuttavia nell'ambito di una concezione ministeriale, dove il problema era di ripartire le funzioni all'interno di una universalità prestabilita. Fondamental-

<sup>45</sup> *Ivi*, 27.

<sup>46</sup> Cfr. *infra*, § 3.3.2 («Lex animata»). La teoria del governo di Egidio Romano è molto favorevole alle aspirazioni della monarchia francese.

mente, l'immagine del corpo non cambiava minimamente rispetto alla definizione dell'ufficio reale. Oltretutto, per Giovanni di Salisbury non vi era alcuna necessità di descrivere con precisione, nei suoi caratteri generali e nelle sue concrete specificità, il dominio della *Res publica*. Questa si caratterizzava per la sua materia (la gestione dei corpi), il suo livello (subordinato alla vita spirituale), e il suo fine (assicurare la giustizia e la pace). In altre parole, la *Res publica* si osservava astrattamente in termini di *funzione*, integrata a un dispositivo generale di direzione degli uomini verso la loro salvezza – dove la relazione con l'immagine del corpo gioca, per Giovanni di Salisbury, il ruolo inverso di quello che essa giocherà, più tardi, nelle teorie organicistiche dello Stato. Anziché considerare ciò come un'insieme chiuso in sé stesso, dotato di una propria anima, Giovanni di Salisbury vedeva lo Stato come un complesso di funzioni al servizio di un fine trascendente. Lo Stato era il rapporto, locale e particolare, che la società manteneva con la sua dimensione materiale. Per questo la politica si occupava solo dei corpi che funzionassero come un unico corpo. La sua corporeità non era, dunque, il segno, di una qualsivoglia nascente sovranità, ma il segno della stretta subordinazione all'autorità incaricata del governo delle anime. Con Tommaso, invece, il coordinamento funzionale si articola in una differenza materiale: il corpo politico appartiene pienamente all'ordine della natura.

### 2.3. *I gradi della tirannide*

Dopo questa originale analisi del *nome di re*, Tommaso si scontra di nuovo con la letteratura tradizionale proprio sulla tirannide. Certo, come tutti gli altri autori di "Specchi dei principi", egli qualifica tiranno il re ingiusto<sup>47</sup>. Ma invece di sviluppare il tema sotto l'usuale forma di un'antitesi assoluta, colloca la questione della tirannide nel quadro di una tipologia dei regimi che gli permette, attraverso la comparazione, di relativizzare l'opposizione re-tiranno.

Seguendo Aristotele, Tommaso pone, infatti, nel secondo capitolo, la questione del miglior regime. Questo era un problema assente, fino ad allora, nei manuali di governo, dal momento che

<sup>47</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 2, 31.



la monarchia, immagine del regno divino, era il solo potere conforme all'ordine naturale<sup>48</sup>. Tommaso, di certo, riprende quest'argomento, ma lo inserisce in un contesto teorico che ne modifica il senso. Il potere di uno solo non s'impone in virtù di una pura evidenza analogica (qual è l'istituzione più rassomigliante al modello divino?), ma s'impone a partire da considerazioni dinamiche (qual è la forza più efficace per realizzare l'unità del molteplice?). Tenutosi a distanza, nel primo capitolo, dall'analisi del *regimen*, il punto di vista teologico compare nuovamente per stabilire la superiorità del *regnum* sulle altre forme di governo. Senza dubbio il *regimen* non poteva raggiungere pienamente il suo fine – procurare l'unità della pace – se non attraverso il *regnum*. In questo modo, pur identificando la funzione direttiva e la forma monarchica, Tommaso non abbandona il piano della «fisica». Dio non è richiamato che in termini di una progressione ascendente (il governo è in seno all'individuo, poi negli spazi animali, poi in tutto l'universo). Nella prospettiva finalistica, che è la sua, Tommaso giustifica la sua preferenza per la monarchia in termini di utilità («consideriamo più utile chi arriva prima al suo fine»<sup>49</sup>), di forza operante e di massimizzazione dell'efficienza («un governo sarà tanto più utile quanto più sarà capace di conservare l'unità della pace»<sup>50</sup>). Proprio da ciò discende la questione della tirannide, che non riguarda la corruzione di ogni governo, ma solo quella del potere regio<sup>51</sup>. Ora, se quest'ultimo è in teoria il migliore, perché il più efficace, non è anche nella realtà il più pericoloso dal momento che questa efficacia potrebbe essere distolta dal bene comune e messa al servizio di un desiderio personale di potere? Il regime preferibile non è allora, virtualmente, anche il più temibile? E non è meglio, tutto sommato, scegliere un governo meno capace di nuocere? In questo modo originale, Tommaso introduce, nel terzo

<sup>48</sup> *Ivi*, 37.

<sup>49</sup> *Ivi*, 36.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ivi*, I, 3, 41-2: «Una forza (*virtus*) unificata è più efficace (*efficax*), per ottenere un effetto, di una forza dispersa o divisa. In effetti, una pluralità di uomini riuniti tirano insieme ciò che non potrebbero tirare se fossero separati, anche se ciascuno di essi ne assumesse una parte. È dunque più utile (*utilius*) che una forza che opera per il bene sia unitaria, al fine di essere più potente nell'esercizio della virtù (*virtuosior*), e del pari una forza che opera per il male nuoce di più se è una piuttosto che divisa».

capitolo, la sua analisi comparativa della tirannide. Capovolge l'usuale giudizio che faceva di questa un pericolo permanente per il principe, che rischiava di cadervi non appena si allontanava dalla legge divina o consuetudinaria, e si colloca, sul piano dell'esperienza, per distinguere la monarchia dalla sua degenerazione tirannica.

Questa evoluzione dall'antinomia radicale (la tirannide è il peggior regime) alla relatività empirica (è tuttavia troppo rara per disprezzare l'eccellenza della monarchia) è il risultato del confronto di due passaggi, apparentemente contraddittori. Nel terzo capitolo, Tommaso scrive:

Se [il] governo [di uno solo] precipita nell'ingiustizia, è preferibile che sia nelle mani di più persone, affinché sia più debole e i governanti si ostacolino gli uni con gli altri. Tra i governi ingiusti il più sopportabile è la democrazia, il peggiore è la tirannide<sup>52</sup>.

La violenza di un gran numero di persone è preferibile a quella di uno solo, perché, quando è divisa, essa si affievolisce da sola. Si noterà che Tommaso si attiene strettamente al criterio di efficienza, senz'altra qualifica normativa: la monarchia è il miglior regime perché è il più efficace per realizzare il bene comune, la tirannide è il peggiore regime, perché è il più efficace per opprimere i sudditi. Ma più avanti, nel quinto capitolo, egli afferma, in modo abbastanza sorprendente, che «se una monarchia degenera in tirannide, ne risulta un male inferiore rispetto a quando si corrompe un governo di molti aristocratici»<sup>53</sup>. La pace, infatti, è il bene più importante per una moltitudine d'individui uniti in società. D'altra parte, il pericolo di disaccordo aumenta con il numero di governanti. Per questo «i più grandi pericoli che corre una moltitudine provengono più spesso dal governo di più persone, che da quello di uno solo»<sup>54</sup>. La tirannide, questa volta, si preferisce agli abusi di un governo collettivo, poiché causa minor danno al corpo sociale. Come conciliare queste due proposizioni discordanti?

Si potrebbe dire che, nel primo caso, si tratta del bene dei sudditi, sul piano corporale (sicurezza) e spirituale (vita comu-

<sup>52</sup> *Ivi*, 44.

<sup>53</sup> *Ivi*, I, 5, 53.

<sup>54</sup> *Ivi*, 54.

nicativa), mentre l'accento, nel secondo caso, è posto sulla moltitudine nel suo insieme. La tirannide sarebbe la dominazione più esecrabile dal punto di vista degli individui, ma la meno dannosa dal punto di vista della comunità. Questa distinzione, tuttavia, non corrisponde alla logica di Tommaso, per il quale gli uomini non sono separabili dalla socialità, che li costituisce come persone, né la socialità è concepibile al di fuori dei fini statali che essi perseguono. Non è separando artificialmente l'individuo dalla società che si può cogliere la coerenza del suo discorso, ma distinguendo i *gradi di tirannia*. Quest'ultima non rappresenta ai suoi occhi la figura negativa di un potere malvagio per natura. E solo una rigorosa obbedienza impedirebbe di cedere alla sua pulsione dominatrice. Tra la furia del tiranno e la retta volontà del re giusto si estende uno spazio intermedio, dove interferiscono variabili empiriche diverse per intensità e frequenza. Tommaso d'Aquino sembra così attenuare la frontiera tra la monarchia e la tirannide. Ma non bisogna tuttavia esagerare: in realtà modulando la loro antinomia, egli le allontana molto più di quanto sembri a prima vista l'una dall'altra, cosicché la violenza tirannica appare infine non come l'aspetto più empio del potere regio, ma come il suo più improbabile eccesso. Questo è un momento decisivo nella trasformazione del discorso politico medievale che, sotto l'aspetto di un inflessibile moralismo, apre il campo a un'analisi positiva delle tecniche del governo proprio grazie a questo allontanamento concettuale della tirannide dalla regalità.

Vediamo allora, innanzitutto, come Tommaso introduce la nozione distintiva dei diversi gradi di tirannide. Dopo aver ricordato che la pace è il bene principale in ogni società, egli scrive che

la tirannide non sopprime del tutto questo bene, ma ostacola gl'interessi di singoli individui, a meno che non si giunga a un eccesso di tirannide (*excessus tyrannidis*) che si accanisce violentemente contro l'intera comunità<sup>55</sup>.

Abbiamo già visto che il punto importante, in questo contesto, non sta nella distinzione tra i singoli e la comunità globale. L'originalità di Tommaso è di costruire su questa distinzione una sorta di scala delle forme di tirannide – tirannide ordinaria, ti-

<sup>55</sup> *Ivi*, 53.

rannide eccessiva, o ancora di distinguere gradi medi e gradi estremi di tirannide (*maximum gradum in malitia regiminis*) – il cui criterio, a differenza della tipologia classica dei regimi, non consiste nel computo del numero dei governanti, ma in quello degli oppressi. Tommaso rompe così con la tradizione che, definendo la tirannide come l'esercizio del potere a fini personali, metteva sullo stesso piano tirannide privata e tirannide pubblica. Lo stesso Giovanni di Salisbury, che suggeriva il tirannicidio in caso estremo, ricordava che «non sono solo i re a praticare la tirannide, ma c'è, tra i singoli individui, una folla di tiranni» che deviano per il solo loro profitto i privilegi del proprio ufficio; egli denunciava poi, con forza, le molteplici forme di tirannide ecclesiastica<sup>56</sup>. Con Tommaso, che adotta un tono molto più moderato, si designa un concetto puramente politico di tirannide<sup>57</sup>. L'unità di misura della sua nocività non consiste più nei *doveri* del magistrato, ma negli *effetti* della sua violenza. La questione, infatti, non è più di sapere a quale obbligo morale contravviene il tiranno. Essa riguarda le conseguenze dei suoi atti: questi ultimi hanno solo un'incidenza locale o per loro natura mettono in pericolo l'unità dell'intera comunità? In altre parole, il problema della tirannide è rimandato a quello dell'esistenza dello Stato – nel quadro, certo, di una concezione finalistica della società.

In che modo Tommaso inserisce la tirannide nella tipologia dei regimi? Poiché il suo obiettivo, nel *De regno*, è di dimostrare la superiorità del potere monarchico, egli associa l'argomento degli *effetti politici* della dominazione ingiusta alla distinzione tra i diversi *gradi* della tirannide. Senza dubbio la tirannide eccessiva di uno solo è peggiore del governo corrotto di più persone (era la tesi sostenuta nel terzo capitolo). Ma, precisa ora Tommaso, è raro che il dominio raggiunga questo grado. Vi è uno spazio intermedio, una sorta di zona grigia, tra la monarchia ingiusta e la tirannide:

Se comanda un solo uomo, egli guarda, *almeno per la maggior parte del tempo*, al bene comune; o se distoglie la sua attenzione dal bene comune, non ne consegue immediatamente che egli inizi a tendere all'annientamento dei suoi sudditi; questo [infatti] è l'ultimo eccesso della tirannide<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, VIII, 17, 778 b 11-13, t. 2, 346.

<sup>57</sup> Cfr. MOUSNIER, *L'assassinat d'Henri IV*, 55-6.

<sup>58</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 5, 54 (corsivo mio).

Mentre, nella tradizione dai Padri della Chiesa, il re ingiusto era *ipso facto* rappresentato come un tiranno, verso il quale non era permesso altro che cieca obbedienza, Tommaso gli riconosce invece un certo margine di errore. Questa concessione è rivelatrice di un cambiamento concettuale decisivo: l'irruzione del *tempo vissuto* nel mondo fin lì angosciato solo dall'idea della *fine dei tempi*. Introducendo le variabili temporali nella condotta del principe, Tommaso non la comprime più sotto la pressione di una legge appesantita dai terrori escatologici. Egli la dispiega nello spazio indeterminato del probabile, al di fuori del quale non vi è più azione reale. Se dunque, in termini assoluti, la tirannide di uno solo è più pericolosa di quella di molti, ciò, *in realtà*, vale a dire, sul piano relativo all'azione umana, che essa incute meno timore in quanto si tratta di un evento eccezionale. La tirannide saltuaria di un re incide sul corpo sociale meno di quanto lo faccia la divisione di un governo collegiale.

Quando un membro qualsiasi [di questo governo] si distoglie dalla ricerca del bene comune, un pericolo di discordia incombe sulla moltitudine dei sudditi, perché, quando tra i capi regna la discordia, la conseguenza normale è che essa s'insinua anche nella moltitudine<sup>59</sup>.

Sebbene sia meno temibile per i *modi* rispetto alla tirannide di uno solo (ma si è visto che il monarca vi ricorre raramente), il conflitto d'interessi in un'oligarchia o in una democrazia è più temibile negli *effetti* concreti, poiché provoca la disgregazione della comunità.

L'esperienza storica, inoltre, mostra che il governo di molti degenera più di frequente in tirannide del governo di uno solo,

perché, quando la discordia è nata in seno a un governo collegiale, avviene spesso che uno solo si elevi al di sopra degli altri e usurpi per sé il dominio della moltitudine [...]. Quasi tutti i governi collegiali sono degenerati in tirannide, come appare chiaramente nella vicenda della repubblica romana<sup>60</sup>.

Collocando il suo discorso sul piano concreto del momento effettivo dell'azione politica, e non più sul piano delle norme

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ivi*, 55.

atemporali, Tommaso trova conferma della sua analisi nella storia profana. L'apertura dello spazio sociale alla dimensione del tempo segna comunque il suo ingresso nella storicità.

Così si trova risolto, per la combinazione di variabili empiriche (probabilità, frequenza, intensità), il paradosso enunciato più sopra: perché la tirannide che, in teoria, è il peggiore dei regimi è, nei fatti, meno temibile del governo di molti? Ci si potrebbe soffermare sulla funzione *ideologica* di quest'abile dimostrazione e sottolineare il suo carattere conservatore. L'originalità del discorso si ridimensionerebbe nell'adesione all'ordine stabilito. Questa lettura, molto comune, richiede però due osservazioni.

Innanzitutto, incapsula lo Stato monarchico nell'immobilità di un tipo eterno, pro o contro il quale bisognerebbe porsi in ogni epoca, mentre costituisce, nel XIII secolo, una realtà in movimento, dovendosi costruire e, di conseguenza, dovendo inventare mezzi, materiali e simboli necessari per il suo funzionamento. Ricomporre il suo sistema di legittimazione intorno alla gestione autonoma delle questioni temporali, non significa dunque rafforzare uno *status quo*, per paura di ogni cambiamento, ma partecipare al processo più dinamico di questo tempo, quello che portò le maggiori trasformazioni: la statualizzazione di una società che era stata regolata, durante i secoli precedenti, dal duplice dominio della forza e del verbo, e che, con lo sviluppo dello Stato, contemporaneo alla progressiva pluralizzazione sociale, entrava ora nell'era della sovranità.

D'altronde, si sottovaluta la potenza del vocabolario quando lo si riduce al semplice involucro di un contenuto ideologico. Importante, nella storia delle idee, non è tanto il nocciolo astratto nel quale si riassume un pensiero, spogliato dello spessore del suo linguaggio, quanto la rete concettuale attraverso la quale quel pensiero si sviluppa: è uno spazio in cui si operano le rielaborazioni delle strutture teoretiche destinate a essere più saldamente stabilite. Con la comparsa di parole nuove si pone una griglia di analisi che crea le condizioni di una visione differente. Così, non c'è alcun dubbio che Tommaso, per le sue posizioni dottrinali, non appartenga alla tradizione religiosa medievale. Per il suo schema concettuale egli sembra molto più vicino a Machiavelli che a Giovanni di Salisbury o a Vincent di Beauvais. Non che egli pensi *come* il futuro Segretario fiorentino. La sua concezione dello Stato, destinata a un fine etico, è agli antipodi di quella che

Machiavelli illustrerà ne *Il Principe*. Tommaso è però il primo a porre il problema dello Stato attraverso le categorie dell'esperienza. Così non è arbitrario dire che se, sul piano normativo, l'opera di Machiavelli segna una rottura radicale con il pensiero medievale, gerarchico e teocentrico, sul piano discorsivo, invece, s'inserisce in un campo che era stato aperto dall'apparizione, nel XIII secolo, del *corpus* aristotelico. Da questo punto di vista, d'altronde, non vi è niente di strano, poiché Machiavelli, lungi dall'opporre una coscienza *moderna* allo spirito del Medio Evo, riattiverà l'antichità pagana contro la sua cristianizzazione clericale e umanistica. Il ritorno machiavelliano *all'antichità* è preceduto, strutturalmente, dal ritorno *dell'antichità* nella cultura occidentale e dev'essere descritto come un capovolgimento, nel quadro di un sistema di valori, piuttosto che come rottura tra i due universi concettuali.

#### 2.4. Prudentia regnativa

Lo spostamento di un certo numero di temi fondamentali dei manuali regali verso la dimensione empirica porta Tommaso a riconoscere una relativa autonomia dell'azione di governo in rapporto alle norme etiche del *regimen*? La domanda, a dire il vero, può sorprendere. Che cos'è il *regimen*, infatti, se non l'attività stessa del governo? In che modo, salvo il rifiuto di ogni regola etica, l'azione di governo potrebbe affrancarsi dalle sue condizioni d'esercizio? Va da sé che per Tommaso l'arte di governare la moltitudine derivi dalle esigenze dinamiche del *regimen* (in tal modo non c'è differenza tra l'esercitare la forza direttrice per unire la moltitudine e l'agire in modo che sia mantenuta la pace). Ogni azione che si discosti da questo principio cade, lo si è visto, nell'accusa di tirannide. Molti elementi, tuttavia, autorizzano a porre quella domanda: innanzitutto la distanza tra la pura forma e la pratica effettiva del *regimen*, rivela, foss'anche in modo negativo, le potenzialità tiranniche della monarchia e attesta una resistenza di fatto ai principi della giusta ragione; poi la distinzione che propone Tommaso tra il *regimen*, come principio costituente della società, e la *gubernatio*, come concreta messa in opera delle tecniche direttive; infine, l'analisi che egli presenta della prudenza regale nella *Summa theologica*, che testimonia un'attenzione nuova alle realtà particolari e contingenti. Sono questi tutti segnali di una ridefinizione dell'arte del governo regale costruita non più

sul modello di un ordine universale, ma sulla realtà concreta delle cose? Niente di tutto ciò. Per Tommaso, la dimensione empirica resta rigorosamente subordinata a una normatività gerarchica. È necessario, per dimostrarlo, esaminare la dottrina della prudenza descritta nella *Summa*<sup>61</sup>. È senza dubbio là che si colloca l'aspetto più innovatore del suo pensiero. Mentre, negli *Specula* parigini, la prudenza, tradizionalmente inserita tra le virtù cardinali, era sinonimo di *sapientia* – ovvero la conoscenza spirituale del bene e del male<sup>62</sup> –, Tommaso, seguendo Aristotele, la considera la virtù peculiare che consente all'uomo, nell'ambito della sua vita mondana, di raggiungere razionalmente i suoi obiettivi. Non si tratta della scienza dei fini, ma dell'arte deliberativa dei mezzi. Sarebbe certamente sbagliato opporre questa concezione della prudenza alla lunga tradizione religiosa del concetto. Per un verso, sarebbe sbagliato perché la prudenza, nella sua considerevole complessità, conserva numerosi elementi patristici; così, per darne un esempio, la prudenza resta strettamente legata alla virtù della *discretio* – discernimento, moderazione – che costituì, dopo Cassiano<sup>63</sup>, la base dell'etica monastica<sup>64</sup>. Per un altro verso questa opposizione sarebbe erronea, perché Tommaso, definendo la prudenza come «retta ragione delle azioni da compiere (*recta ratio agibilium*)»<sup>65</sup>, ristabilisce la continuità, interrotta da Aristotele, tra la dimensione divina e la dimensione umana<sup>66</sup>. Dunque,

<sup>61</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, 1. 2°-2ae, qu. 47-56.

<sup>62</sup> Cfr. PSEUDO-TOMMASO, *De eruditione principum*, I, 2: definizione della *sapientia* come «discretio inter bonum et malum»; VINCENT DE BEAUVAIS, *De morali principis institutione*, cap. 11 (cfr. *supra*, II parte, sez. II, cap. 5, § 3.2).

<sup>63</sup> CASSIANO, *Conferenze*, I, capp. 20-23 e II. La *discretio*, a suo avviso, costituiva «la madre, la guardiana e la direttrice (*moderatrix*) di tutte le virtù» (*ivi*, t. 1, 116): ricordo che Cassiano visse tra il ca. 360 e il 435 d.C. Cfr. DEMAN, «Notes et appendices», app. II, 400-2.

<sup>64</sup> Si veda la *Regula* di San Benedetto, cap. 64: la *discretio* deve distinguere il monaco proposto per governare i suoi confratelli. Essa resta dunque una virtù centrale nel passaggio dal governo di sé al governo degli altri. Per una ricostruzione minuziosa della storia del concetto fino a Tommaso d'Aquino, cfr. DINGJAN, *Discretio*. Sull'equivalenza dei due concetti di *discretio* e di *prudentia* in Tommaso d'Aquino, cfr. le osservaz. di Deman, in TOMMASO D'AQUINO, *La Prudence*, 407-12.

<sup>65</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, qu. 47, art. 5, 33.

<sup>66</sup> Cfr. AUBENQUE, *La prudence*, 41, nota 1, con part. riferim. al mutamento semantico che Tommaso d'Aquino fa subire alla definizione aristotelica di *phronimos* – l'uomo prudente [= moderato] – come dritta regola. È con la no-



malgrado la sua struttura aristotelica, si tratta di una concezione cristiana. Ma non sarebbe meno infondato, considerare la prudenza come una semplice virtù morale, con il pretesto che attraverso il bene personale o collettivo essa ha per fine ultimo la beatitudine in Dio. Questa sarebbe una semplificazione che condurrebbe direttamente a vedere la sua antitesi nella prudenza machiavelliana. Certo, Tommaso denuncia la falsa prudenza degli uomini ingegnosi<sup>67</sup> e condanna il ricorso alle «macchinazioni» – astuzia, inganno e frode<sup>68</sup> –, alle quali, invece, Machiavelli giustifica il ricorso da parte del principe. Il punto di arrivo del buon fine, tuttavia, non è secondo Tommaso sufficiente a dar conto dell'uso pratico della prudenza. Perché essa non è una virtù morale, ma una disposizione dell'intelligenza pratica conseguente alla necessità di orientarsi nell'ambito del contingente. In questo senso, per lo speciale interesse che dimostra per i modi di agire, Tommaso apre il campo a una razionalità di tipo strumentale<sup>69</sup>. La rivoluzione machiavelliana avvenne proprio all'interno del discorso prudenziale di Tommaso e non contro di lui.

Tuttavia, secondo Tommaso lo studio della prudenza non potrebbe essere intrapreso nell'ambito della *Somma*. Assente nel *De regno*, il concetto di prudenza occupa un posto specifico nell'architettura sistematica della *Somma* e pertanto richiede di essere analizzato all'interno del reticolo di definizioni che gli danno senso. Inoltre, seppure nel lungo termine avessero potuto risultare pregevoli, i risultati teorici della dottrina di Tommaso furono affievoliti, nella letteratura degli *Specula*, da un linguaggio abbastanza convenzionale, come lo si noterà con Egidio Romano. È lecito domandarsi, nondimeno, in quale misura la dottrina della prudenza regale (*regnativa*) presentata nella *Somma teologica* possa supplire all'assenza, nel *De regno*, di un'analisi della pra-

zioni di *sinderesi* – «legge del nostro intelletto, in quanto *habitus* contenente i precetti della legge naturale, che sono i principi primi dell'agire umano» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1a-2ae, qu. 94, art. 1) – che Tommaso rianoda questo legame tra la legge divina e le azioni particolari: «La *sinderesi* muove la prudenza, come l'intelligenza dei principi muove la scienza» (*ivi*, 2a-2ae, qu. 47, art. 6, 40). Cfr. Deman, in TOMMASO D'AQUINO, *La Prudence*, app. II, 430-6.

<sup>67</sup> ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, VI, 13, 1144 a 27.

<sup>68</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 2a-2ae, qu. 55, art. 3, 4 e 5.

<sup>69</sup> Cfr. DINI, STABILE, *Saggezza e prudenza*, 38.

tica di governo. Come avremo modo di chiarire più avanti<sup>70</sup> distinguendo la prudenza «regale» dalla prudenza «politica» dei sudditi, l'una ordinata al bene comune, l'altra al bene individuale, Tommaso mette in evidenza un dispositivo concettuale di una grande importanza in relazione all'ulteriore questione del governo come tecnica specializzata. Ma non dobbiamo confondere l'effetto dei concetti nell'ambito dei discorsi con il loro ruolo nell'architettura di un sistema. Il pensiero di Tommaso resta ostile a ogni riduzione tecnologica dell'arte di governare.

l'arte e la prudenza [riguardano] le realtà contingenti, l'arte ha per oggetto le cose che si fanno (*factibilia*), vale a dire create di materia visibile, come una casa, un coltello, e cose simili, la prudenza, le azioni (*agibilia*), che esistono per il loro agente<sup>71</sup>.

L'agire secondo prudenza si distingue dalla tecnicità del fare in quanto resta connaturato all'agente e trae il suo precetto non da una certa resistenza materiale da superare per raggiungere un oggetto specifico, ma da un vantaggio da conseguire. Egli specifica le condizioni soggettive<sup>72</sup> della giusta volontà che delibera, sceglie e ordina nell'ambito del dominio del contingente, ampliando, in estrema sintesi, quello che a proposito del principe, si definisce *cogito* legislativo. Virtù imperativa (*praeceptiva*)<sup>73</sup> messa in opera nel consiglio, nel giudizio e nel comando (*praeceptum*)<sup>74</sup>, la prudenza si polarizza interamente nella legge attraverso la quale il re governa gli uomini in vista del bene comune e, dunque, non può discostarsi dalla giustizia. La principale funzione del sovrano, in effetti, è di «statuire le leggi»<sup>75</sup> che garantiscono l'esecuzione della prudenza<sup>76</sup>. Per questo il re ha bisogno della guida della prudenza. Di conseguenza, non c'è alcuna differenza tra la fina-

<sup>70</sup> Cfr. *infra*, III parte, sez. I, cap. 7, § 1, testo corrispond. alle note 54-69.

<sup>71</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1a-2ae, qu. 47, art. 5, 35. Cfr. anche ID., *Préface à la Politique*, § 6, 22. Sull'impossibilità di ridurre la prudenza a un'arte, cfr. EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, II, 3, 1, f. 207r-v.

<sup>72</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1a-2ae, qu. 49, sulle «parti integranti della prudenza»: memoria, intelligenza, docilità, sagacia, ragione, previsione, circospezione, attenzione precauzionale.

<sup>73</sup> *Ivi*, qu. 47, art. 8 e art. 12, def. 3, 60.

<sup>74</sup> *Ivi*, qu. 47, art. 8, concl., 46

<sup>75</sup> *Ivi*, qu. 50, art. 2, 124.

<sup>76</sup> *Ivi*, 123.

lità del *regimen* e il precetto dell'agire secondo prudenza<sup>77</sup>: la «prudenza speciale» richiesta per la gestione della cosa pubblica è perfettamente omogenea alla *ratio regiminis*<sup>78</sup>, espressione difficile da tradurre («idea», «essenza», «fine» del governo), ma che conviene accostare – per mostrare ciò che lo separa da esso – al concetto di *Ragion di Stato* o *Ratio Status*, che segnerà, nel XVI secolo, l'emancipazione della prudenza in rapporto al modello teologico-giuridico.

### 3. Egidio Romano: governo naturale e sovranità territoriale

Tra gli “Specchi dei principi” medievali, un posto eminente spetta al *De regimine principum* di Egidio Romano<sup>79</sup> scritto tra il 1277 e il 1279 su richiesta di Filippo l'Ardito per la formazione di suo figlio, allora undicenne – il futuro Filippo il Bello<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Si noterà che *regimen* è anche la traduzione latina della *pronoia* (previsione, provvidenza) del neoplatonismo greco. L'uso di *regimen* nel senso di *providentia* è attestato in Ulrico di Strasburgo (morto nel 1277), in un'opera intitolata *De Summo Bono*, IV, 1, 83, nella quale egli cita un trattato pseudo-aristotelico, il *De regimine dominorum* (a proposito, infatti, del *Liber de causis*, prop. 4), *ivi*, IV, 2, 1, 2. Cfr. anche il commentario di ALBERTO MAGNO al *Liber de causis*. Per tutto ciò, cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du Liber de causis*, in «Revue des sciences philosophique et théologiques», 74, 1990, 361 e *passim*. Ringrazio O. Boulnois per queste precisazioni bibliografiche.

<sup>78</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, concl. 122.

<sup>79</sup> Nato a Roma da una famiglia ricca e influente, Egidio Colonna conosciuto anche come Egidio Romano (ca. 1243-1316) entrò a quattordici anni nell'ordine degli Eremiti di Sant'Agostino, fondato nel 1256 e rapidamente evolutosi da ordine eremitico a ordine sapiente, sull'esempio dei francescani e dei domenicani. Durante i suoi studi a Parigi, Egidio seguì le lezioni di Tommaso d'Aquino. Più tardi divenne vicario generale del suo ordine e, per qualche tempo, tutore dei figli del re di Francia. È proprio in quel lasso di tempo che scrisse il *De regimine principum*. La sua opera, che abbonda di un gran numero di titoli, comprende, tra l'altro, un trattato intitolato *De ecclesiastica potestate* (1302), nel quale sostenne risolutamente la tesi della supremazia pontificia.

<sup>80</sup> Catalogo di BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 320-8, n. 22. Per l'analisi del contenuto dell'opera, cfr. MOLENAER, *Introduzione* a EGIDIO COLONNA, *De regimine principum*, XIX-XXVI; CARLYLE, CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory*, V, 70-7; BORN, *The Perfect Prince*, 488-91; BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 211-27; VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 36-42; BLYTHE, *Ideal Government*, 60-76. Un'ediz. critica del trattato è programmata nel quadro della *Aegidii Romani Opera Omnia*, Corpus Philosophorum Medii Aevi, edita a Fi-

L'opera non è soltanto di un'ampiezza considerevole in rapporto agli altri *Specula* – è un vero trattato e non un semplice manuale: 750 pagine senza capoversi nell'edizione in 12° del 1556 –, ma conobbe, fin dalla fine del XIII secolo e fino agli inizi del XVII secolo<sup>81</sup> (l'ultima edizione del testo latino fu pubblicata a Roma nel 1607), un successo straordinario, senza precedenti nella storia di questo genere. Per la sua diffusione manoscritta, per le numerose traduzioni di cui è stata oggetto e per le sue molteplici edizioni<sup>82</sup>, questo trattato ha lasciato una traccia profonda nel solco della tradizione delle arti di governare. Più ancora, ha creato un vero e proprio modello di riferimento, che fu ripreso, fino al XVII secolo, da diversi autori<sup>83</sup>. È, dunque, un libro magistrale quanto alla dottrina che vi è dispiegata, ma anche per la sua matrice formale. È un'opera che ha fissato per molti secoli la struttura, le regole e le convenzioni a partire dalle quali si è andata sviluppando tutta una letteratura destinata ai principi. È utile quindi illustrarne il piano in dettaglio.

### 3.1. *Struttura generale*

L'opera si divide in tre libri. Il primo, dedicato all'*Etica*, spiega come il principe deve governare sé stesso; il secondo, dedicato all'*Economia*, chiarisce come egli deve governare la sua famiglia; il terzo, dedicato alla *Politica*, gli rivela come deve reggere il suo regno. Quest'ordine, scrive l'autore, è razionale e naturale<sup>84</sup>. Razionale, perché tutto ciò che si fa per gli altri trae la sua origine

renze, i cui primi volumi, con l'inventario dei manoscritti, sono stati pubblicati nel 1987.

<sup>81</sup> Gabriel Naudé lo cita ancora, insieme a san Tommaso, nella sua *Bibliographia politica*, 95-6: «Paul Émile osserva nella sua storia che Filippo il Bello, nella sua prima giovinezza, adorava Egidio Romano, e che fu proprio lui la causa della composizione del libro sul governo dei principi, *De regimine principum*, che ora abbiamo tra le mani».

<sup>82</sup> Cfr. G. BRUNI, *Il De regimine principum di Egidio Romano. Studio bibliografico*, in «Aevum», 6, 1932, 339-72; BERGES, *Die Fürstenspiegel*, 320-8.

<sup>83</sup> Cfr., ad es., *l'Institution du prince* di LA MOTHE LE VAYER.

<sup>84</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, I, I, 2, f. 3v. Contrariamente all'opinione comune, questa tripartizione non è affatto nuova per il XIII secolo e non è frutto dell'influenza crescente dell'aristotelismo. Essa risale, invece, a Boezio che enumera le tre parti della filosofia pratica: «Quella che insegna a comportarsi per mezzo dell'acquisizione delle virtù; quella che consiste a far regnare nella città le medesime virtù di forza, di prudenza, di giustizia e di

da ciò che si fa per se stessi: perciò Aristotele scriveva che il vero amico si comporta nei confronti di colui che ama come si comporterebbe con se stesso<sup>85</sup>. Ora, se si applica quel che si è detto sull'amicizia all'attività di governo (*industria regnativa*) si evince che colui il quale vuole impegnarsi a reggere gli altri deve innanzitutto impegnarsi a governare se stesso (*ut seipsum gubernet*). È dunque razionale trattare il governo di sé, prima di quello della famiglia o del regno.

Quest'ordine è anche naturale nella misura in cui la natura procede sempre dall'imperfetto al perfetto: per cui si è bambino prima di essere uomo. Come, nelle discipline speculative, si passa progressivamente da una conoscenza imperfetta a una conoscenza compiuta, così, nel campo delle attività pratiche, un avvio imperfetto precede sempre l'azione compiuta<sup>86</sup>. Se dirigere se stessi non richiede maggiori capacità di quelle necessarie a governare una famiglia, allo stesso modo l'amministrazione domestica non richiede tanta maggiore prudenza di quella necessaria a governare un regno: l'ordine annunciato è dunque naturale<sup>87</sup>.

La struttura dell'opera è, dunque, adeguata alla sua destinazione: si tratta d'iniziare il giovane principe alla sua funzione di re guidandolo, con una progressione naturale, attraverso le fasi di un tirocinio morale e intellettuale in cui ogni fase condiziona il passaggio successivo. Opera che non va letta tutta d'un tratto

temperanza; quella, infine, che presiede all'amministrazione della società domestica» (GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, 141). Cassiodoro (480-570), nelle sue *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* – una delle grandi fonti della cultura medievale – fa riferimento a queste tre branche e le classifica nell'ordine in cui esse saranno ormai mantenute: *moralis, dispensativa et civilis* («si definisce civile la scienza attraverso la quale si amministra l'interesse di tutta la città»). Questa classificazione fu ripresa da ISIDORO DI SIVIGLIA *Etymologiae*, XI, 24. Ed è proprio a quest'ultimo che si rifece UGO DI SAN VITTORE nel 1141 nel suo *Didascalicon*, cap. 19: «La [filosofia] pratica si divide in *individuale, privata e pubblica*. In altri termini in *etica, economica e politica*. O ancora in *morale, casalinga e civile*». VINCENT DE BEAUVAIS cita questo testo nel suo *Speculum doctrinale*, VII, 1 («De scientia politica»). Su tutti questi aspetti, cfr. LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, II, 9-10. È peraltro il caso di ricordare che la distinzione dei tre modi di governo (*modi regendi*) non era stata dimenticata dagli autori carolingi: si pensi, ad es., a SEDULIUS SCOTUS, *Liber de rectoribus christianis*, c. 5 (ed. S. Hellmann, München, 1906, 34).

<sup>85</sup> ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, IX, 12, 1171 b.

<sup>86</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Préface à la Politique*, § 3, 17-9.

<sup>87</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, f. 4r (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, I, 9).

o sfogliandola a caso, ma che va meditata per gradi – da ciò la sua ampiezza, che si sviluppa in parallelo al progresso spirituale dell'allievo che legge –, il *De regimine principum* è innanzitutto un trattato pedagogico concepito per guidare la formazione del principe, più che per informarlo esclusivamente dei suoi doveri. In questo senso il trattato è consigliato a ogni uomo:

Sebbene questo libro sia intitolato *De eruditione principum*, tutti devono trarre insegnamento da esso. Non tutti, infatti, possono essere re o principi. Ma ciascuno deve impegnarsi il più possibile a diventare degno di dirigere e ad ascendere al primo rango. Ciò non si può fare se si ignorano e non si osservano i principi enunciati in quest'opera<sup>88</sup>.

Se è vero che esiste un'arte di governo propria dei re, l'arte di governare se stessi interessa tutti. Questo punto è di capitale importanza per analizzare il pensiero 'politico' di Egidio Romano. Ponendosi su un piano puramente etico, l'opera non mira, così spiega Egidio, a dimostrare ma si propone di persuadere. La concatenazione delle idee obbedisce dunque, nel *De regimine*, a una logica diversa rispetto a quella dell'argomentazione astratta: è la retorica dell'esortazione a determinarne lo sviluppo<sup>89</sup>.

La struttura tripartita del trattato è rispettata in ciascun libro, ad eccezione del primo che è diviso in quattro parti:

Libro I (*Il governo di sé*): (I) «Il sommo bene»; (II) «Le virtù del principe»; (III) «L'uso delle passioni»; (IV) «I costumi dei giovani e dei vecchi».

Libro II (*Il governo domestico*): (I) «Come i mariti devono

<sup>88</sup> *Ivi*, f. 2v-3r.

<sup>89</sup> «Contrariamente al geometra, il proprio del retore e del politico non è dimostrare, ma persuadere». L'arte di formare i principi, in effetti, attiene al genere morale. Quanto alla materia, essa si applica a singole azioni la cui relativa indeterminazione richiede un metodo più grossolano del rigore matematico: in questi affari, occorre procedere in modo figurato e schematico (*figuraliter et typo*; cfr. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, I, 1, 1094 b 20; sul tema *typos* che si oppone ad *akribēia*, «esattezza», cfr. la nota di J. Tricot (*ivi*, 37-8). Quanto al fine, l'arte di formare i principi non cerca di produrre la scienza, ma l'azione buona, *non veritas sed bonum* (f. 2v). A differenza degli *Specula* precedenti, inoltre, il *De regimine principum* non rinvia più all'esercizio critico dell'esame di coscienza, ma all'apprendimento progressivo di una maniera di agire. Pedagogia dell'*habitus* regale, che costituisce un momento decisivo tra l'etica gregoriana dell'umiltà e la tecnologia machiavelliana dell'abilità.

comportarsi nei confronti delle mogli»; (II) «Come i genitori devono agire nei confronti dei figli»; (III) «Come i padroni devono comportarsi nei riguardi dei servitori»; «Questioni di economia: fondamento, sviluppo e uso legale della proprietà, il danaro, il commercio, l'artigianato».

Libro III (*Il governo dello Stato*): (I) «Teorie di Platone, di Aristotele e di altri filosofi che riguardano lo Stato (*civitas*)»; (II) «Il miglior governo (*optimus principatus*), il ruolo dei consiglieri, i doveri del principe in tempi di pace»; (III) «I suoi doveri in tempo di guerra: tattica militare, fortificazione, assedio dei castelli, costruzione delle navi».

\* \* \*

È il *De regimine principum* una semplice esposizione della filosofia etica e politica di Aristotele nell'ambito del pensiero cristiano<sup>90</sup>? Non fa, in altri termini, che esporre in una grande *summa* la sintesi già offerta dal *De regno* di Tommaso d'Aquino?

Quale che sia il prestito intellettuale che Egidio Romano deve a Tommaso d'Aquino, è evidente che egli ha una conoscenza diretta e precisa del *corpus* aristotelico di cui fa proprie le tesi essenziali. Se ne allontana, tuttavia, in diverse occasioni, non soltanto ricavando alcuni concetti dal campo religioso – come dimostra la sua analisi dei tipi di vita, attiva e contemplativa<sup>91</sup>, o dei rapporti tra prudenza e carità<sup>92</sup> – ma schierandosi, contro Aristotele, in favore del regime monarchico. Così facendo, non si accontenta di adattare, sulla scorta di Tommaso d'Aquino, il

<sup>90</sup> Cfr. McILLWAIN, *The Growth of Political Thought*, 339: «Questo libro [...] è interamente impregnato di aristotelismo», e *ivi*, 259: «È il primo adattamento medievale delle idee politiche di Aristotele»; cfr. LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, II, 107: il *De regimine principum*, costituirebbe una «replica aristotelica del trattato agostiniano sull'educazione dei principi, pubblicato vent'anni prima da Guibert de Tournai».

<sup>91</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, I, 1, 4, f. 7r-9r; cfr. *infra*, parte III, sez. I, cap. 7., § 1, spec. testo corrispond. alle note 47-61.

<sup>92</sup> *Ivi*, I, 1, 12, f. 23r-24v: non può esistere felicità politica autosufficiente. La felicità del re risiede nel bene intelligibile che è anche il più universale, che è Dio. «Se dunque il re deve collocare in Dio la propria felicità, occorre che la collochi nell'atto della virtù per la quale noi siamo più uniti a Dio: l'atto d'amore (*dilectionis*) o di carità» (*ivi*, f. 24r). Correggendo così Aristotele con la mistica unificante dello Pseudo-Dionigi (*De divinis nominibus*, IV), Egidio conclude che la vera felicità dei re non consiste *simpliciter* nell'atto di prudenza, ma nell'ottemperare a ciò che è comandato dalla carità.

modello della città antica alle strutture istituzionali del suo tempo, poiché il *regnum* costituisce la forma moderna di questa società autosufficiente – la *communitas perfecta* – che Aristotele credeva d'identificare nella città<sup>93</sup>.

Egidio va oltre e costruisce, con un coraggio abbastanza sorprendente, una teoria della monarchia «assoluta». Non assoluta nei confronti di ogni norma (cosa che del resto non rivendicheranno mai neppure le dottrine assolutistiche del XVI e XVII secolo, che distingueranno il carattere «assoluto» del potere dalla totale e arbitraria assenza di limiti al suo esercizio), ma *legibus soluta*, ossia affrancata dalle leggi positive. Tornerò in modo più preciso su questo tema della distinzione tra *regimen regale* e *regimen politicum*. Tuttavia fin da ora vorrei mettere in evidenza che la cristianizzazione dell'etica politica aristotelica non tende affatto, per Egidio Romano, all'indebolimento del potere regio, ma al contrario al suo potenziamento. Quindi, ben lungi dall'attenuare gli effetti politici della filosofia di Aristotele, li rafforza. Questa tendenza è ancor più sconcertante se si pensa che un quarto di secolo più tardi Egidio diventerà l'intransigente difensore della superiorità del potere spirituale sui poteri temporali. La sua teoria del *regimen* naturale deve leggersi nella prospettiva di questa singolare apologia della *legge vivente* incarnata dal re, che risplende di una insolita luce nel discorso politico medievale.

### 3.2. *Il regimen naturale*

Pur collocando il re in un sistema di analogie gerarchiche che ne aveva dato l'immagine del governo divino, il *De regno* aveva sostituito il criterio immanente della forza efficace (*virtus effi-cax*) a quello, verticalmente ordinato, della visibilità esemplare. Non che quest'ultimo si fosse completamente cancellato, ma non costituiva più il perno principale dell'etica regale. Si realizzava

<sup>93</sup> *Ivi*, III, 1, 5, ff. 243r-244r: «Quod praeter communitatem civitatis, utile fuit in vita humana esse communitatem regni». Egidio Romano dimostra questa utilità del regno con tre argomenti relativi: 1) alla vita sufficiente (interdipendenza delle città nella ricerca dei beni necessari al buon vivere); 2) alla pratica della virtù (necessità di una legislazione statuita in più città al fine di astringere e punire più efficacemente coloro che si rifiutano di osservare la legge comune); 3) alla difesa contro i nemici (accrescimento della capacità di resistenza alle aggressioni). Si vede qui quanto Egidio insista sui fondamenti utilitari dell'istituzione regia, senza far ricorso, in questa sede, ad alcun paradigma teologico.



così una traslazione da una logica simbolica (essere visto per far vedere) a una logica dinamica (essere uno per unificare) innescando, lo si è visto a proposito della tirannide, un processo di relativa autonomizzazione del potere temporale<sup>94</sup>. Con la figura del “fondatore dello Stato” si delimitava lo spazio entro il quale, senza che fosse in nessun modo determinato dalla sola logica dei concetti, avrebbe avuto origine, due secoli e mezzo più tardi, il *Principe* di Machiavelli<sup>95</sup>.

Per Egidio – nuova espressione di questo mutamento – appaiono, con sorprendente chiarezza, i contorni stessi di quello che sarebbe poi stato il «problema machiavelliano»: a quali condizioni un principe *nuovo*, arrivato al potere con mezzi violenti, può conservare il suo potere? È questa specifica domanda – Machiavelli lo sottolinea continuamente – e non quella del governo in generale, che pone il problema<sup>96</sup>. Infatti, «nelli Stati ereditari e assuefatti al sangue del loro principe, sono assai minore difficoltà a mantenergli che ne’ nuovi, perché basta solo non pretereire gli ordini de’ sua antinati e di poi temporeggiare con gli accidenti»<sup>97</sup>. Machiavelli non scopre lo «Stato» che sarebbe stato occultato per secoli da una concezione religiosa della società. Egli prende atto dell’esistenza di due tipi d’istituzioni, gli *Stati ereditari*, fondati sul costume, e gli *Stati nuovi*, nati dalla forza. La sua originalità è di presentare, a partire da questa constatazione, una teoria dell’innovazione che nel pensiero medievale era considerata pericolosa se non impossibile. Come scrive Pocock, il *De Principatibus* – titolo originario del *Principe* – è in effetti un trattato *de innovatoribus*, «una tipologia di riformatori politici»<sup>98</sup>. Ed è proprio all’«abilità ordinaria» (*ordinaria industria*) dei re ereditari che egli oppone la *virtù* superiore del suo eroe. Il *Principe* rappresenta la figura inversa – e senza dubbio, in ultima

<sup>94</sup> Cfr. l’eccellente formula di Egidio, *ivi*, I, 3, 6, f. 102r: «Tutto il regno è nel re come nel suo principio motore (*totum regnum [est] in rege tanquam in movente*)».

<sup>95</sup> Cfr. già TOMMASO D’AQUINO, *De regno*, II, 5-8 (capitoli dedicati alle condizioni materiali della fondazione di una *civitas*).

<sup>96</sup> Cfr. MACHIAVELLI, *De principatibus*, cap. III, 265 (ediz. it., 10): «Ma nel principato nuovo consistono le difficoltà»; e i primi rigli del cap. IV, 281 (ediz. it., 24).

<sup>97</sup> *Ivi*, cap. II, 263 (ediz. it., 8).

<sup>98</sup> Cfr. POCKOCK, *Custom and Grace*, 167; cfr. anche ID., *The Machiavellian Moment*, 171-3.

istanza, stupefacente – del *principe naturale* fissato dalla sua legittimità ancestrale. Ora, si dà il caso che questa distinzione tra il principe naturale e il principe nuovo è tracciata in modo molto chiaro già nel trattato di Egidio Romano.

Il “problema machiavelliano” è collocato nella terza parte del libro<sup>99</sup> quando tratta del governo del regno in tempo di pace. Dopo aver dedicato molti capitoli alla differenza tra il re e il tiranno<sup>100</sup>, opponendo l’immagine del *verus rex* a quella del tiranno bugiardo e impostore, Egidio si chiede «che cosa assicuri la conservazione del potere (*dominium*) regale, e che cosa venga fare al re per mantenere la sua posizione (*ut se in suo principatu conservet*)»<sup>101</sup>.

Seguendo Aristotele, egli esamina dieci modi – il terzo dei quali consiste nell’incutere paura ai suoi sudditi – attraverso i quali il re poteva combattere la corruzione: «I cittadini, infatti, si sottomettono maggiormente al loro principe e gli obbediscono di più se tra le loro paure vi è quella della corruzione». Di qui l’utilità delle guerre esterne, che «pongono fine alle sedizioni interne e rafforzano la concordia e l’armonia civile», come conferma l’esempio dei Romani che, finite le guerre contro i nemici esterni, incominciarono a combattersi tra di loro<sup>102</sup>. Portare la guerra al di fuori per mantenere la pace all’interno: questo metodo di governo (che sarà prescritto, nel XVI secolo, dalla maggior parte dei teorici dello Stato) trasgrediva radicalmente la dottrina cristiana della guerra giusta, che permetteva solo la realizzazione di guerre difensive e che rientrava nell’ambito di un semplice stratagemma. *Cautela*, ovvero abile precauzione, scrive Egidio Romano. Egli ne limita anche l’utilizzo a due soli tipi di Stato: quello fondato da uomini esperti in guerra e che hanno bisogno di esercitare il loro coraggio o – ed è il caso che qui c’interessa – quello diretto da un principe nuovo (*principatus in quo quis noviter principari coepit*)<sup>103</sup>.

Se un uomo tiene da poco (*de novo*) l’autorità su alcuni, è molto più facile ribellarsi. Affinché i cittadini non si rivoltino mai verso il

<sup>99</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, III, 2, 15, f. 289v-291v.

<sup>100</sup> *Ivi*, capp. 5-14.

<sup>101</sup> *Ivi*, f. 289v. Egidio si fonda qui su ARISTOTELE, *La Politica*, V, 11.

<sup>102</sup> *Ivi*, f. 290r.

<sup>103</sup> *Ibid.*

principe e affinché gli obbediscano di comune accordo, bisogna incuter loro la paura di minacce esterne. Ma se il regno esiste da lungo tempo ed è retto da un sovrano naturale, in modo che gli uomini hanno ormai dimenticato da dove lui e i suoi predecessori hanno acquisito il potere, allora questa precauzione (*cautela*) non sembra utile<sup>104</sup>.

Questo testo è rilevante sotto tre aspetti. Innanzitutto, mette in evidenza la distinzione *rex naturalis/princeps de novo*, introducendo nella tipologia medievale dei governi, fino ad allora strutturati secondo norme atemporali (giustizia/tirannide), una dimensione storica, e traccia così lo schema sul quale si baserà *Il Principe* di Machiavelli<sup>105</sup>. In secondo luogo, non lega questa distinzione al problema della legittimità, poiché l'uno e l'altro potere hanno un'origine violenta di cui solo il tempo, nelle monarchie antiche, offusca il ricordo, ma la rimanda a una questione meramente tecnica, legata al dominio. Infine, è in termini di utilità e non di moralità che egli valuta l'espedito della guerra indefinita.

Sebbene ci sia già posto nell'aristotelismo politico medievale per una esposizione incidentale del "problema machiavelliano", sta di fatto che questo argomento non poteva stare ancora in primo piano, e neanche essere oggetto di una trattazione più estesa. Senza dubbio però *Il Principe*, con tutta la sua carica sovversiva, andrà a inserirsi in un reticolato teorico già esistente. Ma il raffronto termina qui. Perché è proprio sul tipo di governo – lo *Stato ereditario* –, in merito al quale Machiavelli afferma che non ha bisogno di particolari tecniche di conservazione poiché si mantiene grazie alla sola forza d'inerzia, che Egidio sviluppa il suo concetto di *ars regnandi* e *principandi*<sup>106</sup>. Il luogo dell'arte

<sup>104</sup> *Ivi*, f. 290v.

<sup>105</sup> Sulla scorta di Tommaso d'Aquino, come si è già visto supra.

<sup>106</sup> *Ivi*, I, 3, 4, f. 98r: «Cum ergo in arte regnandi et principandi principaliter et finaliter intendatur salus regni et principatus, sicut in arte medicandi principaliter intenditur sanitas corporis, naturaliter decet reges et principes intendere et amare bonum regni et commune». La comparazione dell'*ars regnandi* con l'*ars medicandi* costituisce, certo, un luogo comune della letteratura sul governo. Ne deriva tuttavia una logica dell'azione che non si può ridurre alle norme giuridiche né a regole scientifiche. Essa richiederebbe, invece, di essere studiata attentamente. Cfr. MACHIAVELLI, *De principatibus*, cap. III, 271-273 (ediz. it., 10-24). Sull'importanza del modello medicale nell'aristotelismo tedesco del XVII

medievale di governare, in altre parole, è quello in cui, per Machiavelli, non è richiesta nessun'arte. Non perché si situerebbe in uno spazio utopico, ma, semplicemente, perché s'inserisce in una dimensione temporale di lunga durata. Le monarchie antiche poggiano sul primato della consuetudine, esse hanno il tempo dalla loro parte, mentre i principi nuovi devono supplire con l'abilità alla lenta opera del tempo: «Le cose soprascritte – scrive Machiavelli a proposito delle tecniche che raccomanda – osservate prudentemente, fanno parere antico un principe nuovo, e lo rendono subito più sicuro e più fermo nello Stato che s'e' vi fussi antiquato dentro»<sup>107</sup>. Così l'arte del governo, per Machiavelli, è inseparabile dalla dimensione temporale. Essa si può concepire solo all'interno di un rapporto di lotta con la potenza mutevole della Fortuna<sup>108</sup>. Per Egidio, al contrario, la dialettica temporale dell'antico e del nuovo non configura il campo dell'azione di governo, ma la gerarchia dei fini, materiali, morali e spirituali. La dimensione temporale da cui lo Stato trae la sua esistenza necessaria non rappresenta per lui il teatro dove si affrontano, fuori di ogni orizzonte trascendente, forze imprevedibili, ma è una condizione dell'essere costruita sulla base di perfezionamenti progressivi. Tra le due arti di governare, la differenza non sta unicamente nel concetto di 'arte', che passa da un senso normativo a un senso pragmatico, né nel suo oggetto – il bene comune della moltitudine, la conservazione dello *Stato* del principe –, ma è ontologica.

Lo confermano due esempi: la definizione stessa che Egidio Romano dà del *regimen naturale* e l'originale paragone, che egli fa di frequente, tra il re e l'arciere (*rex sagittator*).

Alcuni principati durano un anno, altri sono a vita, altri ancora sono considerati perpetui per eredità e successione dei figli. E poiché, lo dimostra la natura, quello che è nato con la forza (*violentum*) non può durare per sempre (*esse perpetuum*), colui che desidera conservare il suo principato e trasmetterlo ai suoi figli deve sforzarsi con grande impegno a esercitare il governo in modo naturale (*ut sit suum regimen naturale*). Nessuno vi può riuscire seguendo la sola pas-

secolo (Arnisaeus, Conring), cfr. le suggestive osservazioni di DREITZEL, *Protestantischer Aristotelismus*, 116-8.

<sup>107</sup> Cfr. MACHIAVELLI, *De principatibus*, cap. XXIV, 427 (ediz. it., 159).

<sup>108</sup> Cfr. *infra*, III parte, sez. I, cap. 7.

sione o con la semplice forza di volontà. Per essere conforme alla natura, il governante deve farsi guardiano del giusto, e non disporre niente che sia contrario alla ragione e alla legge<sup>109</sup>.

Senza dubbio l'antitesi *regimen naturale/regimen violentum*, di là dalla novità lessicale, ripropone la tradizionale distinzione tra *rex justus* e tiranno. Ma l'importanza della questione sta altrove: innanzitutto nel fatto che Egidio pone la nozione di natura al servizio del principio ereditario, portando un sostegno filosofico, che mancava, all'istituzionalizzazione dinastica della monarchia<sup>110</sup>. Alla superiorità del merito sul sangue, ricordato costantemente dalla dottrina ministeriale, si sostituisce allora l'obbligo, legato al sangue, di dar prova di un merito superiore<sup>111</sup>. Di qui la necessità di un manuale che educi il principe, fin dalla sua giovane età, sui suoi doveri. In tal modo, il programma del *De regimine principum*, lungi dal rimanere estraneo, per il suo carattere sistematico, alla realtà vivente dello Stato, riflette il suo crescente radicamento nella naturalità del suolo terrestre. Questo abbandono del principio elettivo a beneficio del principio ereditario si accompagna – ed è questo il secondo punto importante – a un notevole cambiamento di prospettiva in rapporto agli *Specula* precedenti.

Spostando la questione del *regimen*, sin dalle prime righe del trattato, non più verso la salvezza dell'anima del principe, ma verso la continuità del suo regno, Egidio separa il governo dalla sua relazione immediata con i fini ultimi per portare il problema sul piano delle variabili temporali<sup>112</sup>: «Non tutti i principati – scrive seguendo la *Politica* di Aristotele – hanno un'eguale durata e i diversi governi non devono misurarsi con un identico periodo»<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, Prologo, f. 1r.

<sup>110</sup> Si vedano gli argomenti esposti *ivi*, III, 2, 5, ff. 272v-275r.

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, cap. V, nota 122. Questa rilegittimazione del sangue non segna, tuttavia, un ritorno alla regalità barbara, ma presuppone al contrario la «rottura con il sangue» determinata dall'etica gregoriana (cfr. *supra*, II parte, sez. II, cap. 5, § 1). L'identificazione del *regnum* con il corpo naturale del re, attraverso la successione ereditaria, non è concepibile, nella prospettiva cristiana, se non a partire dalla *spiritualizzazione* carismatica del re medesimo.

<sup>112</sup> Si veda il Prologo dell'*Eruditio regum et principum* (1259) di Guibert de Tournai, 6, che rende grazie al dispensatore di tutte le grazie, per il fatto che il re – Luigi XI – «ascolta con gioia queste cose necessarie alla sua salvezza».

<sup>113</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, Prologo, f. 1r.

Pertanto, la teoria del *regimen naturale*, che risponde a un desiderio di perpetuazione<sup>114</sup>, fa entrare la dimensione orizzontale della durata in una concezione fino ad allora dominata dalla verticalità celeste. Essa prosegue nel solco della svolta empirica già tracciato da Tommaso d'Aquino. Si tratta di un momento rilevante che lega l'invenzione di un'arte specifica di governare alla dimensione temporale del suo esercizio effettivo e segna l'inizio del problematicismo moderno, pur restando nei limiti di una visione finalistica della natura. La naturalità del *regimen*, infatti, presuppone l'adeguamento a un ordine teleologico e gerarchizzato. Alla domanda «come durare?», che apre il campo della temporalità, Egidio Romano risponde con un complesso di regole, che lo immobilizzano entro i confini di un modello immutabile.

Tutta la natura è amministrata da Dio, che è il principe supremo e il re dei re, e per il quale ogni cosa è governata nella maniera più giusta. Per cui bisogna ricavare dal governo (*regimine*) delle cose naturali, il modello dell'arte del governo regio (*in arte de regimine regum*). L'arte, infatti, imita la natura<sup>115</sup>.

La natura offre alle cose i mezzi per raggiungere i loro fini ed eliminare gli ostacoli (come la leggerezza al fuoco per elevarsi, e il calore per resistere agli elementi contrari); allo stesso modo il *regimen*, per essere naturale, deve disciplinare il popolo in modo tale che esso raggiunga il suo scopo, che consiste nel vivere bene. Per raggiungere ciò sono necessari la diffusione dei saperi, la pratica delle virtù e l'abbondanza dei beni materiali. Ma bisogna anche agire contro ciò che può impedire il raggiungimento di quest'obiettivo: le dispute e le violenze interne che turbano lo *status tranquillus regni*, nonché la minaccia dei nemici dall'esterno. Egidio Romano, a dire il vero, non fa che precisare la definizione del *regimen* di Tommaso d'Aquino come principio informatore che unisce la moltitudine e la orienta verso il bene comune. Il re, scrive, è «*aliorum directivus*»<sup>116</sup>. Proprio a questo titolo lo si può paragonare all'arciere – *director sagittae* – che scocca la sua freccia verso un bersaglio preciso.

<sup>114</sup> Su questo desiderio, comune a tutti gli uomini, cfr. *ivi*, III, 2, 8, f. 279r.

<sup>115</sup> *Ivi*, III, 2, 8, f. 278r.

<sup>116</sup> *ivi*, I, 1, 5, f. 10v.

La conoscenza iniziale del fine è richiesta per agir bene. Essa è ugualmente necessaria per agire con ragionata scelta (*ex electione*). Come, infatti, gli arcieri colpiscono il loro bersaglio per caso, quando non lo vedono, così quelli che non conoscono prima il loro fine, se non-dimeno lo realizzano, lo devono alla *fortuna* e non alla loro scelta<sup>117</sup>.

Ne deriva una chiara distinzione dei ruoli all'interno della società:

Il re è la ragione direttrice degli altri (*directivus aliorum*). Poiché se la freccia non percepisce il bersaglio, ciò non le impedisce di passarlo perché è comunque direzionata dall'arciere verso il bersaglio. Come dunque è più importante che il bersaglio sia individuato dall'arciere che lancia la freccia piuttosto che dalla freccia stessa, così è più importante che sia la grandezza regale, piuttosto che il popolo, a sapere in che cosa risieda la felicità dal momento che è il re che governa il popolo<sup>118</sup>.

L'immagine del *rex sagittator*<sup>119</sup>, del tutto nuova nella letteratura degli *Specchi*, illustra perfettamente la nuova concezione del *regimen* sviluppata da Egidio Romano. È possibile che egli l'abbia presa da un passo delle *Lettere a Lucilio* in cui Seneca, spiegando l'utilità delle regole nella vita pratica, paragonava il saggio stoico al tiratore che, avendo addestrato la mano a lanciare il giavellotto, da quel momento in poi fa uso della sua abilità ogni qual volta gli sembra conveniente<sup>120</sup>. Ma il senso del paragone era tutt'altro. In quel passo Seneca poneva l'accento sul tirocinio e sull'esercizio, non sul bersaglio – «egli non ha imparato a colpire questo o quell'obiettivo, ma un obiettivo qualunque»<sup>121</sup>. Ciò che gli interessava era che l'atleta avesse, attraverso il gesto del tiro, la padronanza del suo corpo. È dunque un'immagine rivelatrice di un'etica del rapporto dell'io con se stesso. Egidio Romano appartiene invece a una cultura della trascendenza che privilegia la chiara visione dei fini ultimi. In questo senso, a lui importa soltanto la percezione del bersaglio. Questa riduzione

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ivi*, f. 10v-11r.

<sup>119</sup> Cfr. del pari *ivi*, I, 2, 7, f. 39r; III, 2, 8, f. 278v, e *passim*.

<sup>120</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, lib. XV, lettera 94, 3, 935. cfr. il commento a questo testo di DINI, STABILE, *Saggezza e prudenza*, 73-4.

<sup>121</sup> *Ibid.* (trad. modificata)

dell'azione alla sua causa ultima acquista tutto il suo significato quando lo si rapporta, ancora una volta, a Machiavelli:

Debbe uno uomo prudente – scrive quest'ultimo a proposito del vantaggio, per i principi nuovi, d'imitare grandi esempi – fare [...] come gli arcieri prudenti, a' quali parendo el luogo dove desegnano ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il luogo destinato, non per aggiugnere con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere con lo aiuto di sì alta mira pervenire al disegno loro<sup>122</sup>.

Come sempre, Machiavelli si serve di un *topos* esistente per forgiare una nuova idea. L'immagine, in effetti, non ha niente di retorico. Essa articola, nella sua rigorosa precisione, gli elementi di una spiegazione razionale della *prudenza*, libera da ogni norma morale. In nessun altro passaggio dell'opera appare meglio descritta la conversione, operata da Machiavelli, della prudenza-virtù, moderatrice di passioni e guida illuminata dell'uomo dabbene, in una mera tecnica dell'azione efficace. Le differenze con la dottrina medievale sono sorprendenti. Da una parte, *l'uomo prudente* non trova più il suo modello in un ordine prestabilito, e, per tracciare la sua strada, può appoggiarsi solo sull'esperienza altrui. Ma anche questa è fallace, «perché non si possono seguire del tutto le vie degli altri»<sup>123</sup>. Tradizionalmente legata all'imitazione, l'arte diventa, così, invenzione permanente. Alla semplice previsione dello scopo, d'altra parte, Machiavelli sostituisce il calcolo ponderato. È significativo che Egidio Romano, in rapporto all'immagine dell'arciere, paragoni la prudenza a un occhio<sup>124</sup>. Essere prudenti, significa prevedere (= vedere in anticipo). È sufficiente, per far questo, vedere bene. Per Machiavelli, al contrario, tutta l'arte consiste in una composizione di forze: potenza del-

<sup>122</sup> MACHIAVELLI, *De principatibus*, cap. VI, 291 (ediz. it., 32).

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, I, 2, 7, f. 39r: «La prudenza è come un occhio che permette di guardare il bene e la finalità che s'intende perseguire. Colui al quale manca quest'occhio non può vedere distintamente né questo bene né quella finalità, verso i quali il popolo dev'essere diretto. Allo stesso modo che l'arciere non può lanciare correttamente la freccia o dirigerla verso il bersaglio se non lo vede, il re non può dirigere o condurre il suo popolo verso il fine che conviene se egli non vede quel fine grazie alla sua prudenza».



l'arco, forza dell'arciere, resistenza dell'aria. L'atto prudente non si deduce dalla semplice percezione dello scopo, ma dall'analisi delle variabili che interferiscono tra l'intenzione e l'obiettivo. I mezzi, in altre parole, sono rapportati al fine – si tratta di raggiungere il bersaglio –, ma non sono determinati da questo. Proprio quest'apparente squilibrio tra i mezzi e il fine (“mirare molto più in alto del luogo indicato”) segna chiaramente l'abbandono, da parte di Machiavelli, di un'ontologia finalistica a beneficio di una scienza empiristica.

L'autentica originalità di Egidio, tuttavia, non risiede in questa concezione teleologica del *regimen naturale*, ma nel modo in cui egli la articola collegandola alla tipologia, tratta da Aristotele, delle forme di governo, cosa che gli permette di affermare la superiorità della volontà regia nei confronti della legge positiva.

### 3.3. Regimen regale e regimen politicum<sup>125</sup>

La questione del “miglior regime” è stata introdotta nel pensiero politico medievale grazie alla scoperta della *Politica*. Aristotele, infatti, presentò una classificazione delle forme di costituzione fondate su un duplice criterio: il numero dei governanti (chi governa?) e il fine che essi perseguono (per chi e in vista di che cosa si governa?)<sup>126</sup>. Ne derivano sei regimi possibili: tre «normali» – monarchia, aristocrazia e *politeia* in senso stretto<sup>127</sup> –, che mirano all'interesse comune; e tre «anomali» – tirannia, oligarchia e democrazia –, nei quali i governanti esercitano il potere da se stessi. Prima di diventare un semplice schema scolastico, questa tipologia costituirà, alla fine del XIII secolo, la cornice di un rinnovamento decisivo della teoria del *regimen*. Con quest'ultimo termine non s'indicava più semplicemente un ufficio o una funzione, ma una forma di governo<sup>128</sup>. Si attua così il passaggio dalla dottrina ministeriale a una riflessione di tipo costituzionale.

Si compirebbe però un grave errore a voler trasporre la questione delle forme di regime nell'ambito del discorso politico sco-

<sup>125</sup> Le pagine di questo paragrafo sono la rielaborazione di una relazione tenuta a un seminario diretto da Yves-Charles Zarka nel 1993.

<sup>126</sup> ARISTOTELE, *La Politica*, III, 6, 226-7.

<sup>127</sup> *Ivi*, III, 7.

<sup>128</sup> Cfr. EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, III, 2, 2, ff. 268r-269r: è qui il termine *principatus* a designare la forma costituzionale del *regimen*.

lastico. I teorici della fine del XIII secolo si erano già interessati al problema, esponendo anche argomenti molto sofisticati (così, ad esempio, Bartolo da Sassoferrato, il più insigne giurista del XIV secolo e uno dei più appassionati difensori del repubblicanesimo<sup>129</sup>, si basa su Egidio Romano, che giudicava più chiaro di Aristotele, per dibattere il tema<sup>130</sup>). Ma la riflessione sulle *forme* di governo era per loro inscindibile dall'analisi dei *modi* di governare – politico, regale o dispotico –, di cui trovavano il modello concettuale pur sempre in Aristotele.

Avendo affermato, fin dalle prime battute della *Politica*, che la città ha per fine il bene supremo e si distingue proprio per questo dalle altre comunità, Aristotele criticava «coloro che ritenevano che essere un uomo politico, un re, un capo famiglia, o un padrone di schiavi, fosse la stessa cosa»<sup>131</sup>. L'accusa era diretta contro Socrate e – soprattutto – contro Platone, per i quali ogni comando, quale che fosse il suo oggetto, proveniva dalla «scienza regale»<sup>132</sup>. A quest'unica scienza del comando, Aristotele opponeva, invece, la specificità di ogni grado di autorità. Questa distinzione lo portò a sottolineare la differenza tra il re e l'uomo politico:

Quanto alla differenza tra un uomo politico e un re [va detto che] quando ci si è da se stessi messi al potere si diventa re (*basilikon*), ma quando si esercita il potere secondo le regole della scienza, la quale fa sì che si possa essere talvolta governanti e talvolta governati, si ha allora un uomo politico (*politikon*)<sup>133</sup>.

Nella sua traduzione latina, Guglielmo di Moerbeke fece subire a questa frase una lieve trasformazione, gravida però di effetti interpretativi. Dove Aristotele aveva scritto «talvolta governanti e talvolta governati» (in greco: *kata meros*), egli tra-

<sup>129</sup> Cfr. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, I, 9, 51 e 55; e, per un'interpretazione più sfumata, BLYTHE, *Ideal Government*, 171-7.

<sup>130</sup> BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De regimine civitatis*, § 7: cit. da Scholz, nella sua Introd. a EGIDIO ROMANO, *De ecclesiastica potestate*, XII, nota 5. Cfr. anche BLYTHE, *Ideal Government*, 172 e 174 (sul rapporto di Bartolo con Egidio Romano).

<sup>131</sup> ARISTOTELE, *La Politica*, I, 1, 1252 a, 85.

<sup>132</sup> PLATONE, *Il Politico*, 259 b-c.

<sup>133</sup> ARISTOTELE, *La Politica*, I, 1, 1252 a, 86.

dusse «*secundum partem principans et subjectus*»<sup>134</sup>. Non più «talvolta... talvolta», ma «in parte»: il governo politico (*regimen politicum*) veniva allora a distinguersi dal governo regale (*regimen regale*) per il fatto che colui che comanda è in parte governante e in parte suddito. All'alternanza dei governanti e dei governati, che faceva del potere il luogo di una rotazione, si sostituisce così una divisione che passa attraverso la persona stessa del governante e sposta il punto di applicazione della legge. Quest'ultima non è più allora il principio stesso della rotazione e, di conseguenza, la garanzia dell'equipollenza dei governanti e dei governati. *Essa diventa, invece, il principio della subordinazione del governante all'ordine giuridico che regge la città*. La questione principale, quindi, non è più di sapere se sia meglio essere governati da uno solo o da molti, ma se il principe, nel quale s'incarna il potere, sia sottomesso o no alla legge<sup>135</sup>. In altri termini, l'interrogativo di fondo si fonda meno, oramai, sulla forma di governo che sul modo di esercizio del potere. Si rischierebbe allora di eludere il vero pensiero di Egidio se si riducesse la sua interpretazione solo al piano costituzionale. Nella sua opera la domanda «*come si deve governare?*» precede la necessità di sapere «*chi comanda*». Contrariamente alla distinzione che farà Bodin, nel XVI secolo, tra le «forme del potere» e i «modi del governo», in Egidio sono le prime a essere inserite nell'ambito dei secondi<sup>136</sup>.

Prima di esaminare più da vicino l'originale teoria di Egidio, è utile riassumere la posizione assunta dai suoi due contemporanei, Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca (il continuatore del *De regno*), sui rapporti tra *regimen regale* e *regimen politicum*. Tommaso d'Aquino opponeva il governo politico – inteso in senso lato –, che si esercita su uomini liberi, al governo dispotico, che invece tratta gli uomini come schiavi. Affermava inoltre la superiorità del potere regio sugli altri regimi. La *monarchia regale*, spiegava in buona sostanza, è in sé il miglior regime, ma presupponendo la virtù perfetta del principe, essa genera molto spesso in tirannide<sup>137</sup>. Per cui conviene preferire la forma mista della *monarchia politica*, nella quale la potenza del

<sup>134</sup> BLYTHE, *Ideal Government*, 19, nota 23; inoltre, si veda *ivi*, 43.

<sup>135</sup> *Ivi*, 44.

<sup>136</sup> Cfr. *supra*, I parte, cap. 1, § 4.

<sup>137</sup> Cfr. *supra*, in questo cap., § 2.

re è temperata dall'autorità consuetudinaria della legge<sup>138</sup>. Quanto a Tolomeo da Lucca, egli identificava il governo regio con il governo dispotico, opponendovi il *regimen politicum* inteso in senso repubblicano. Questo era il suo modo di dissociare il *regimen regale* e il *regimen politicum* già articolati da Tommaso. Questa distinzione era stata delineata anche da Egidio, ma a beneficio della monarchia. Partendo dalla constatazione che Egidio e Tolomeo, entrambi discepoli di Tommaso, difendevano posizioni diverse all'interno di uno stesso campo concettuale, sembra utile trattare brevemente l'argomentazione di Tolomeo, per mettere meglio in evidenza, per opposizione, la logica di Egidio.

### 3.3.1. Tolomeo da Lucca<sup>139</sup>

Come Tommaso d'Aquino, anche Tolomeo parte dunque dall'opposizione tra potere dispotico e potere politico<sup>140</sup>. Ma cita subito Roma e le città italiane come esempi di *dominium politicum*. Senza dubbio, il carattere «politico» del governo di uno solo o di molti (*per unum vel plures*) è prima di tutto definito dalla conformità alle leggi stabilite (*statuta*). Niente di nuovo, fin qui, in relazione a Tommaso. Essenziale, tuttavia, risulta il fatto che la costituzione comporti un dispositivo di continue alternanze (*continua alternatio*). Proprio questo spiega il perché i sudditi, sotto un potere di questo tipo, «non possono essere corretti in modo rigido (*rigide corrigi*) come sotto un potere regale». Il termine «regale» è dunque sinonimo di «dispotico». In qualche passaggio, Tolomeo si allontana radicalmente da Tommaso: non soltanto mettendo in evidenza il criterio dell'alternanza nella definizione del *dominium politicum* – il che non era di per sé incompatibile con la dottrina tomista –, ma soprattutto riducendo il governo regale a *dominium despoticum*. Questa riduzione, che va frontalmente contro Aristotele<sup>141</sup>, è giustificata, nel capitolo

<sup>138</sup> Cfr. BLYTHE, *Ideal Government*, 47-9.

<sup>139</sup> Il domenicano Tolomeo da Lucca (ca. 1236-1327) fu allievo di Tommaso d'Aquino a Parigi e lo accompagnò nel suo viaggio in Italia. Divenuto vescovo di Torcello, vicino Venezia, nel 1318, si fece biografo di Tommaso nella sua *Historia ecclesiastica*. Solo nel XIX secolo fu identificato come il continuatore del *De regno* (cfr. *supra*, in questo cap., nota 11). Sul suo pensiero politico, cfr. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, I, 54-5; VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 44-6; BLYTHE, *Ideal Government*, 92-117.

<sup>140</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, II, 8, 360-2.

<sup>141</sup> Ce lo indica egli stesso, *ivi*, II, 9, 362.

successivo, dalla citazione delle Scritture<sup>142</sup>. Tolomeo richiama il primo libro di Samuele, nel quale quest'ultimo avverte il popolo d'Israele, che invoca un re, dei violenti soprusi del *dominium regale* (1 S 8,11-18) – luogo comune della letteratura patristica sul tema, tradizionalmente accostato, nell'ambito del filone degli "Specchi dei principi", al Deuteronomio 17,14-20<sup>143</sup>. In tal modo, seguendo una logica tutta agostiniana, Tolomeo è portato a distinguere lo *status integrus humanae naturae*, o stato d'innocenza, nel quale esisteva un *regimen politicum*, dallo stato di corruzione, che rende necessaria la repressione regale. Egli precisa, però, che gli antichi Romani erano riusciti a imitare lo stato d'innocenza con la loro saggezza e la loro virtù. A questa osservazione storica si aggiunge poi una considerazione geografica: ogni regione della terra si trova diversamente disposta secondo il paesaggio e la posizione astrale. Così alcuni popoli – ad esempio quelli d'Italia – sono più predisposti degli altri a conservare l'antica virtù e, di conseguenza, a vivere sotto istituzioni politiche<sup>144</sup>. Si può notare il curioso intersecarsi di elementi religiosi e profani attraverso i quali Tolomeo si sforza di conciliare il suo agostinismo con il suo repubblicanesimo.

### 3.3.2. Lex animata

Ritorniamo ora a Egidio Romano. A differenza di Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca, egli distingue in primo luogo il modo politico e il modo regale di governo. L'opposizione del *regimen politicum* al governo dispotico si trova così mediata dal governo regale. Questi differenti modi corrispondono ai peculiari tipi di relazioni che uniscono il governante ai governati. Egidio le descrive nella seconda parte del suo trattato, che è dedicata all'amministrazione domestica. Senza dubbio, come si è già avuto modo di ricordare, il regno non è una grande famiglia, ma una comunità di città. Ne consegue che tra il governo della *domus* e quello del *regnum* vi è una differenza non solo di grado, ma anche di scopo. Nella *domus* tutto appartiene al capo famiglia e tutto dipende dalla sua volontà. Nella città, invece, i cittadini hanno proprietà distinte e il ruolo del governante è di sta-

<sup>142</sup> *Ivi*, 362-3.

<sup>143</sup> Cfr. *supra*, II parte, sez. I, cap. 4, § 3.

<sup>144</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, II, 9, 363-4.

bilire le regole legali del giusto e dell'ingiusto<sup>145</sup>. Anche Egidio, quindi, nega al padre di famiglia, come a ogni altra persona privata, il potere di fare le leggi, in ragione del loro carattere coattivo<sup>146</sup>. L'analogia che egli suggerisce, tuttavia, tra *domus* e *regnum* dimostra che il potere regale, per lui, non si è ancora pienamente strutturato nel suo concetto pubblico e resta in buona parte pensato in base alle categorie del comportamento privato. Per altro, essendo i modi di governo funzione delle relazioni che costituiscono la *domus*, il *regimen* regale, che s'incarna nella persona fisica del monarca, non è altro che un tipo di rapporto, tra il re e i suoi sudditi, privo di ogni trascendenza. Non deve trarre in inganno il fatto che Egidio qualifichi il monarca come *quasi semi-deus*<sup>147</sup>, poiché questa formula indica l'eccellenza morale della quale il re deve dar prova come principio ispiratore del suo agire (*regula agibilium*)<sup>148</sup>, ma non contiene alcuna essenza mistica. L'inclusione del dominio domestico dei modi di governo dimostra che il potere regale, pur essendo ben distinto dal potere esercitato dal capofamiglia, si sviluppa in modo coestensivo alla naturalità della società.

Bisogna sapere che ci sono tre tipi di governo (*triplex regimen*). Poiché ogni governante (*regens*), o dirige gli altri secondo le leggi stabilite e secondo determinati patti: un tale governo è allora detto politico o civile; oppure li dirige secondo la sua propria volontà, e questo può avvenire in un duplice modo: o, infatti, il governante mira al suo proprio bene e il suo governo è allora detto dispotico o *dominativus* oppure mira al bene dei sudditi e questo governo è detto regale. A questi tre [modi di] governo, in base ai quali vediamo taluno o talaltro esercitare il potere (*regnare*) nelle città e nei castelli, corrispondono i tre governi esistenti nella casa<sup>149</sup>.

Ecco l'argomentazione sviluppata da Egidio. Una volta effettuata la distinzione tra il *regimen regale* e il *regimen politicum* – «un uomo comanda con un potere regale quando egli comanda secondo la sua volontà e secondo le leggi che ha lui

<sup>145</sup> *Ivi*, III, 1, 4, f. 242v.

<sup>146</sup> *Ivi*, III, 2, 27, ff. 311v-312r.

<sup>147</sup> *Ivi*, I, 1, 9, f. 18r; cfr. anche I, 1, 13, f. 25r.

<sup>148</sup> L'espressione è ripresa, all'evidenza, dalla *Summa theologiae* di TOMMASO D'AQUINO.

<sup>149</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, II, 2, 3, f. 173v.

stesso istituito; [un uomo comanda] con un potere politico, quando governa [...] secondo le leggi istituite dai cittadini»<sup>150</sup> –, egli applica questo concetto alla sfera domestica: «A questi due governi nella città vanno assimilati, secondo il Filosofo [= Aristotele]<sup>151</sup>, i due governi della casa, paterna e coniugale»<sup>152</sup>. L'identificazione del primo al governo regale deriva dal fatto che il padre governa i suoi figli in virtù della sua sola volontà, mentre il marito comanda su sua moglie in base alle leggi matrimoniali e secondo le convenzioni stabilite. La distinzione dei due metodi di governo, regale e politico, non oppone dunque, come per Tolomeo, la monarchia alla repubblica, ma piuttosto la monarchia ereditaria alla monarchia elettiva. Egidio precisa, infatti, che il *regimen regale* è più naturale del *regimen politicum*<sup>153</sup>. Ora, proprio sulla base di questa precisazione, come si è visto, Egidio dimostra, nel terzo libro, la superiorità del principio ereditario su quello elettivo.

Così la questione, per lui, non è quella di sapere se il governo di uno solo sia preferibile a quello della moltitudine, ma, essendo questo punto affrontato sulla base di una sorta di evidenza ontologica, se sia più naturale che il re governi secondo la sua propria volontà o piuttosto secondo le convenzioni. Non è l'alternanza al potere, ma l'esistenza di un limite posto alla volontà del principe a costituire il criterio decisivo di distinzione tra il governo regale e il governo politico. A questo proposito, l'analogia tra il *regimen conjugale* e il *regimen politicum* offriva un fondamento prezioso, poiché lo stesso Aristotele precisava che «nel caso del maschio e della femmina [contrariamente alla grande maggioranza dei regimi “politici” in cui si è talvolta governanti e talvolta governati], il rapporto di subordinazione esiste *senza alternanza*»<sup>154</sup>. Si può dunque concepire un potere «regale» che si eserciti in modo «politico». D'altronde, a differenza di Tommaso d'Aquino, Egidio non definisce il potere dispotico in contrapposizione al potere regale, ma come un particolare metodo di governo regale, accettando senza riserve la tesi aristotelica della schiavitù naturale degli uomini che sono privi di ra-

<sup>150</sup> *Ivi*, II, 1, 14, f. 154v-155r.

<sup>151</sup> Cfr. ARISTOTELE, *La Politica*, I, 12, 1259 b.

<sup>152</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, II, 1, 14, f. 155r.

<sup>153</sup> *Ivi*, f. 155v.

<sup>154</sup> ARISTOTELE, *La Politica*, I, 12, 1259 b, 128.

gione<sup>155</sup>. Questa singolare articolazione dei diversi modi di governo politico – regale e dispotico – nel governo monarchico, corrispondente ai diversi gradi di dipendenza dei sudditi secondo la loro capacità di autonomia razionale, spiega il problema posto da Egidio Romano: è preferibile, per il regno, essere diretti dal miglior re o dalla migliore legge? Si tratta, senza dubbio, di un'antica questione, ma capace di rimettere in causa, nel Medio Evo, la tradizionale concezione del *rex justus*, servitore della legge<sup>156</sup>. Egidio oppone a questo schema tradizionale il concetto di un re che non solo *fa* la legge, ma che può porsi al di sopra di essa. Il re è la «legge vivente» (*lex animata*) alla quale sono subordinate le leggi positive<sup>157</sup>.

Senza dubbio, per Egidio, come per tutti gli autori medievali, «la salvezza dello Stato (*salus civitatis*) risiede nelle leggi: solo attraverso leggi giuste si conservano le città e i regni, poiché i regni non possono esistere senza giustizia»<sup>158</sup>. Il re è dunque, riprendendo testualmente le parole di Aristotele, il «custode del giusto» (*custos justitiae*), o lo «strumento della legge giusta» (*organum justae legis*)<sup>159</sup>. Contro Aristotele, tuttavia, del quale pure espone scrupolosamente le argomentazioni<sup>160</sup>, Egidio sostiene che «per un regno è meglio essere diretto da un re che da una legge»<sup>161</sup>.

A dire il vero questa tesi, nonostante si opponga chiaramente alla teoria medievale comunemente accettata secondo la quale *lex facit regem* (Bracton) – è la legge che fa il re, e non l'inverso –, appare in prima battuta piuttosto banale<sup>162</sup>. La superiorità del re nei confronti della legge, infatti, deriva dal fatto che quest'ultima, statuendo universalmente ciò che ognuno deve fare, non può regolare tutti i singoli casi. Attiene dunque al re correggere, con

<sup>155</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, II, 3, 13, ff. 225r- 226v.

<sup>156</sup> *Ivi*, III, 2, 29, 314r; cfr. PLATONE, *Il Politico*, 294 b sq.; ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, V, 14, 1137 b, 266-8 (sull'equitativo come correttivo della giustizia legale) e soprattutto *Id.*, *La Politica*, III, 15.

<sup>157</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, I, 2, 12, f. 48v. Cfr. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 134-5 (trad. fr. 108).

<sup>158</sup> *Ivi*, III, 2, 19, ff. 298v-299r.

<sup>159</sup> *Ivi*, III, 2, 29, f. 314r.

<sup>160</sup> *Ivi*, f. 314r-v. Cfr. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, V, 14; *Id.*, *La Politica*, III, 15.

<sup>161</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, f. 315r.

<sup>162</sup> CARLYLE, CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory*, III, 38.



un equo giudizio, la rigidità della norma legale<sup>163</sup>. Fin qui niente differisce dall'insegnamento di Aristotele<sup>164</sup>. Però quest'ultimo non concludeva affatto che la volontà del re fosse preferibile alla legge: «[Benché] la costituzione che si conforma alle leggi scritte [non sia] la migliore – scriveva [Aristotele] –, [...] occorre che questa regola universale valga per tutti i governanti», poiché la legge è sprovvista di passione, mentre ogni animo umano la racchiude<sup>165</sup>. Egidio, al contrario, non esita a liberare il re dal rispetto delle leggi scritte. Non certo, tuttavia, per svincolarlo da ogni legalità e investirlo di un potere arbitrario, ma per assoggettarlo alla legge superiore della natura:

La legge positiva è al di sotto del principe, mentre la legge naturale è al di sopra di lui. Se dunque si dice che una legge positiva è al di sopra del principe, non s'intende che lo è in quanto legge positiva, ma in quanto trae la sua forza dal diritto naturale. [...] È evidente che [la legge naturale] deve essere superiore al re nell'esercizio del governo, poiché nessun re è giusto (*rectus rex*) se non si appoggia su essa. [...] Ma se si parla della legge positiva, è meglio essere diretti da un buon re che da una buona legge<sup>166</sup>.

L'*optimus rex* è colui che, avendo purificato la sua mente da ogni concupiscenza, si sottomette alla legge divina inscritta nella natura. La sua perfetta giustizia, dunque, lo slega dalle leggi imperfette. È proprio perché non credeva nella possibilità di una tale virtù che Aristotele preferiva il potere della legge a quello del re. Egidio Romano s'inserisce nel quadro di un'economia della grazia, che giustifichi lo sforzo verso la perfezione. Il suo «assolutismo» non deriva da un concetto giuridico-politico della sovranità. Il suo fondamento è nella teologia del *regimen*, che definisce il governo regale a partire dal modello divino. Governare, per il re, significa imitare Dio. Anche il suo potere di cambiare le leggi, se per un verso lo pone al di sopra della maggior parte degli uomini, lo obbliga per un altro a essere un esempio di equità. Malgrado la sua enunciazione originale, la tesi di Egi-

<sup>163</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, f. 315r.

<sup>164</sup> ARISTOTELE, *La Politica*, III, 15, 1286 a, 262.

<sup>165</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, f. 314v: «Egli dice che il re è un *intellectus cum concupiscentia*, [mentre] la legge [...] è *intellectus solus*».

<sup>166</sup> *Ivi*, f. 315r.

dio Romano ripete la risposta che Giovanni di Salisbury, un secolo e mezzo prima, aveva contrapposto ai partigiani del diritto regale: il re è al di sopra delle leggi sol perché obbedisce alla legge. Non vi è nessuno scarto tra il *rex justus* e il *rex legibus solutus*. E perciò il sovrano resta responsabile delle sue azioni davanti all'autorità spirituale<sup>167</sup>.

La novità, in rapporto a Giovanni di Salisbury, sta nel soggetto al quale si applica questo congegno di autoregolamentazione: non è più il re ministro del sacerdozio, «martello della legge» (*legis ictor*), ma il re legislatore, fondatore dello Stato (*legis conditor*). Lo sviluppo del potere monarchico, nel XIII secolo, rendeva necessaria una ricodificazione della funzione regale al di fuori dell'ambito ministeriale. Di qui la strategia argomentativa messa in opera da Egidio, basata sulla natura e non più sulla Scrittura. Occorreva favorire il potenziamento dello Stato regale, indispensabile per il garantire il buon ordine della società, senza rompere con il principio della distinzione tra i poteri. Come conciliare, insomma, le esigenze statuali di supremazia con la subordinazione del temporale allo spirituale? Questo problema definisce ciò che si può chiamare il “paradosso del sovrano” nel pensiero religioso: il re deve disporre, per imporre la sua legge, del maggior potere possibile; tutto questo potere, tuttavia, non dev'essere tale da non poter concepire un potere più alto (quello della Chiesa). *Tutto lo sforzo dei pensatori clericali fu, non* – come troppo spesso si afferma – *di ostacolare il progresso dello Stato, ma d'inventare delle formule che rendessero compatibili questi due imperativi contraddittori*. Due linee di ragionamento una etico-giuridica, l'altra «economica» si delineano abbastanza chiaramente nel loro discorso. La prima consiste, attraverso l'idea del governo della ragione, nell'identificare la volontà del re, purificata da ogni passione, con lo spirito stesso della legge. È la linea che unisce il principe *immagine dell'equità* di Giovanni di Salisbury al re *legge vivente* di Egidio Romano, sviluppandosi ben oltre loro. La seconda sposta il problema sul piano di una pratica di governo che assicura, *di fatto*, al principe il massimo del potere, senza dedurlo però, *in diritto*, da un fondamento autonomo. A questo proposito, la teoria presentata da Egidio sui

<sup>167</sup> Perciò la contraddizione tra il *De regimine principum* e il *De ecclesiastica potestate* (cfr. *supra*, in questo cap., nota 79) sembra più apparente che reale.

modi di governo tratti dal modello dell'amministrazione domestica (vale a dire «economica») costituisce senza dubbio una svolta importante i cui effetti si perpetueranno, nel XVI secolo, nella critica economica di Botero del concetto giuridico della sovranità<sup>168</sup>. Questo dispositivo volto a determinare un blocco del politico, permettendogli di accrescere le sue forze senza emanciparsi dal controllo religioso, non è mai stato studiato fin qui se non in termini di negazione o di sviamento: è tempo di analizzare la sua funzione effettiva nella genesi dello Stato moderno. L'analogia esposta più sopra non manifesta la difficoltà di Egidio a slegare il potere pubblico dalla sfera delle relazioni private, ma solo la sua volontà di articolare l'esercizio del potere «assoluto» (*legibus solutus*) in rapporto alle variabili sociali: capacità razionale dei sudditi, forme di proprietà, utilità delle competenze. In tal modo si dispiega un largo campo di variazioni dell'esercizio del potere: dal governo «politico», conforme alla legge stabilita, al governo «dispotico» che, agendo attraverso la coercizione, sviluppa dal basso, per così dire, il potere limitato dall'alto. Così la volontà del re è sottomessa alla legge della natura. Ma è ugualmente conforme alla ragione naturale secondo la quale gli uni sono sottomessi agli altri e loro obbediscono: «La soggezione è stata introdotta in vista dell'utilità umana e del bene comune»<sup>169</sup>. Ciò significa che l'esercizio del potere dispotico vien fatto rientrare virtualmente nella sfera del *regimen* regale.

Il limite interno della volontà reale ad opera dalla legge di natura porta dunque Egidio a concepire un'idea del governo molto diversa da quella di Giovanni di Salisbury. Mentre quest'ultimo bilanciava la supremazia legislativa del principe con il codice del Deuteronomio, annullando così ogni rivendicazione di prerogative che pretendesse di sottrarsi all'autorità religiosa, Egidio, che si pone sul piano di un'argomentazione meramente naturalistica, accentua gli effetti di dominio che risultano dall'affrancamento della *potestas* nei confronti delle leggi positive. Si può vedere qui un'evoluzione, all'interno di una stessa visione del mondo finalizzata alla salvezza, da un'etica della soggezione a una «fisica» del potere (certo nei limiti imposti dalla nozione scolastica di *natura*). Giovanni di Salisbury aveva fondato sulla

<sup>168</sup> Cfr. SENELLART, *La raison d'État antimachiavélique*, 38-40.

<sup>169</sup> EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, f. 319r; cfr. anche *ivi*, II, 3, 13-14 e spec. f. 226v.

legge divina la volontà *legibus soluta* del principe. Egidio Romano ebbe lo stesso atteggiamento, ma, tra la volontà del principe e il concetto normativo della legge, aprì uno spazio differenziato delle cose. Così, è proprio in virtù della legge di natura che diventa possibile non soltanto cambiare le leggi in vigore, ma addirittura agire senza legge, con la coercizione. Autorizzando il principe a esercitare il suo potere in modo dispotico (nei confronti dei sudditi sprovvisti di ragione), Egidio aprì una faglia nella teoria giuridica della regalità, legando per la prima volta quel potere a un principio 'economico'.

Lo schema dei modi di governo non solo offriva una griglia concettuale che si adattava perfettamente alle aspirazioni della monarchia francese, ma permetteva anche di ridurre, con la giustificazione della coercizione, la differenza fra la tradizione agostiniana e la dottrina di Aristotele (non dimentichiamo che Egidio Romano apparteneva all'ordine degli Eremiti di sant'Agostino). Questa pista di riflessione, che potrebbe forse aiutare a capire i nessi tra il *De regimine principum* e il *De ecclesiastica potestate*, non può qui essere percorsa. Possiamo solo osservare che, se è vero che Egidio adotta, sul piano teorico, una posizione radicalmente opposta a quella di Tolomeo da Lucca, nondimeno egli s'inserisce nel medesimo campo strategico. Tanto l'uno quanto l'altro utilizzano gli stessi elementi discorsivi, ma li fanno operare in senso inverso, secondo il loro rispettivo contesto politico. La tesi repubblicana di Tolomeo relativizza, in favore delle città italiane, l'universale necessità della coercizione regale, mentre Egidio, pur affermando la superiorità naturale della comunità politica rispetto ai fini temporali, vi introduce modalità dispotiche di governo. Si determina così, alla fine del XIII secolo, uno strano intreccio delle tesi agostiniane e delle tesi aristoteliche che impedisce di esaminare le seconde in termini di semplice rottura con le prime<sup>170</sup>.

#### 4. Dalla *Res Publica* nella Chiesa alla Chiesa-*Res Publica*

Da Agostino a Egidio Romano, la concezione del potere si modifica meno delle condizioni di esercizio del *regimen*. Nel V

<sup>170</sup> In tal senso, cfr. MARKUS, *Two Conceptions of Political Authority*.

secolo, la Chiesa compiva la sua missione pastorale all'interno dei confini dell'Impero romano. In qualche modo la cristianità si confondeva con l'Impero senza peraltro che lo Stato s'identificasse con la società religiosa. Nel grande dibattito – che attraversa ad esempio *La Città di Dio* – sui rapporti tra la Chiesa e la *Res Publica*, la posizione più comune era quella espressa da Sant'Ottato di Milevi: «Non è la *Res Publica* che si trova nella Chiesa, ma la Chiesa nella *Res Publica*, vale a dire nell'Impero romano»<sup>171</sup>. Agostino stesso assiste al crollo di questa struttura politico-giuridica con l'ondata dei barbari che la demoliscono definitivamente alla fine del V secolo. Si entra allora in un mondo frazionato, mescolato, instabile al quale la Chiesa si è sforzata di dare, sotto la sua direzione, un'unità. Comincia in questi secoli oscuri, l'esperienza, assolutamente nuova nella storia, dell'instaurazione di un governo religioso, non più su piccole comunità di fedeli, ma su intere popolazioni. Questo modello teologico-politico si sviluppa senza reali ostacoli fino all'XI secolo, quando urterà contro la resistenza dei nuovi centri di potere: l'Impero e le monarchie nascenti. Il mondo nel quale Gregorio Magno, dopo Gelasio, afferma il principio della separazione dei due poteri, segna la transizione tra l'universalità dello Stato romano e la fase di assenza dello Stato: era un mondo nel quale si mescolavano popoli cristiani e pagani. L'assorbimento dello Stato da parte della Chiesa divenne presto un fatto compiuto. Invertendo la formula di Sant'Ottato di Milevi, si può dire che la *Res Publica*, oramai, era nella Chiesa; più precisamente, essa era la Chiesa stessa. Nel IX secolo, i vescovi vedevano un solo campo, il «corpo della Chiesa», nel quale si esercitavano, fusi, i due poteri, lo spirituale e il temporale. A questo proposito, va detto che il ripristino della potenza imperiale con Carlo Magno non cambiò nulla: la *renovatio imperii* non si attuò in nome dell'antica Roma contro il papato, ma nel quadro di strutture ecclesiologiche forgiate dalla Roma papalina. Carlo Magno era un sovrano cristiano che regnava su un popolo cristiano.

Questo punto è essenziale per comprendere l'etica regale esposta negli *Specula* carolingi. In quel contesto per il principe non si trattava di governare uno «Stato», nel senso territoriale del termine, né tale o talaltro popolo, franco, lombardo o altro ancora,

<sup>171</sup> Cit. da LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, I, 32, nota 3.

ma un *populus* definito da una comunità di credenti, i cui membri erano tutti uguali davanti a Dio, suo vero sovrano. Governare, quindi, consisteva (sul piano secolare) nel proteggere questo popolo e assicurargli la pace affinché potesse operare per raggiungere la sua salvezza. La concezione del ministero regale non ha senso se non nell'ambito di una società che raffigura se stessa come il popolo di Dio, e non come una comunità politica tra le altre in una umanità divisa. Ciò che caratterizza il *regimen* dell'alto Medio Evo è che esso tende a mantenere la pace di un unico popolo, indifferente al resto del mondo.

Completamente diversa sarà la politica degli Stati quando, entrando in competizione gli uni con gli altri, dovranno affermare la loro potenza. È allora che nascerà la politica moderna. A differenza del *regimen*, che presuppone l'unità del tutto, la sfera politica della modernità si dispiega su un fondamento plurale. Essa si mette in azione quando all'armonia (naturale o forzata) dei desideri si sostituisce la concorrenza delle forze. Ora, la pace della società cristiana non risulta da un equilibrio precario di forze. Essa riposa su una comune finalità, che simboleggia la virtù del principe: la società trova la sua unità identificandosi al suo governante, egli stesso immagine di Dio. Di qui l'importante funzione dell'esemplarità senza la quale l'asse teleologico che va dal popolo a Dio attraverso la persona del principe sarebbe interrotto. In un certo senso, si può dire che la virtù è tanto necessaria al *regimen* quanto il calcolo e l'abilità alla politica.

Abbiamo visto come, per Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano, la teoria del *regimen* si era liberata dal campo ministeriale, per avvicinarsi, sulla base di un'ampia rielaborazione teorica, alla nuova realtà del *regnum*: fu un momento di fragile equilibrio, in cui il potere del principe si concentrò tutto nella sua funzione direttiva. Le necessità materiali del *regnum* tenderanno sempre più a soppiantare le condizioni etiche del *regimen*, fino a imporre a esso la loro legge. Sarà allora che il *regimen* cederà il posto al «governo», orientato non più al compimento di fini morali, ma alla sola conservazione dello Stato. Sarebbe erroneo vedere nel governo la secolarizzazione del *regimen*. Il passaggio dalla salvezza alla sicurezza, come finalità dell'azione governamentale, presuppone una totale ricomposizione del campo discorsivo, che non si lascia mai analizzare in termini di uno schema evolutivo. Ma non sarebbe meno inesatto, secondo un modo di pensare molto diffuso, spiegare questo mutamento con la sola

«rottura» machiavelliana, come se questa, dissipando le tenebre medievali, avesse messo in luce, d'un solo colpo, il concetto di Stato. Per quanto eclatante sia stata, l'invenzione di Machiavelli appartiene comunque a un'epoca in cui la distinzione tra Stato e governo non era ancora ben acquisita. La novità di Machiavelli va colta non a partire dallo Stato, quanto piuttosto ponendola sullo sfondo della sua assenza.





PARTE TERZA

Segreto



*Sezione Prima*

CALCOLARE



## CAPITOLO VII

### Dal mondo visibile al mondo prevedibile

#### 1. *La svolta machiavelliana*

Il XVI secolo vede affermarsi, con Machiavelli, l'«arte dello Stato». È evidente che non si assiste, però, all'improvvisa invenzione della politica come campo specifico delle vicende umane – questa scoperta, infatti, risale, come si è visto, al XIII secolo –, ma a una ridefinizione delle regole di governo secondo il criterio del successo, disgiunto dalla prospettiva della salvezza. Come spiegare questo mutamento? È sufficiente richiamarsi alla disgregazione della società cristiana, avvenuta alla fine del Medio Evo, e al crollo del principio di unità che la reggeva, tanto sul piano spirituale quanto su quello politico, così come al rafforzamento dei particolarismi statali? In una parola, ci si può accontentare di sostituire lo Stato alla Chiesa come struttura dominante della disciplina sociale, per capire la rivoluzione intellettuale che si determinò, in quel frangente storico, nell'arco di qualche decennio? Ciò significherebbe dimenticare un po' troppo in fretta l'indivisibile intreccio tra i piani politico e teologico che continuò a esservi fino alla fine del XVII secolo e comporterebbe una sottovalutazione del legame, che fu invece reale, tra la creazione dello Stato moderno e il violento risveglio, che si ebbe nell'intera Europa, delle passioni religiose: lo Stato, in quanto potere sovrano, è la risposta particolare e rigorosamente situata, anche se radicata in una storia di lungo periodo<sup>1</sup>, alle guerre civili e confessionali della seconda metà del XVI secolo<sup>2</sup>. Questo problema era ignoto a Machiavelli. È dunque necessario precisare preventivamente che cosa significa per lui il termine *stato*, che

<sup>1</sup> GAUCHET, *Le désenchantement*, 214-31.

<sup>2</sup> OESTREICH, *Neostoicism*, 258-73; cfr. *infra*, § 2, a proposito de *La Politica* di GIUSTO LIPSIO.

non è ancora lo Stato (come noi lo intendiamo), per meglio cogliere la natura dell'influenza machiavelliana sull'arte di governare<sup>3</sup>.

Il termine era di uso corrente nella letteratura politica del XV secolo per designare il potere di un uomo o di un gruppo che si ponevano alla testa della città. In questo senso, ad esempio, si parlava di «stato de' Medici»<sup>4</sup>. E proprio in quest'accezione di 'autorità', di supremazia circoscritta al *soggetto* che esercita il potere, Machiavelli lo utilizza il più delle volte. L'espressione «mantenere lo stato»<sup>5</sup> è allora adoperata, per il principe, come sinonimo di «mantenersi nel suo stato»<sup>6</sup>, ossia «mantenersi nella sua posizione [di potere]». *Stato* rimanda quindi all'interesse proprio del principe, distinto da quello della città, quando egli non è ostile a essa. Machiavelli riporta, nelle *Storie fiorentine*, un celebre esempio di questo conflitto d'interessi:

Ad alcuni cittadini che dicevano [a Cosimo de' Medici (1389-1464)], dopo il suo ritorno dall'esilio, che rovinava la città e offendeva Dio, cacciando tanta gente dabbene, egli replicò che «valeva di più una città rovinata che una città persa, che due o tre aune [= antica misura di lunghezza usata in Francia, con il valore di 1,2 m, prima dell'adozione del sistema metrico decimale] di tessuto rosso bastavano per fare un uomo dabbene, e che infine gli *stati* non si conservano coi paternostri»<sup>7</sup>.

Come si vede, *stato*, in questo significato, non ha un senso meramente descrittivo. Appartiene al lessico dell'arte di dominare e si oppone al concetto umanistico della politica, definita come arte della città. *Stato* designa quindi, molto di frequente, il campo – territorio e popolazione – sul quale si esercita il dominio<sup>8</sup>. Prendere possesso di nuovi territori significa acquistare de-

<sup>3</sup> Sul concetto di Stato in Machiavelli, CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, 625-37; HEXTER, *Il Principe*, 113-38; GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini*, 129-31; VIROLI, *Machiavelli e Id.*, *From Politics to Reason of State*.

<sup>4</sup> Vedi la frequenza della locuzione in ALBERTI, *I libri della famiglia*, L. III, il quale critica severamente i cittadini che «desiderano lo stato» per ambizione, cupidigia e desiderio di potere (in VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 97-9).

<sup>5</sup> MACHIAVELLI, *De Principibus*, cap. XIX, 390.

<sup>6</sup> *Ivi*, cap. II, 262.

<sup>7</sup> MACHIAVELLI, *Historiae florentinae*, VII, 6, in OC, 1297.

<sup>8</sup> Sull'identificazione, usuale nel linguaggio diplomatico, di *stati* con la parola «possedimenti»: RUBINSTEIN, *Notes on the Word Stato*, 321.

gli *stati*<sup>9</sup>. Al cardinale di Rouen che gli diceva che gli Italiani non capivano niente di guerra, Machiavelli rispose che i Francesi, quanto a loro, «non s'intendevano dello stato»<sup>10</sup>, perché non avevano saputo, malgrado la loro soverchiante superiorità militare, conservare le loro conquiste in Italia. *Stato*, infine, indica anche il regime o la forma costituzionale di governo (si parla, per esempio, di «stato libero» per designare la repubblica). Solo in rare occasioni *stato* corrisponde al significato moderno di struttura di potere indipendente da coloro che ne hanno la direzione. Si tratta di un concetto flessibile, dunque, ma già pienamente inserito nelle pratiche di un vocabolario differenziato. Così, quando Machiavelli, evocando la sua attività politica trascorsa<sup>11</sup>, scrive a Francesco Vettori che si vedrebbe «[nel *Principe*], se soltanto lo si leggesse, che in quindici anni [che egli ha] dedicato alla cura *dell'arte dello stato*, [non ha] né dormito né giocato»<sup>12</sup>, bisogna concepire il termine «stato» prima di tutto – come testimoniano le lettere e i rapporti che redasse durante questo periodo – nel primo e nel secondo senso. Vediamo ora quale concezione del governo ne deriva.

Nel *Principe* Machiavelli subordina la moralità alla necessità<sup>13</sup>. La conservazione del suo «stato» esige che il principe sappia diventare una bestia<sup>14</sup> – una volpe per evitare le trappole e un leone per spaventare i lupi<sup>15</sup>. In tal modo, giustificando l'astuzia, l'i-

<sup>9</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. III, 266.

<sup>10</sup> *Ivi*, 278: «non s'intendevano degli affari» (trad. di Ch. Bec). È un errore, quasi un controsenso, rendere *lo stato*, come hanno fatto molti traduttori con «la politica».

<sup>11</sup> Machiavelli (1469-1527) nel giugno del 1498 era stato nominato segretario – facente funzioni di capo – della seconda cancelleria di Firenze (Dipartimento degli affari interni e della guerra), carica che cumulò, un mese più tardi, con quella di segretario dei Dieci che supervisionavano il potere delle due cancellerie. Egli trascorrerà quattordici anni impegnato in numerose missioni in Italia, in Francia e in Germania. Travolto dalla caduta della repubblica nel 1512, Machiavelli perse il suo ufficio e fu costretto all'esilio per molti anni, durante i quali scrisse le sue opere più importanti. RIDOLFI, *Vita di Niccolò*, resta la sua migliore biografia. [Si veda però ora l'ottimo M. VIROLI, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1998 (N.d.C.)].

<sup>12</sup> Lettera del 10 dicembre del 1513: MACHIAVELLI, *Toutes les Lettres*, t. 2, 370.

<sup>13</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XV: «È necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità».

<sup>14</sup> *Ivi*, cap. XVIII: «Saper bene usare la bestia» (ediz. it., 116).

<sup>15</sup> *Ibid.*

pocrisia, la crudeltà del principe per conservare uno «Stato» da poco conquistato<sup>16</sup>, Machiavelli non capovolgeva solo la gerarchia dell'*honestum* e dell'*utile*, considerata dagli umanisti, al seguito di Cicerone<sup>17</sup>, come la regola fondamentale dell'azione politica, ma rompeva radicalmente con la tradizione degli «Specchi dei principi», che – come sappiamo – fondava il buon governo sulla virtù. Così terminerebbe, con Machiavelli, il genere degli *Specula*, che rifletteva, tutt'a un tratto, solo un'immagine illusoria che veniva dissolvendosi nell'irrealtà stessa del suo oggetto. Per la sua impronta di realismo, *Il Principe* segnerebbe l'irruzione di un discorso totalmente nuovo sulla politica, istituendola in una sfera di azione autonoma dal dominio spirituale e regolata dalle sole leggi della vita degli Stati.

Una simile lettura, largamente diffusa, si presta a molte obiezioni critiche. Anche a non voler insistere sull'immagine stereotipata degli *Specula* che quella lettura riproduce con un certo autocompiacimento, si può osservare: a) che, lungi dal coniare un nuovo concetto di «politica», *Il Principe* di Machiavelli non utilizza mai questo termine né l'aggettivo corrispondente, che è invece molto utilizzato nei *Discorsi sulla Prima Deca di Tito Livio*<sup>18</sup>; il *Principe* tratta solo dello «stato» del principe: emerge qui una rigorosa separazione dei registri lessicali – quello dell'«arte dello stato» e quello del «vivere politico» – che obbliga a ricollocare *Il Principe* nelle convenzioni formali del suo tempo e ad analizzarlo secondo la linea della sua intrinseca logica concettuale; b) che Machiavelli s'inserisce, in modo del tutto esplicito, nel campo della letteratura degli «Specchi dei principi», certamente per smarcarsene – «lasciando adunque addreto le cose circa uno principe immaginate, e discorrendo di quelle che sono vere»<sup>19</sup> – ma utilizzando il quadro retorico forgiato dagli autori del Quattrocento: gioco di una scrittura innovativa che s'inquadra all'in-

<sup>16</sup> *Ivi*, cap. IV (ediz. it., 24-9).

<sup>17</sup> CICERONE, *De officiis*, l. II. [L'es. più calzante, al riguardo, è il Valla del *De Voluptate* (N.d.C.).]

<sup>18</sup> VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 131: il quale, ricordando questo passaggio essenziale (sul filo i STERNBERGER, *Machiavellis*, 35), conclude: «benché sia un'opera innovatrice, *Il Principe* non propone una concezione nuova della politica; VIROLI, *Machiavelli*, 160. La bibliografia sul rapporto problematico tra *Il Principe* e i *Discorsi* è considerevole. Per orientarsi si veda l'articolo di BARON, *Machiavelli*.

<sup>19</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XV (ediz. it., 102-4).



terno di una struttura tradizionale, della quale sovverte il funzionamento conservandone però alcune inclinazioni tematiche; c) che la rottura machiavelliana non ha rovesciato in blocco l'antica arte di governare, ordinata verso fini etici, ma l'ha costretta a trasformarsi dal profondo in modo da poter conciliare i principi della moralità con le massime del realismo statale: gran parte del discorso sulla Ragion di Stato, alla fine del XVI secolo, si svilupperà su questo piano intermedio nato dalla profonda discordanza tra il lessico acerbo di Machiavelli e la parola edificante dei precettori regali.

I *Politicorum sive civilis doctrinae* di Giusto Lipsio (1589), che costituiscono, come si vedrà più avanti, un vero e proprio trattato sul governo dello Stato e non più semplicemente un manuale del principe, offrono un considerevole esempio di questa volontà di sintesi<sup>20</sup>.

È indispensabile, di conseguenza, esaminare il rapporto che *Il Principe* mantiene con la tradizione degli *Specula*, per mettere in evidenza, assieme agli elementi di continuità, i punti precisi che marcano la linea di rottura machiavelliana. Questo discorso è stato impostato in modo pregevole da Felix Gilbert<sup>21</sup> e poi proseguito, in una prospettiva un po' diversa, da Quentin Skinner<sup>22</sup>. Partirei allora dalle loro analisi.

### 1.1. *Il Principe nel quadro degli Specula principis*

A che cosa allude Machiavelli, all'inizio del capitolo XV del *Principe*, nel celebre passaggio in cui, rifiutando l'ideale del principe perfetto, spiega il suo scopo – «scrivere di cose utili» – e il suo metodo – seguire la «realtà effettuale della cosa piuttosto che l'immaginazione di essa»<sup>23</sup>?

<sup>20</sup> Un altro esempio è offerto da Botero, *Della Ragion di Stato*, II, 1, f. 55v, che definisce in questo modo i rapporti tra morale e politica: «La morale permette la conoscenza delle passioni comuni a tutti, la politica insegna come temperare o assecondare quelle passioni e gli effetti che si producono sui soggetti, con le regole del buon governo (*con le regole del ben governare*)».

<sup>21</sup> F. GILBERT, *The Humanist*, 451, nota 3: il suo commento preciso e dettagliato del libro di A.H. GILBERT, *Machiavelli's*, che esamina *Il Principe* capitolo per capitolo volendo mostrare che esso rappresenta «a typical book "de regimine principum"».

<sup>22</sup> SKINNER, *The Foundations*, t. 1, 118-38.

<sup>23</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XV.

Resta ora a vedere quali debbino essere e' modi e governi di uno principe o co' sudditi o con li amici. E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto presuntuoso, partendomi massime, nel disputare questa materia, da li ordini delli altri<sup>24</sup>.

Machiavelli aggiunge poco dopo: «E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere». Molti commentatori interpretano queste righe come una critica alla *Repubblica* di Platone e agli “Specchi dei principi” medievali. Esse prendono di mira, in realtà, soprattutto gli autori italiani che, nella seconda metà del XV secolo, avevano ridefinito i criteri etici del buon governo. Dal 1300 al 1450, infatti, non era stato introdotto nessun elemento nuovo nel ritratto teorico del principe. Durante questo periodo erano stati prodotti pochi titoli nella storia del genere, che era stato relegato in secondo piano dall'ascesa di una letteratura di spirito repubblicano<sup>25</sup>. Ma, verso la metà del XV secolo, l'ondata 'democratica' che aveva sollevato la lotta delle città contro l'Impero era ormai in riflusso quasi ovunque e, fatta eccezione per Venezia, aveva lasciato il posto a governi autocratici<sup>26</sup>. Il risultato di questa diffusione dei dispotismi locali fu il riorientamento del pensiero politico umanistico dal repubblicanesimo all'apologia della monarchia: «È di tutta evidenza, tuttavia – scrive F. Gilbert – che era nata in Italia una nuova figura di principe. Il condottiero, fondatore della dinastia, e la famiglia che si elevava in una posizione dominante nella sua stessa città, rappresentavano dei fenomeni che si erano potuti produrre solo in un mondo autosufficiente di Stati completamente indipendenti. La teoria politica doveva confrontarsi con il problema della legittimazione di questo nuovo tipo di principe e di assimilarlo al concetto medievale, ancora esistente, della monarchia. Il nuovo interesse verso

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Sulla nascita a Firenze, all'inizio del XV secolo, di un movimento d'idee che esaltava la libertà della città ed era rappresentato in particolare da Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Leon Battista Alberti, cfr. BARON, *The Crisis*, che lo designa con l'appellativo di «umanesimo civico». Per la descrizione e l'analisi critica della tesi di Baron: SKINNER, *The Foundations*, t. 1, 69-71. Sul punto cfr. anche il mio saggio: *Républicanisme*.

<sup>26</sup> Cfr. BURCKHARDT, *La Civilisation*, t. 1, cap. 3: «La tyrannie au XV<sup>e</sup> siècle».

il principato implicava l'esistenza di nuovi problemi senza precedenti»<sup>27</sup>. Questo nuovo corso è testimoniato dalle seguenti opere: *il De regis et boni principis officio* di Diomede Carafa (pubblicato a Napoli verso il 1480)<sup>28</sup>, il *Principis Diatyposis* di Battista Seccus Platina (verso il 1481), il *De regno et regis institutione* di Francesco Patrizi (tra il 1481 e il 1484), il *De maiestate* di Giuniano Majò (verso il 1492)<sup>29</sup>, il *De principe* di Giovanni Pontano (verso il 1503)<sup>30</sup>, il *De officiis principis* di Poggio Bracciolini (1504). Si tratta di manuali del principe ai quali conviene aggiungere il celebre *Libro del Cortegiano* di Baldassar Castiglione (1513)<sup>31</sup>, la cui quarta parte costituisce un autentico *Speculum principis*, o, più a monte, il *Momus, o il Principe* di Leon Battista Alberti (1447)<sup>32</sup>.

Questi trattati costituiscono l'insieme nella cui trama s'inserisce *Il Principe* di Machiavelli. Per il suo oggetto, la sua forma generale e il suo sistema concettuale, l'opera machiavelliana ha con quelle opere molte similitudini. Far risaltare quest'«aria di famiglia» permette di osservare meglio in che cosa sia consistita, fuor di ogni modello, la sua radicale singolarità.

## 1.2. *Virtù contro Fortuna*

Tra gli scritti citati, alcuni – come i trattati di Platina e Patrizi – recano l'impronta diretta del *De regimine principum* di Egidio Romano<sup>33</sup>. Come quest'ultimo, anch'essi cercano di descrivere il principe ideale, esempio di virtù per i suoi sudditi, garante della giustizia e della pace: l'archetipo del *rex justus* domina ancora la letteratura umanistica<sup>34</sup>. Anche queste opere distinguono gli aspetti personali da quelli istituzionali della mo-

<sup>27</sup> GILBERT, *The Humanist Concept of the Prince*, 456.

<sup>28</sup> *Ivi*, 468-9.

<sup>29</sup> *Ivi*, 466-8.

<sup>30</sup> *Ivi*, 466.

<sup>31</sup> La riedizione del testo è a cura di A. Pons; cfr. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*.

<sup>32</sup> La traduzione con un'eccellente introduzione è di P. Laurens; cfr. ALBERTI, *Momus*.

<sup>33</sup> GILBERT, *The Humanist Concept of the Prince*, 461-2.

<sup>34</sup> Sul carattere dell'*optimus rex* secondo Patrizi: VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 118-20.

narchia, pur accordando molta più importanza ai primi che ai secondi. Gli altri “Specchi del principe”, di dimensioni più ridotte, non sono d'altronde che semplici elencazioni di virtù<sup>35</sup>.

A dispetto delle apparenze, l'accento posto sulle virtù individuali del principe non riflette una tendenza tipicamente medievale. Si può dire piuttosto che quest'idea protragga, in pieno Rinascimento, l'atteggiamento con il quale Petrarca e i primi umanisti fiorentini avevano ridato vita alla vecchia figura del *vir virtutis*<sup>36</sup>. Mentre il *rex justus* della tradizione cristiana era tenuto a disprezzare gli onori, e a rifuggire la gloria e la celebrità, aspirando esclusivamente alla ricompensa celeste<sup>37</sup>, l'acquisizione dei beni temporali divenne ora l'ambizione dell'«uomo di virtù». Contro la cultura dell'umiltà predicata dalla Chiesa, la sfida di vivere secondo la *virtus* – ciascuno esercitando le sue più nobili capacità – trovava ora la sua giustificazione, ad opera degli umanisti, nell'accesso al piacere della gloria<sup>38</sup>. Trionfava l'ideale eroico, legato al risveglio del nuovo sentimento dell'individualità – così ben descritto da Burckhardt<sup>39</sup> –, quello stesso che è rivendicato, con entusiasmo per il principe, da uno dei protagonisti del *Cortegiano*. Non conviene – egli dice – a un nobile principe occuparsi di tutti i dettagli del governo, «né combattere solo per vincere e dominare quelli che meritano di essere dominati», ma bisogna che egli intraprenda grandi opere che lo rendano «assolutamente glorioso così in pace come in guerra», sull'esempio di Alessandro, dei Romani e di Annibale<sup>40</sup>. Machiavelli stesso, nell'ultimo capitolo del *Principe*, afferma che inventare nuove leggi e nuove istituzioni è ciò che conferisce più onore a un uomo da poco asceso al potere: non è il piacere di dominare,

<sup>35</sup> Si vedano i manuali di Majò, Poggio Bracciolini, Pontano; GILBERT, *The Humanist Concept of the Prince*, 462.

<sup>36</sup> Sulla riscoperta da parte di Petrarca di questa nozione di origine ciceroniana, cfr. SKINNER, *The Foundations*, t.1, 87-9. Sul concetto di *virtus* come compimento di sé – l'eccellenza umana totale – e l'ideale di *uomo universale* che ne derivava, cfr. *ivi*, 88-94. Skinner sottolinea in particolare il carattere radicalmente anti-agostiniano di questa concezione dell'uomo che magnifica la sua dignità.

<sup>37</sup> TOMMASO S'AQUINO, *De regno*, I, 7, 67.

<sup>38</sup> Per esempio ALBERTI, *I libri della famiglia* cit. in SKINNER, *The Foundations*, t.1, 101.

<sup>39</sup> BURCKHARDT, *La Civilisation*, t. 1, II: «Lo sviluppo dell'individuo».

<sup>40</sup> CASTIGLIONE, *Libro del Cortegiano*, IV, § XXXVI, 362-3.

ma l'amore della gloria che deve animare il fondatore dello Stato<sup>41</sup>.

Che cosa rende così difficile, e di conseguenza così degna di elogi, questa ricerca dell'eccellenza? La principale causa del fallimento, per la maggior parte degli autori, risiede nel potere capriccioso della Fortuna. Senza dubbio la Fortuna era spesso vista, al seguito di Boezio<sup>42</sup>, come l'inesorabile forza chiamata ad attuare la volontà della Provvidenza divina. Con il ritorno dei valori classici, tuttavia, essa aveva ritrovato nel pensiero degli umanisti il suo ruolo di potenza, a volte favorevole a volte ostile all'uomo, lasciando però un certo spazio alla sua libertà d'azione. Ma mentre alcuni, come Pontano nel suo *De Fortuna*, evidenziano l'ambivalenza della sorte nei confronti dei più virtuosi<sup>43</sup>, altri, come l'autore del *Cortegiano*, riconoscono la sua natura distruttiva: «La fortuna è ancora oggi, come lo è sempre stata, contraria alla virtù»<sup>44</sup>. La *virtus*, quindi, indipendentemente dal suo contenuto etico<sup>45</sup>, appare come l'insieme delle qualità che rendono un uomo capace di affrontare la Fortuna. Quest'ultima è una forza schierata in un conflitto permanente.

La dialettica tra la *virtus* e la Fortuna, attorno alla quale ruota il pensiero di Machiavelli, forma dunque il nucleo del discorso politico umanistico. Ciò non vuol dire che Machiavelli abbia qui mancato d'ingegno. Tutt'altro, poiché proprio su questo tema, ai suoi tempi convenzionale, egli ha dato prova dell'audacia più sorprendente. Se ne ha tutta la misura, tuttavia, solo mostrando quale

<sup>41</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XXVI, (ediz. it. 168-75).

<sup>42</sup> BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, l. II; ПОСОВК, *The Machiavellian Moment*, 36-9; SKINNER, *Machiavelli*, 53-4.

<sup>43</sup> SKINNER, *The Foundations*, t. 1, 120. Il sentimento di Pontano è segnato da un certo pessimismo. Cfr. la lettera di Vettori a Machiavelli del 15 dicembre del 1514 (*Toutes les Lettres*, t. 2, 395): «Ho appena letto il libro sulla fortuna che Pontano ha da poco fatto circolare [...]: egli dimostra chiaramente che né il talento, né la saggezza, né le altre virtù dell'uomo possono servire a chi non possiede fortuna».

<sup>44</sup> CASTIGLIONE, *Libro del Cortigiano*, dedica, 9; e 21: l'esempio del dca di Guidubaldo (1472-1508): per le sue virtù e per il suo meravigliosa natura, «comincia a fare certe promesse che sembrava fosse impossibile che riuscisse a tenervi fede essendo un uomo mortale [...]. Ma la fortuna, invidiosa di tanta virtù, si oppone con tutta la sua forza a un inizio così glorioso».

<sup>45</sup> Per l'analisi di quest'ultimo (virtù cardinali dell'antichità e virtù cristiane, alle quali si aggiungono, per il principe, la liberalità, la magnificenza, la clemenza e l'onore): SKINNER, *The Foundations*, t. 1, 126-8 e *Machiavel*, 68-9.

distanza separi l'etica governamentale umanistica da quella degli "Specchi dei principi" medievali.

### 1.3. *Il principe dalle virtù comuni alle virtù esemplari*

Dal punto di vista della distinzione, tipica della dottrina ministeriale, tra la persona e l'ufficio, il principe, pur essendo tenuto a specifici doveri, restava un uomo, uguale a tutti gli altri. E perciò le virtù di cui doveva dar prova erano quelle di un uomo qualunque. Semplicemente però, ricoprendo la più alta funzione della società, era necessario che possedesse quelle virtù al più alto livello. Le caratteristiche delle virtù pubbliche e delle virtù private derivavano dal principio stesso dell'esemplarità, che obbligava il principe, che agli occhi dei sudditi costituiva un modello vivente, a essere l'immagine della perfezione – *imago Dei*.

La trascendenza della sua posizione non comportava perciò nessuna rottura con la morale comune. Senza dubbio, con lo sviluppo dei valori aristocratici il nesso tra la magnificenza e l'umiltà andò ben presto attenuandosi. Questo mutamento trovò la sua espressione più compiuta nel trattato di Egidio Romano, che riformulò l'antico ideale pastorale esprimendolo con il vocabolario dell'etica di Aristotele. Non soltanto, infatti, facendo del governo di sé la condizione del governo degli altri, Egidio mise sullo stesso piano la morale individuale e la morale politica<sup>46</sup>, ma, dopo aver stilato un catalogo generale delle virtù, egli affermò che il re doveva possederle tutte, conformemente alla dottrina tradizionale dell'unità delle virtù<sup>47</sup>. Se si escludono gli uomini che, privi di ogni *prudencia*, erano naturalmente destinati alla schiavitù<sup>48</sup>, non erano le particolari virtù, ma i gradi di bontà a distinguere il principe dai sudditi. Seguendo Aristotele<sup>49</sup>, Egidio distinse quattro li-

<sup>46</sup> *De Regimine*, I, 1, 3, f. 6v: «Quando un uomo si governa direttamente da solo, è degno di governare ed essere il maestro degli altri. Colui che possiede la prudenza e tutte le altre virtù di cui tratta questo libro, è degno di comandare».

<sup>47</sup> *Ivi*, I, 2, 31, f. 83v: «Tanto i santi quanto i filosofi convengono che le virtù siano connesse tra loro. Colui che possiede una virtù, sostengono, le possiede tutte; colui che non possiede una virtù, manca di tutte le virtù». Sulla differenza tra la concezione aristotelica e stoica dell'inseparabilità delle virtù, cfr. DEMAN, «Notes et appendices», appendice II, 422-3.

<sup>48</sup> *Ivi*, I, 1, 3, f. 6v.

<sup>49</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII, 1, 1145 a.

velli di uomini buoni: i perseveranti, i morigerati, i moderati, i divini (cioè quelli che danno prova di una *virtus heroica*): «Non basta che i re e i principi, per esercitare rettamente il potere, evitino ogni forma di male: debolezza, dissolutezza, intemperanza, crudeltà. È necessario che s'innalzino al più alto grado di bene»<sup>50</sup>. Per questo, volendo dominare gli altri, era necessario che i principi fossero «per così dire uomini divini»<sup>51</sup>.

L'ideale eroico, lungi dal bastare a se stesso, com'era quello del Rinascimento nel realizzare una bella *forma*, è completamente retto dal principio dell'esemplarità. Applicando ai quattro livelli precedenti la distinzione, tratta da Plotino e da Macrobio<sup>52</sup>, tra i differenti gradi di virtù – virtù politiche, purificatrici, virtù dello spirito purificato, virtù esemplari<sup>53</sup> –, Egidio scrive:

Noi sosteniamo che i perseveranti possiedono le virtù politiche [quelle che, secondo Plotino, moderano le passioni]; i morigerati, le virtù purificatrici; i temperanti, le virtù dello spirito purificato; e i divini, le virtù esemplari<sup>54</sup>.

Per queste ultime Egidio aggiunge che gli uomini divini devono servire da regola e da modello (*exemplar*) agli altri. Que-

<sup>50</sup> EGIDIO ROMANO, *De Regimine principum*, I, 1, 32, f. 88r.

<sup>51</sup> «Quasi nomine divini» (*ivi*, f. 88v); ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII, 1, 1145 a.

<sup>52</sup> PLOTINO, *Enneadi*, I, 2; MACROBIO, *Commentarii in «Somnium Scipionis»*, I, 8.

<sup>53</sup> EGIDIO, ROMANO, *De Regimine principum*, I, 1, 32, f. 88v: «Le virtù esemplari sono in Dio stesso. Le virtù politiche sono le virtù acquisite, grazie alle quali gli uomini si riescono a ben governare negli affari umani. Ma le virtù purificatrici e quelle dello spirito purificato sono le virtù infuse grazie alle quali ciascuno si rapporta a Dio. [...] Alcuni tendono a una somiglianza divina e si avvicinano ad essa; si dice che costoro possiedono le virtù purificanti. Altri sono già impregnati di questa somiglianza; si dice che possiedono le virtù dello spirito purificato». Adattando simmetricamente i gradi delle virtù e i gradi dei beni, Egidio mi sembra proponga consapevolmente la distinzione di Plotino dal piano mistico a quello filosofico (i filosofi, in effetti, non parlano che di virtù acquisite). A differenza di Macrobio, tuttavia, che voleva mostrare, contro Plotino, che le virtù politiche consentono di raggiungere la felicità completa, riabilitando dunque la filosofia ciceroniana della *vita activa*, Egidio non fa il processo alla vita contemplativa: il se, secondo lui, deve coniugare i due modi di vita, attiva e contemplativa. Sulla critica di Macrobio della dottrina plotiniana delle virtù: VIROLI, *From Politics to Reason of State*, 14-7.

<sup>54</sup> *De Regimine principum*, I, 1, 32, f. 89r.

sta è la funzione del principe: «[Egli] deve dimostrare un così alto grado di virtù che ognuno dei suoi sudditi, vedendo la vita e la perfezione di colui che lo governa, sappia così come comportarsi e riconosca i propri difetti»<sup>55</sup>.

#### 1.4. *L'arte regale sostituisce la prudenza politica artigianale*

La virtù superiore del principe si deduce dalla sua permanente visibilità. Tommaso d'Aquino è il primo che, sostituendo la *virtus efficax* del principe alla sua esemplare perfezione, rompe con questo schema. Nel trattato intitolato *La Prudentia*, infatti, egli domanda se la prudenza privata, che riguarda il proprio bene, è della stessa specie della prudenza politica, che si rivolge al bene comune<sup>56</sup>. Senza dubbio Aristotele dice che «la virtù dell'uomo buono è identica alla virtù del buon principe»<sup>57</sup>. Tuttavia, spiega Tommaso, «[egli] dice allo stesso punto: «L'uomo virtuoso deve poter comandare e anche obbedire Per cui la virtù del buon principe è contenuta anche nella virtù dell'uomo buono. Ma la virtù del principe e del suddito differiscono su un aspetto specifico, così come differiscono la virtù dell'uomo e la virtù della donna»<sup>58</sup>. Ciò perché a fini diversi corrispondono *habitus* diversi. Il paragrafo successivo precisa meglio questa differenza: la prudenza è nei sudditi o solo nel principe? Il problema è piuttosto sorprendente rispetto alla questione posta in precedenza. Ma la prudenza, qui, è considerata nel senso di virtù imperativa<sup>59</sup>. Citando ancora Aristotele – «solo la prudenza è la virtù propria del principe. Le altre virtù sono comuni ai sudditi e ai principi»<sup>60</sup> –, Tommaso commenta: «La virtù della prudenza non è la virtù del suddito in quanto tale»<sup>61</sup>. Se «ogni uomo, [infatti], in quanto essere razionale esercita una parte del governo (*participat aliquid de regimine*) secondo il libero gioco della sua ragione<sup>62</sup>, [...] è chiaro che non spetta al suddito in quanto suddito [...] dirigere e go-

<sup>55</sup> *Ivi*, f. 90r.

<sup>56</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, qu. 47, art. 11, titolo, 55.

<sup>57</sup> ARISTOTELE, *La politica*, III, 4, 1277a.

<sup>58</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, qu. 47, art. 11, titolo, 58.

<sup>59</sup> *Ivi*, 2a-2ae, qu. art. 8: sul carattere della prudenza.

<sup>60</sup> ARISTOTELE, *La politica*, III, 4, 1277a.

<sup>61</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, qu. 47, art. 11, titolo 62.

<sup>62</sup> *Ivi*, qu. 50, art. 2, 126.



vernare, ma piuttosto essere diretto e governato»<sup>63</sup>. Di qui la sua conclusione: «La prudenza è nel principe alla stregua di un'arte architettonica<sup>64</sup> e nei sudditi alla stregua di un'arte manuale»<sup>65</sup>. Siamo qui di fronte a una gerarchizzazione dei tipi di virtù secondo il loro oggetto e a un'incontestabile novità in rapporto alla ricorrente scala dei gradi di perfezione che esponeva ancora un Egidio Romano: Tommaso introduce l'idea nuova che la competenza governamentale deriva da un'arte speciale, dotata di una sua specifica tecnica. Nonostante sia arte *architettonica*, la prudenza «regale» non entra in contraddizione con la prudenza «politica» dei sudditi, essendo il bene comune la condizione del bene individuale. La diversità dei tipi di prudenza si riporta, così, a una differenza nel grado di universalità:

Le stesse azioni sono considerate, per quanto riguarda il re, secondo una ragione più universale rispetto al suddito che obbedisce: a un solo e medesimo re obbediscono infatti molti sudditi in diversi modi. Per cui la prudenza regale sta [alla] prudenza politica [...] come l'arte architettonica sta all'arte manuale<sup>66</sup>.

Il problema posto da Tommaso d'Aquino, dopo un lungo periodo di latenza, ricomparve improvvisamente con forza alla fine del XV secolo, quando tutti gli autori degli "Specchi", elencando le virtù del principe, si domandarono se esse non differissero sostanzialmente da quelle dei sudditi. Come scrisse Patrizi nel suo *De regno*: «Altro sono le virtù del re, altro quelle dei singoli»<sup>67</sup>. E così egli oppose la magnificenza del principe, che poteva valergli già da sola i più grandi elogi, alla frugalità, compagna della temperanza e della modestia, che onora il cittadino<sup>68</sup>. Non si può certo vedere in ciò una tardiva influenza della scolastica – in questo nuovo contesto erano espressi i valori di una società di corte, amante delle spese folli, delle feste e dei giochi<sup>69</sup> –, né semplicemente l'effetto di ritorno all'etica che esalta la nobiltà del *vir vir-*

<sup>63</sup> *Ivi*, qu. 47, art. 12, 62.

<sup>64</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 8, 1145 b.

<sup>65</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, qu. 47, art. 12, 62.

<sup>66</sup> *Ivi*, qu. 50, art. 2, 127.

<sup>67</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regno*, III, 1; cit. da GILBERT, *The Humanist Concept of the Prince*, 464, nt. 34.

<sup>68</sup> Cit. da GILBERT, *The Humanist Concept of the Prince*, 465, nota 37.

<sup>69</sup> CASTIGLIONE, *Il Cortegiano*, 361.

*tutis*. Siamo, invece, più profondamente, di fronte a una trasformazione dell'economia simbolica del potere. Dall'alto della sua *majestas*, il principe non manifesta più i segni esemplari della sua *humilitas*. La sua regalità si dispiega nel suo modo di essere, nel suo contegno, nel suo linguaggio, nella sua propensione verso gli altri<sup>70</sup>. Questa nuova visibilità fissa la regola, il codice comportamentale, l'artificio, e li rifonde, nella persona stessa del principe, al servizio del dominio sovrano. Lungi dal segnare una tappa nella genesi dello Stato come entità astratta, questa estetica del potere implica un'intensa personalizzazione dello Stato principesco. A dispetto di tutto ciò che separa l'ideale umanistico dal realismo machiavelliano, è proprio qui che si annoda la loro stretta correlazione: «Il Quattrocento – ha scritto F. Gilbert – concentrando l'attenzione sui problemi etici del principato e quindi sulle caratteristiche personali del principe, diede vita a una tendenza che culminò nel pensiero di Machiavelli che considerava la personalità del principe il fattore vitale e determinante nella politica»<sup>71</sup>. I famosi capitoli dal XV al XIX, nei quali Machiavelli mostra come il principe, per assicurarsi il successo, si deve servire dell'apparenza e trasgredire le regole della morale comune, non farebbero che allargare fino al suo limite estremo la distanza introdotta dagli umanisti tra le virtù civili e la *virtus* principesca. Con tutto ciò Machiavelli non si accontentò di radicalizzare un tema tradizionale. Egli mandò deliberatamente in frantumi il fondamento stesso dell'etica umanistica. Mentre, per quest'ultima, il concetto di *virtus* era definito da una serie di qualità immutabili (il principe *virtuosus* doveva mostrarsi fedele, clemente, liberale, munifico, ecc.), Machiavelli, inserendolo in una pura dinamica di rapporti di forza, sottrae al principe tutta la sua realtà sostanziale.

### 1.5. *Dalla virtus antica alla virtù moderna*

Prima dell'invasione francese del 1494 che pose fine all'isolamento dell'Italia<sup>72</sup>, esponendola a «tutte quelle calamità con le

<sup>70</sup> PONTANO, *De majestate*, dove una gran parte è consacrata al comportamento del principe sottomesso all'osservanza di un rigoroso codice cerimoniale; GILBERT, *The Humanist Concept of the Prince*, 466.

<sup>71</sup> *Ivi*, 464.

<sup>72</sup> Sulla portata di questo evento significativo della storia politica italiana, GILBERT, *Machiavelli*, 257-9.

quali sogliono i miseri mortali [...] essere vessati» (come piacere dire a Guicciardini)<sup>73</sup>, i Fiorentini credevano alla possibilità di controllare gli avvenimenti con la ragione. Sottomettendo i loro desideri al calcolo razionale, si poteva scegliere la «via di mezzo» che, nel corso instabile delle vicende umane, assicurava un successo duraturo. In tal modo, la *virtus* permetteva di conciliarsi la *fortuna*<sup>74</sup>. Il 1494 vide emergere, al centro del gioco politico, la forza brutale, impetuosa e distruttiva: e questo è il fiume furioso di avvenimenti che Machiavelli chiama «la fortuna»<sup>75</sup>. «Innanzi al 1494 – scrive Guicciardini – erano le guerre lunghe, le giornate non sanguinose, e' modi dello espugnare terre lenti e difficili; e se bene erano già in uso le artiglierie, si maneggiavano con sí poca attitudine che non offendevano molto; in modo che chi aveva uno stato era quasi impossibile lo perdessi. Vennero e' francesi in Italia e introdussero nelle guerre tanta vivezza, in modo che insino al '21, perduta la campagna, era perduto lo stato»<sup>76</sup>. L'esercito transalpino sconvolse, insomma, l'antica scacchiera territoriale della penisola. Lo stesso Machiavelli evoca nella sua *Arte della guerra* «i grandi spaventi, le subite fughe e le miracolose perdite» del 1494<sup>77</sup>. Da semplice elemento – insieme alle leggi e alla diplomazia – dell'azione politica, la forza divenne da allora in poi il fattore decisivo. Oramai, bisognava rapportare ogni potere alla potenza delle armi<sup>78</sup>. I contemporanei vissero questo mutamento scioccante come il repentino passaggio da un mondo ordinato, retto dalla Provvidenza, a un mondo di violenza, attraversato da forze incontrollabili e minacciose.

Per Machiavelli questo nuovo contesto comportò una tripla trasformazione dei rapporti tra *virtus* e *fortuna*. Prima di tutto quei due elementi entrarono in competizione tra di loro e la loro relazione non fu più statica come prima: ora non bastava più essere un uomo buono, prudente e *virtuosus* per meritare i favori della fortuna, secondo l'antico proverbio romano «la fortuna aiuta gli audaci» (*audaces fortuna juvat*). Bisognava combatterla, quella

<sup>73</sup> GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, lib. I, cap. 1: cit. da SKINNER, *The Foundations*, t. 1, 113.

<sup>74</sup> GILBERT, *Machiavelli*, 37-42.

<sup>75</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XXV, 431.

<sup>76</sup> GUICCIARDINI, *Ricordi*, serie seconda, LXIV, 68.

<sup>77</sup> MACHIAVELLI, *L'Arte della Guerra*, VII, 17, in OC, 900-1.

<sup>78</sup> Vedi l'ironia di MACHIAVELLI rispetto a Savonarola, «profeta disarmato» (*De Principatibus*, cap. VI: ediz. it. 32-8).

fortuna, con uno sforzo costante: la fortuna «dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resistere»<sup>79</sup>. Tuttavia, Machiavelli non fa qui che accentuare, con la risoluta energia che lo caratterizza, una tendenza già molto sentita nel suo tempo. Più importante è la seconda trasformazione, che deriva dalla precedente, ma segna una reale differenza in rapporto al discorso umanistico: il mutamento dal concetto etico-politico di *virtus* a quello di *virtù*, che è intriso di una connotazione bellica<sup>80</sup>, attesta che la realtà non è più percepita come lo spazio armonioso in cui si sviluppano le singole perfezioni, ma come il teatro di una permanente battaglia. Ma soprattutto, si rompe in questo modo ogni legame tra il principe e i suoi sudditi. L'esercizio delle funzioni pubbliche non richiede più solo la condotta virtuosa nella vita privata. È la stessa virtù del principe, sfidata senza tregua, a isolarlo dagli uomini normali; i quali vogliono prima di ogni altra cosa vivere in pace, senza paura di essere oppressi, e godendo tranquillamente dei loro beni<sup>81</sup>. La «virtù», quindi, non designa più una forma superiore di qualificazione etica, ma la propensione creativa, propria dell'uomo di Stato, che è l'esatto contrario della passività dei sudditi. Per le forze che richiede, la lotta con la fortuna si concentra oramai nello Stato. Si determina, dunque, la statualizzazione del rapporto, un tempo solo personale, tra *virtus* e *fortuna*.

La terza trasformazione riguarda la conservazione dello Stato, poiché il fine della virtù, paradossalmente, non implica più la messa in opera di qualità costanti, ma un estremo dinamismo di spirito: «Bisogna che elli [il principe] abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni della fortuna li comandano»<sup>82</sup>. È una formula stupefacente tenuto conto che è usata nell'ambito un genere che si proponeva di definire i precetti regolari dell'azione di governo. Si trattava, fino ad allora, di offrire

<sup>79</sup> *Ivi*, cap. XXV, 161-7: «Quanto possa la Fortuna nelle cose umane, et in che modo se li abbia a resistere», in *OC*, 82.

<sup>80</sup> Cfr. SKINNER, *The Foundations*, t. 1, 129, nota 2; e anche le traduzioni del *De Principatibus* di Ch. Bec, 47, e di Y. Lévy, 198, nota 2.

<sup>81</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. IX, (ediz. it., 63): «Il populo desidera non essere comandato né oppresso»; cap. XVII, (ediz. it., 111-2): «Li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio»; cap. XIX (ediz. it. 120): «E qualunque volta alle universalità delli uomini non si toglie né onore né roba, vivono contenti».

<sup>82</sup> *Ivi*, cap. XVIII (ediz. it., 115-20).

al principe un'immagine ideale di sé stesso che gli potesse servire come punto di riferimento fisso al variare imprevedibile delle circostanze. Machiavelli confuta radicalmente proprio questo postulato platonico, a partire dal quale l'azione, per orientarsi, doveva conformarsi a un modello prestabilito. Per il Fiorentino non ci sono più norme universali della virtù, perché il suo campo d'azione è quello, precario, in perpetuo cambiamento, delle cose sottomesse all'evoluzione del tempo. La dissociazione machiavelliana dell'azione politica dalla morale, così spesso imputata dai suoi censori al gusto perverso di dominare, trova qui, fuori di ogni ipotesi demonizzante, la sua necessaria causa iniziale. Essa deriva dal fatto che l'uomo è legato, in ogni sua scelta, a una moltitudine di fili temporali, che formano una sorta di rete di variabili qualitative. Così Machiavelli spiega, in una celebre pagina, che «la variazione del bene» dipende «dalla qualità de' tempi»<sup>83</sup>:

Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi, e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi<sup>84</sup>.

In questa presa di coscienza estremamente moderna, la spiegazione della relatività dei mezzi in rapporto ai fini si trova, non nella necessaria connessione delle intenzioni e delle condizioni – luogo comune della letteratura prudenziale –, ma nella radicale temporalità delle imprese umane, intrecciata alle vicissitudini del momento.

«Il fine giustifica i mezzi»: questa massima, che spesso è considerata la sintesi dello spirito machiavelliano, non è di Machiavelli<sup>85</sup>. Bisogna al contrario dire che, dato un fine, i mezzi per attuarlo dipendono dalla diversità dei tempi. Donde l'impossibilità di dare un contenuto sostanziale alla *virtù*, poiché essa governa la fortuna solo nella misura in cui riesce ad adattarsi al mutamento delle cose. Per di più, essa non è nient'altro che l'arte di «cambiare la natura con i tempi» («se si mutassi di natura con e' tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna»<sup>86</sup>).

<sup>83</sup> *Ivi*, cap. XXV (ediz. it., 164; traduz. fr. cit. di Y. Lévy, più precisa quella di Ch. Bec).

<sup>84</sup> *Ibid.*; cfr. anche GUICCIARDINI, *Ricordi*, XXXI, 51.

<sup>85</sup> SENELLART, *La raison*, 15, nt. 1.

<sup>86</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XXV (ediz. it., 161-7:166).

In ogni cosa bisogna considerare il fine e non i mezzi, scrive Machiavelli a Piero Soderini nel 1513 – poco dopo la loro comune disgrazia –, sviluppando la tesi del capitolo XXV del *Principe*. Meno incisivo forse, ma certo più chiaro della sua versione successiva, questo testo poco conosciuto merita di essere citato per esteso:

Ma, donde nascha che le diverse operationi qualche volta egualmente giovino o egualmente nuochino, io non lo so, ma desiderrei bene saperlo; pure, per intendere l'opinione vostra, io userò presuntione ad dirvi la mia. Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono *ad votum* e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savii non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo<sup>87</sup>.

Per Machiavelli il rifiuto di ogni norma morale nella condotta del governo, non deriva da una malignità occulta – anche se egli spesso si compiace, per gusto del paradosso, di formulazioni estreme – ma da una visione pragmatica, lucida e coerente. Sot-

<sup>87</sup> MACHIAVELLI, lettera 119, *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Milano, Feltrinelli, 1961, 228-31: 230. lettera 116, Perugia, 13-21 settembre 1506 (ediz. fr. *Toutes les lettres*, t. 2, 326-27). [La lettera non è datata, ma è collocata tra due altre, l'una del settembre 1512, l'altra del marzo 1513. Si può dunque presumere che essa sia collocabile intorno a questa seconda data (*N.d.C.*)].

tomettere l'azione a una regola immutabile, significa farle mancare il suo obiettivo, ovvero rischiare di raggiungerlo solo per un caso fortuito. Poiché ogni precetto di saggezza pecca di generalità, è necessario capovolgere la tesi tradizionale: non è certo restando se stessi che si può resistere alla volubilità della fortuna; diventando mobili è possibile, invece, far sì che essa non muti<sup>88</sup>. È il principio da cui deriva la necessaria separazione tra l'essere e l'apparire.

### 1.6. *La separazione tra l'essere e l'apparire*

L'apparenza s'inserisce nel sistema di relazioni spaziali – dalla prossimità familiare alla distanza altera – che regola gli scambi simbolici tra il principe, i soggetti che gli sono prossimi e i suoi sudditi. Essa risponde al bisogno di un codice comune, senza il quale non sarebbe possibile alcuna coesione politica. Così il principe deve stare attentissimo alla sua reputazione, deve «fuggire la infamia di quegli vizi che gli torrebbono lo Stato»<sup>89</sup>, ingegnarsi affinché si percepisca nelle sue azioni la grandezza, il coraggio, la serietà, la fermezza<sup>90</sup>, e deve partecipare di tanto in tanto alle riunioni delle corporazioni cittadine, dando sempre di sé esempi di umanità e di magnificenza, e mantenendo nondimeno la grandezza del suo rango<sup>91</sup>. L'apparire in quanto tale non è dunque sempre funzionale all'inganno, ma può essere utile a sostenere un'«opinione» – poco importa se fondata o inventata – che assicuri la circolazione dei segni tra il principe e il popolo<sup>92</sup>. Si tratta di un *continuum* che maschera, nel contempo, la radicale esteriorità del potere e libera il principe dal dovere di essere quello che appare. Di conseguenza l'artificio dell'apparenza, lungi dall'essere contrario alla *virtù*, ne è la condizione essenziale:

A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile: come parere pietoso, fedele,

<sup>88</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XXV (ediz. it., 161-7).

<sup>89</sup> *Ivi*, cap. XV (ediz. it., 102-4).

<sup>90</sup> *Ivi*, cap. XIX (ediz. it., 120-38).

<sup>91</sup> *Ivi*, cap. XXI.

<sup>92</sup> *Ivi*, cap. XIX [e cap. XXV]: il principe che dà questa immagine [*questa opinione*] di se stesso è assai ben considerato.

umano, intero, religioso, et essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario<sup>93</sup>.

Svuotata della sua sostanza etica, la virtù si dissolve in una pura varietà di attitudini possibili. Proprio in questo punto, senz'alcun dubbio, risiede l'aspetto più rivoluzionario del pensiero machiavelliano<sup>94</sup>. Tuttavia, la sua urticante critica del «*principe perfetto*» non può spiegarsi in termini di semplice realismo. All'utopico potere che i filosofi attribuiscono alla virtù – la sopra citata lettera a Soderini è, a tal proposito, ancora più eloquente del *Principe* –, Machiavelli, infatti, oppone una contro-utopia: il vero uomo prudente, capace di annullare la fortuna variando con essa, non esiste<sup>95</sup>. Una simile arte esige un dono di preveggenza eccezionale e un controllo di sé che per un principe è altrettanto improbabile della santità o della perfezione morale. Così, con una sorprendente audacia intellettuale, Machiavelli, pur dimostrandosi molto vicino allo spirito del genere, sovverte radicalmente la tradizione etica degli *Specula* in quanto propone al principe non una semplice raccolta di massime efficaci, ma il modello di un eroe impossibile. Quest'ultima immagine è quella di una figura limite che mette a nudo le condizioni dell'azione in un mondo votato alla pura immanenza, pur appartenendo ancora, malgrado la sua forza implosiva, al discorso circolare degli «Specchi».

Per quanto sia perfettamente cosciente delle dure esigenze dello Stato, *Il Principe* non è un trattato sul governo dello Stato, ma resta un manuale del principe, che rinvia quest'ultimo alla propria immagine, ideale o gloriosa. Si potrebbe credere che, esortando il principe a simulare e dissimulare, Machiavelli lo sottragga allo spazio della visibilità, per isolarlo nell'ombra del segreto<sup>96</sup>. Ma ciò non è affatto vero. Il «politico invisibile» di cui

<sup>93</sup> *Ivi*, cap. XVIII (ediz. it., 118).

<sup>94</sup> GILBERT, *Machiavelli*, 195.

<sup>95</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XXV: non si trovano uomini sufficientemente saggi [*prudenti*] da sapersi adattare alla fortuna (ediz. it., 165).

<sup>96</sup> *Ivi*, cap. XVIII: occorre al principe essere un gran simulatore e dissimulatore (ediz. it., 118). Si riconosce già qui il *topos* classico dell'epoca di Machiavelli. Altra formula spesso ripetuta da Luigi XI: «Qui nescit dissimulare, nescit regnare» – chi non sa dissimulare non sa regnare –; cfr. ALBERTI, *Momus*, 108-111. Il «machiavellismo» precede, dunque, Machiavelli – è la prova, se ve ne fosse ancora bisogno, che la novità del secondo non risiede nel primo.



parlerà Bacone<sup>97</sup>, un secolo più tardi, presuppone l'esistenza di una potente macchina di Stato, che obbedisca con prontezza agli ordini del sovrano<sup>98</sup>. Ora, lo Stato, per Machiavelli, si confonde con il principe. Per cui il sovrano non può sfuggire, neppure per condurre il gioco politico, all'imperativo di essere visto:

E li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscono opporsi alla opinione di molti che abbino la maestà dello Stato che li difenda: e nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine<sup>99</sup>.

Il passaggio dall'esemplarità all'abile gestione dell'opinione si effettua dunque nel quadro di un'economia del visibile di cui il principe costituisce il centro di attrazione. Con lo sviluppo dello Stato assoluto l'esigenza di visibilità sarà trasferita dalla persona del principe (*l'essere visto*) allo spazio sociale (*il vedere tutto*). Fu una svolta decisiva nell'arte di governo, che la condurrà verso sponde diverse rispetto alla tecnologia machiavelliana del fare e dell'apparire. Quest'ultima aveva costituito una risposta razionale, fortemente individualizzata, all'emergere della precarietà nel mondo, ordinato, fino a quel momento, secondo norme atemporali. Rifiutando ogni ordine provvidenziale, l'arte del principe sostituisce a quello schema, attraverso il dominio della fortuna, un ordine strategico del prevedibile.

Con le *Politicorum sive civilis doctrinae* di Giusto Lipsio, che segna una nuova tappa nella storia del concetto di governo, la virtuosità del principe abile cessa di essere la chiave del gioco politico. Ricollocata in una concezione globale dello Stato come strumento di disciplina, essa si trova ridotta a un ruolo secon-

<sup>97</sup> BACONE, *Saggi*, XXXI, 115. Questo saggio è incluso nella terza edizione del 1625.

<sup>98</sup> *Ibid.*: «È necessario sempre ben pesare [...] se l'occasione è matura o se non lo sia; e, regola generale, in ogni impresa importante, è opportuno affidare l'inizio ai cento occhi di Argo e la fine alle cento mani di Briareo: stare all'erta, e poi essere fulminei. Poiché l'elmo di Plutone, che rende i politici invisibili, è il segreto nel consiglio e la prontezza nell'esecuzione; in effetti, quando si compie l'esecuzione di un'azione, il miglior segreto è la prontezza: è il movimento del proiettile in aria, che vola così rapidamente che l'occhio non ce la fa a seguirlo».

<sup>99</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XVIII (ediz. it., 119).

dario e strettamente codificato. È allora che la figura del principe comincia a eclissarsi dietro i complicati meccanismi del potere.

## 2. *Le Politicorum sive civilis doctrinae di Giusto Lipsio: una tecnologia dell'autorità*

Le *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* furono pubblicate a Leida, dove Lipsio, beneficiando del regime di tolleranza instaurato da Guglielmo d'Orange, insegnava storia e diritto dal 1578<sup>100</sup>. Fin dalla sua uscita, nel 1589 – lo stesso anno della *Ragion di Stato* di Botero –, l'opera conobbe un enorme successo: ripubblicata circa una quarantina di volte nel XVII secolo, fu tradotta, nel giro di vent'anni, nelle principali lingue europee<sup>101</sup>. Nessun dubbio che fosse stato uno dei testi più letti della letteratura politica di quei tempi. Malgrado l'oblio nel quale cadde in seguito<sup>102</sup>, l'opera risulta essere – grazie ai decisivi studi di Gerhard Oestreich<sup>103</sup> – una testimonianza chiave della nuova razionalità statale, che si colloca alla fine del XVI secolo, liberata dai valori di salvezza, ma in cerca delle proprie norme. Per la sua concezione neo-stoica delle condizioni e dei fini dell'azione governativa, essa giocò un ruolo di primaria importanza nella formazione di quell'*ethos* disciplinare<sup>104</sup> sul quale, al termine delle guerre di religione, si fondò lo Stato assoluto<sup>105</sup>. Vero e proprio manuale di politica pratica, il trattato di Lipsio rappresenta, nella storia delle arti di governo, un anello essenziale tra gli *Specula principum*, di cui riproduce certi valori convenzionali, e i trattati sulla Ragion di Stato. Esaminerò, nel prossimo capitolo, il trattato del giurista tedesco Arnold Clapmar,

<sup>100</sup> La migliore biografia di Lipsio (1547-1606) – che fu celebrato dai suoi contemporanei come il «principe degli studiosi» – resta quella di AMIEL, *Un Publiciste*; cfr. pure: ZANTA, *La Renaissance*, cap. 1; OESTREICH, *Antiker*, 49-60. Su *Le Politiche* di LIPSIO cfr. SENELLART, *Le stoïcisme*, 109-30.

<sup>101</sup> Sono state censite 96 edizioni fino al XVIII secolo.

<sup>102</sup> Sul punto: SENELLART, *Le stoïcisme*, 109-30.

<sup>103</sup> OESTREICH, *Geist und Gestalt* e ID., *Antiker*.

<sup>104</sup> Sulla nozione di 'disciplinamento', centrale nell'analisi di Oestreich, cfr. SENELLART, *Michel Foucault: gouvernementalité et raison d'Etat*, 294-5.

<sup>105</sup> OESTREICH, *Geist und Gestalt*, 35-79 («J. Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates») e ID., *Neostoicism*, cap. 2-4.

*De arcanis rerum publicarum* (1605), che, richiamandosi a Lipsio, inaugurò in Germania il dibattito su questo tema. Il confronto con le *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* (1639) di Gabriel Naudé, sui concetti di *prudenza* e di *segreto*, farà riemergere la differenza tra due tipi di razionalità politica, l'una orientata verso la costituzione di una scienza positiva dello Stato, l'altra verso una teatralizzazione mistica della sovranità. Bisogna ricollocare le *Politicorum sive civilis doctrinae* di Giusto Lipsio guardando alla prima prospettiva.

### 2.1. Struttura e finalità dell'opera

L'opera si compone di sei libri<sup>106</sup> che, secondo il modello di Oestreich, si possono raggruppare in tre parti<sup>107</sup>: 1) alla prima corrisponde l'argomento dello Stato come istituzione morale: essa comprende i libri I e II, in cui Lipsio espone i fondamenti generali dell'etica politica e le virtù necessarie al principe; 2) la seconda parte definisce lo Stato come istituzione di comando che ha per fine di mantenere l'ordine e la pace civile: sono i libri III e IV, dedicati alla prudenza nell'esercizio del governo; 3) la terza parte, infine, formata dai libri V e VI, riguarda le questioni militari relative allo Stato come istituzione di potenza.

Lipsio fissa, fin dal prologo, un preciso legame tra le *Dottrinae* e il *De constantia*, pubblicato nel 1584:

Come nei due libri *Della costanza* abbiamo educato il popolo alla pazienza e all'obbedienza, così la nostra intenzione in quest'opera è stata di mostrare ai principi come devono governare<sup>108</sup>.

La lettura delle *Politicorum sive civilis doctrinae* presuppone dunque quella del *De constantia*, non soltanto perché la dottrina del governo completa quella dell'obbedienza dei sudditi, ma perché trova il suo fondamento etico nella virtù stessa della costanza. Il *De constantia*, infatti, è rivolto tanto ai governati quanto ai governanti. Autentico trattato della vita attiva «al centro delle av-

<sup>106</sup> Sulla forma, invero alquanto sconcertante, di questo trattato, formato da una compilazione di citazioni di autori antichi, e sui motivi di questa struttura, cfr. SENELLART, *Le stoïcisme*, 109-30.

<sup>107</sup> OESTREICH, *Antiker*, 112-3.

<sup>108</sup> Traduzione Le Ber modificata.

versità pubbliche»<sup>109</sup>, quest'opera aveva segnato il ritorno di Lipsio alla filosofia dopo quindici anni di studi storici e filologici<sup>110</sup>. La serietà dell'approccio filosofico, secondo lui, lungi dal consistere in sapienti speculazioni, era di aiutare a vivere in un tempo di forti avversità. Così, il *De constantia* mira alla costituzione di un soggetto autonomo nel quadro dei disordini esterni, un soggetto capace, con la sua forza d'animo, di agire in sintonia con la ragione, nello stesso tempo in cui egli la invita all'obbedienza: apparente paradosso, poiché ogni uomo acquista potere se si piega alla necessità delle cose. L'obbedienza è richiesta tanto ai sudditi quanto ai principi, ma essa resta passiva negli uni, sottomessa com'è alla volontà esterna, mentre vincola gli altri alla loro stessa ragione. Come aveva scritto Seneca, citato da Lipsio all'inizio delle *Doctrinae*: «Se volete assoggettare a voi ogni cosa, siate sottomessi alla ragione. Ne governerete molti altri se la ragione governa voi»<sup>111</sup>.

L'etica stoica della disciplina di sé, così come Lipsio la espone nel *De constantia*, è dunque la condizione della politica. Quest'ultima, infatti, richiede una grande fermezza d'animo, poiché è senza tregua esposta ai pericoli. Se non vi è niente «di più grande, tra gli uomini, che di vederne uno solo comandare su tutti (*unum praeesse pluribus*)»<sup>112</sup>, non esiste però neppure arte più difficile.

Che pesante pena è questa di tenere a freno e controllare tante teste con una sola, e disporre dolcemente sotto un comune giogo di obbedienza questa grande moltitudine inquieta, disunita e turbolenta<sup>113</sup>?

Tutta la difficoltà del governo consiste nella naturale indocilità degli uomini, che non possono «sopportare la ragione e ancor meno la schiavitù»<sup>114</sup>. Il nucleo della problematica di Lipsio

<sup>109</sup> Questo il suo titolo completo: *De constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis*.

<sup>110</sup> Cfr. il prologo de *Les Politiques ou Doctrine civile*: OESTREICH, *Antiker*, 70.

<sup>111</sup> La citaz. è tratta dalle *Lettere a Lucilio*. Questa frase non compare nell'edizione francese del 1597 (trad. di S. Goulart). Ringrazio J. Lagrée per avermi segnalato il testo.

<sup>112</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, epistola dedicatoria.

<sup>113</sup> *Ivi*, epistola dedicatoria f. 2v (trad. Goulart).

<sup>114</sup> *Ivi*, III, 1, f. 50r.

non è certo l'astratta relazione del re con il popolo, né il dominio del principe sul territorio, ma il comando dell'uomo sull'uomo<sup>115</sup>. Di qui, la preferenza che egli accorda alla prudenza rispetto all'esempio e alla forza: «È più facile aver ragione di tutti gli altri animali che sottomettere gli uomini [...]. È necessaria dunque la prudenza, e credere che è la sola e unica virtù di colui che ha il comando»<sup>116</sup>.

È davvero originale questo modo di procedere? Attraverso il linguaggio stoico che gli è proprio, Lipsio non tenta forse, semplicemente, di conciliare il moralismo degli "Specchi dei principi" con l'ombrosa antropologia di Machiavelli? In questo senso, la combinazione di virtù e prudenza che egli raccomanda al principe per «percorrere il giusto cammino in questo mare mosso e agitato»<sup>117</sup> sarebbe solo un vano tentativo di compromesso tra due logiche incompatibili. È un discorso caratterizzato da doppiezza, che in realtà è diretto a nascondere le sue contraddizioni con un'abile retorica. Se così fosse esso ricadrebbe nella categoria di un deplorable machiavellismo. La prospettiva della politica lipsiana è però molto diversa. Essa va intesa in relazione ai movimenti rivoluzionari del suo tempo, generati dalla Riforma, contro i quali questa non propose né una pedagogia dell'esempio, né un uso cinico dell'astuzia, ma piuttosto una tecnologia dell'*autorità*. Quest'ultima, infatti, con la dialettica della forza e dell'esortazione che mette in opera, ne rappresenta il prodotto più diretto. In un secolo in cui i conflitti religiosi erano la causa dei più gravi disordini, lo Stato doveva prendersi carico della funzione un tempo attribuita alla Chiesa. Nella dottrina medievale delle due spade, il principe, incaricato della cura dei corpi, esercitava la *potestas*, mentre la Chiesa, responsabile della cura delle anime, l'*auctoritas*. Tutta l'evoluzione del potere secolare, dopo il XIII secolo, era consistita nel liberare la *potestas* dalla tutela dell'*auctoritas*. L'acquisizione dell'autonomia da parte dello Stato si era in tal modo confusa con la concentrazione, materiale e simbolica, della potenza. Ora, quest'ultima era ormai minacciata, non dall'autorità della Chiesa, ma, al contrario, dagli effetti devastanti della sua esplosione. Spettava dunque allo Stato ricreare,

<sup>115</sup> *Ivi*, epistola dedicatoria f. 3r.

<sup>116</sup> *Ivi*, III, 1, f. 50r.

<sup>117</sup> *Ivi*, epistola dedicatoria f. 3r.

con i suoi mezzi, una struttura autoritaria che assicurasse il controllo dei corpi e delle anime.

Si sono visti (ed era cosa ridicola a vedersi) pazzi, che colui che li sorvegliava dava la parvenza di legare con un filo, restar lì, come se fossero stati legati con le più salde catene: tale è la follia di coloro che un filo di opinione lega a una parte della terra<sup>118</sup>.

Ciò è pura follia per il filosofo, che si sente cittadino del mondo, ma è ineludibile necessità per il politico. Si tratta insomma di rafforzare quel «filo di opinione» che lega i sudditi al principe, in modo tale che essi gli obbediscano senza riserve «poiché noi siamo comandati da una stretta e solida catena, [e siamo] legati e agganciati a colui che comanda»<sup>119</sup>. Di là dallo stereotipo – «tale principe, tale popolo» –, l'immagine della catena rivela un importante mutamento. La relazione di autorità, se per un verso è vero che richiede sempre la virtù del principe, dall'altro però non è più pensata in termini di visibilità esemplare, ma di solidarietà meccanica. Così la «virtù» dev'essere intesa nel senso di *virtus*, vigore, energia, potenza di muovere. Per cui essa ha bisogno, per diffondersi, degli artifici della prudenza.

La prudenza è sempre più sicura [per il governo dello Stato] della dura potenza [...], perché essa è un freno efficace per ricondurre i volontari nel grembo dell'obbedienza. È impossibile domare e addomesticare gli altri animali senza escogitare qualche ingegnoso stratagemma. E voi pensereste di venire a capo dell'uomo, che è l'animale più difficile e più selvaggio di tutti, e quello che dev'essere trattato con i più sottili artifici<sup>120</sup>?

Si riscontra in Lipsio un certo numero di temi comuni al pensiero calvinista: l'asocialità e la cattiveria naturale degli uomini, lo Stato come istituzione secolare della coazione, l'importanza di una disciplina rigorosa, a livello sia individuale sia collettivo, la spersonalizzazione del governo, ridotto a un ufficio necessario per mantenere l'ordine. Ma mentre Calvino non vedeva nella repressione statale che «la prima pietra di un sistema politico cri-

<sup>118</sup> LIPSIO, *De constantia*, 47.

<sup>119</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, epistola dedicataria, f. 3v.

<sup>120</sup> *Ivi*, III, 1, f. 49r.

stiano»<sup>121</sup>, subordinando la società alla sovranità di Dio, Lipsio combatteva le conseguenze rivoluzionarie di questa dottrina, ponendosi, rispetto a Calvino, su un piano strettamente razionale. Siamo dunque di fronte a una «de-teologizzazione»<sup>122</sup> dell'*ethos* disciplinare, che passa, lo si è visto, per l'elaborazione di una teologia naturale sul modello stoico e mira ad affrancare lo Stato dai conflitti d'interpretazione religiosa. È proprio in rapporto a quest'ultimo retro-pensiero confessionale, in quanto sorto in un ambito ideale e in un contesto di crisi, che si comprende la lettura e la proposta politica lipsiana, la cui posizione in rapporto a Machiavelli non rappresenta, infatti, che un aspetto alquanto secondario.

## 2.2. La prudenza civile

Essendo la guida della virtù, la prudenza, costituisce secondo Lipsio il vero oggetto della scienza del governo<sup>123</sup>. Egli la definisce, seguendo Cicerone<sup>124</sup>, come «l'intelligenza e discrezione<sup>125</sup> delle cose che bisogna desiderare o evitare», sia in privato (prudenza domestica), sia in pubblico (prudenza civile)<sup>126</sup>. La prudenza civile, a sua volta, si divide in prudenza propria e prudenza esterna (o prestata)<sup>127</sup>. Non avendo alcun principe sufficiente prudenza per governare il suo Stato, egli deve confidare in quella dei suoi consiglieri e funzionari<sup>128</sup>. La prudenza propria, infine, si divide in prudenza civile (intesa, questa volta, in un senso più tecnico) e prudenza militare, analizzata nei libri IV e V.

Si presta attenzione, molto spesso, solo ai capitoli 13 e 14 del IV libro, che trattano della prudenza mista (*prudencia mixta*). Questa parte dell'opera, in cui Lipsio, applicando al principe la

<sup>121</sup> WALZER, *La Révolution*, 63. Théodore de Bèze: «Il vero scopo delle politiche ben indirizzate non è quello di assicurare la tranquillità in questa vita [...], ma la gloria di Dio verso la quale tutta la vita presente deve essere rivolta» (*ivi*, 108).

<sup>122</sup> Sulle questioni legate a questo concetto: BLUMENBERG, *Die Legitimität*.

<sup>123</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, I, 2.

<sup>124</sup> CICERONE, *De officiis*, I, 43, 153.

<sup>125</sup> Su questa nozione, cfr. *supra* cap. 6, § 2.4 (*Prudentia regnativa*).

<sup>126</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, I, 7.

<sup>127</sup> *Ivi*, III, 2.

<sup>128</sup> *Ivi*, III, 3-11.

metafora machiavelliana del leone e della volpe<sup>129</sup>, giustifica «qualche sorta di onesto e lodevole inganno»<sup>130</sup> nella condotta degli affari di Stato, testimonierebbe il suo «machiavellismo attenuato»<sup>131</sup>: «Da quale mano – scrive a proposito dell'autore del *Principe* – non è oggi colpito questo povero miserabile?».

Una simile lettura, tuttavia, partecipa essa stessa della storia del machiavellismo<sup>132</sup>. Solo liberandosi dai risultati della prospettiva prodotta da quest'ultimo, si può riprendere nuovamente l'analisi della prudenza lipsiana. Benché non sfugga ai luoghi comuni, con la sua classificazione, tutto sommato molto moderata, dei gradi di frode legittima<sup>133</sup>, Lipsio delinea un programma generale di azione che si rivelerà di un'importanza decisiva per la formazione della razionalità del governo assolutistico. Questa prospettiva fu confermata da Pierre Charron, nel suo trattato *Della saggezza* (1601)<sup>134</sup>, il cui il terzo libro, interamente dedicato alla prudenza, costituisce «la 'matrice' delle teorie della Ragion di Stato nel XVII secolo francese»<sup>135</sup>. Parlando della prudenza politica ordinaria, che distingue da quella straordinaria richiesta per gli affari più difficili, Charron parafrasa a lungo Giusto Lipsio:

Possiamo rapportare tutta questa dottrina a due principi fondamentali, che saranno i due doveri del sovrano. L'uno comprende e affronta gli appoggi e i sostegni dello Stato, componenti principali ed essenziali del governo pubblico, [...] che possono essere sette fondamentali: conoscenza dello Stato, virtù, usi e costumi, consigli, finanze, forze e armi, alleanze. I primi tre attengono alla persona del sovrano, il quarto è nel sovrano e vicino a lui; gli ultimi tre sono al di fuori di lui. L'altro dovere del sovrano è agire, utilizzare bene e far valere i suddetti mezzi, vale a dire, grossomodo e in una pa-

<sup>129</sup> MACHIAVELLI, *De Principatibus*, cap. XVIII (ediz. it. 116); STOLLEIS, *Staat und Staatsräson*, 21-36.

<sup>130</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, IV, 13, f. 141v.

<sup>131</sup> Cfr. JANET, *Histoire de la science politique*, 564; e anche MEINECKE, *L'idée de la raison*, 188.

<sup>132</sup> Sull'interpretazione di questa storia nel XVII secolo: SENELLART, *La raison d'État*, 25-9.

<sup>133</sup> LIPSIO, *Le Politiche*, IV, 14; JANET, *Histoire de la science politique*, 562-4; LAZZERI, *Le gouvernement*, 119-20.

<sup>134</sup> Su Charron, cfr. STABILE, *Sagezza*, 125-201 che riporta una ricca bibliografia; LAZZERI, *Le gouvernement*, 119-23 e 126-29.

<sup>135</sup> LAZZERI, *Le gouvernement*, 119.



rola, governare bene e conservarsi nell'autorità e nella benevolenza tanto dei sudditi quanto degli stranieri [...]. Questa parte è duplice, pacifica e militare. [...] Questa materia è eccezionalmente trattata da Lipsio nel modo che ha voluto. Il midollo del suo libro è qui<sup>136</sup>.

È dunque necessario, per collocare la dottrina di Lipsio nella nuova razionalità statale del XVI secolo, esaminare nel suo complesso il libro IV delle *Doctrinae*. Esso si compone di quattordici capitoli. Il primo tratta della difficoltà di ridurre in precetti la prudenza, che è diffusa, confusa e indecifrabile: diffusa, perché si applica all'infinità delle cose particolari, di cui si acquisisce la conoscenza solo attraverso l'uso; confusa, perché legata alla precarietà delle circostanze; indecifrabile, a causa dell'ignoranza delle cause, nella quale molto spesso si trovano gli uomini<sup>137</sup>. Apparentemente, Lipsio non fa che riprendere le considerazioni, molto comuni agli inizi del XVI secolo, sull'impossibilità di definire regole d'azione permanenti in un mondo retto dalla fortuna. Non ci sarebbe posto per la scienza nel campo del particolare e del contingente. All'ideale platonico della saggezza come regola dell'azione, dovrebbe sostituirsi una prudenza empirica, incerta e fluttuante. Questa lettura, tuttavia, contraddice la tesi centrale di Lipsio, secondo la quale Dio governa e ordina il mondo: la sua provvidenza (che Lipsio definisce come «un potere di veder tutto, di saper tutto e di condurre ogni cosa»<sup>138</sup>) si esercita in ogni luogo e a ogni istante<sup>139</sup>. Come avviene nella teologia calvinista, la natura non costituisce un campo di cause secondarie, le cui leggi sono state fissate da Dio una volta per tutte<sup>140</sup>, ma il campo della provvidenza ordinaria di Dio. Semplicemente, questo Dio non è, per Lipsio, il sovrano elargitore della grazia, inconoscibile nella sua trascendenza. Egli regge l'universo con una necessità immutabile. Con gli stoici, che egli

<sup>136</sup> CHARRON, *De la sagesse*, 549-550.

<sup>137</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, IV, 13, f. 69v-70v.

<sup>138</sup> LIPSIO, *De Constantia*, I, 109-10.

<sup>139</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, I, 2, f. 4r-v: «È [Dio] che governa tutto, la terra grave e pesante, il mare ventoso, le città e i regni desolati, e che mai si può considerare in riposo come d'un sonno, ma sempre vigoroso».

<sup>140</sup> Nella sua classificazione dei differenti tipi di destino (matematico, naturale, violento e veritiero), ciò è quel che Lipsio chiama il *destino naturale* al quale attribuisce la nozione di Aristotele (*De Constantia*, I, 102): LEGRÉE, *Juste Lipse*, 230, nt. 1.

loda per aver «sottratto i ciechi mortali dal culto della cieca dea Fortuna»<sup>141</sup>, Lipsio designa questo governo universale di Dio con il nome di *destino*<sup>142</sup>.

E si burlano, finché piacerà loro, quelli che si persuadono che le cose umane girano e si modellano fortuitamente e temerariamente. E, quanto a me, io credo che ognuno persegue attraverso una via immutabile l'ordine che gli è stato fissato da un'eterna costituzione, che è legame di cause nascoste che erano state molto tempo prima destinate e decise. A questa costituzione ogni cosa umana è sottomessa<sup>143</sup>.

Lungi dal ritenere possibile, di conseguenza, che Dio non *governi* più il mondo, lasciando così campo libero, sul piano delle vicende umane, a una tecnologia di governo affrancata da ogni norma universale<sup>144</sup>, è – al contrario – la riduzione delle turbolenze eventuali alla necessità di un decreto divino<sup>145</sup> che permette, secondo Lipsio, di enunciare i precetti della prudenza civile. L'arte di governare, se non deriva più il suo *modello* da Dio, come nella tradizione medievale, trova però pur sempre in Lui le *condizioni* della sua razionalizzazione. Il governo divino, infatti, garantisce l'intelligibilità dei fenomeni, di là dalla loro contingenza apparente. Ciò deriva dal fatto che Dio, tenendo nascoste le cause prime delle cose umane, le oscura facendole piombare in una notte fonda<sup>146</sup>. Dietro la superficie volubile del mondo visibile, scossa dai venti della fortuna, si disegna dunque un ordine eterno,

<sup>141</sup> LIPSIO, *De Constantia*, I, 109-10.

<sup>142</sup> *Ivi*, I, 102.

<sup>143</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, IV, 1, f. 70r-v.

<sup>144</sup> Michel Foucault, nel suo corso «Sicurezza, territorio, popolazione» (lezione 8), spiegava che nel XVI secolo si era rotto il *continuum* teologico-cosmologico del quale la massima espressione si trovava nel Medioevo, e in particolare in San Tommaso. Vi sarebbe quindi stato, a partire da quest'epoca, un fondamentale chiasmo concettuale: Dio non *governava* il mondo, ma lo reggeva mediante leggi generali, universali, semplici e intelligibili. Questa «de-governamentalizzazione» dello spazio, che risulta dalle scienze della natura, è senz'alcun dubbio reale nel XVII secolo. Ma non è con essa che si può spiegare la formazione, nel XVI secolo, di una nuova arte razionale di governare.

<sup>145</sup> LIPSIO, *De Constantia*, I, 112: «Il destino [a differenza della provvidenza che risiede in Dio] sembra discendere dalle cose stesse, e può essere considerato come l'esecuzione specifica e l'applicazione particolare dei decreti della provvidenza».

<sup>146</sup> LIPSIO, *Le Politiche*, IV, 1, f. 70r-v.

necessario e, pertanto, prevedibile. Non è nei poteri del saggio scoprire i disegni di Dio, ma il saggio può, con la sua virtù, conformarsi alla sua legge. L'obbedienza a Dio ovvero la sottomissione all'ordine delle cose – il che significa, in buona sostanza, la stessa cosa – costituisce il solo mezzo per vincere la fortuna, non eludendo le sue trappole, ma dissolvendo la sua illusione. All'opposto di Machiavelli, per il quale la virtù del principe consisteva nell'agire abilmente in modo da annullare la fortuna, per Lipsio, la virtù di chi governa presuppone la negazione della fortuna in modo da poter poi agire efficacemente. La dottrina lipsiana del destino dev'essere vista come un impegno per trasferire, su un terreno teologicamente neutro, l'etica riformata della disciplina governamentale, e, su un suolo ontologicamente stabile, il realismo politico machiavelliano. In questa prospettiva, le *Doctrinae* rappresentano un anello essenziale tra la pragmatica del dominio, forgiata da Machiavelli pensando al principe-avventuriero, e la teoria razionale del comando che sarà elaborata nel corso del XVII secolo, per esser posta al servizio del re-sovrano.

Resta il dato di fatto – ed è qui tutta la differenza con lo stoicismo cristiano di un Giovanni di Salisbury, che s'inseriva in una visione organica e finalizzata della società – che la virtù del governo si scontra con la violenza delle passioni e dei conflitti di opinione. Ecco perché, essendo impegnata in una lotta continua, quella virtù ha bisogno di essere guidata dalla prudenza. Quest'ultima si presenta, nei capitoli successivi dell'opera lipsiana, come l'arte di unire la forza e la virtù in vista del mantenimento della pace civile. Lipsio spiega in primo luogo quali sono le sue fonti, sul piano delle cose divine e umane. Il primo principio è: imporre l'unità religiosa all'interno dello Stato, se occorre anche con la repressione spietata di ogni espressione *pubblica* di eterodossia<sup>147</sup>. Il secondo principio è: conoscere la propensione naturale del popolo (Lipsio lo descrive incostante, versatile, sospettoso, credulone, chiacchierone, litigioso, impulsivo, ecc.: aggettivi che rivelano la *paura* del popolo che anima il discorso statale dell'epoca) e la natura del regno. Quest'ultimo punto è particolarmente interessante, perché Lipsio, dopo aver ricordato un certo numero di comuni verità, definisce il sapere specifico del principe in termini di misura delle forze:

<sup>147</sup> *Ivi*, IV, 2-4, f. 71r-78v.

Soprattutto voi dovete ben sapere e seriamente riconoscere la vostra potenza. Bisogna allora misurarla [...] e capire quali sono le vostre forze, perché, molti Stati convinti di essere talmente grandi e potenti come gli si faceva credere, hanno attirato su se stessi inutili guerre, a danno dello Stato<sup>148</sup>.

La prudenza civile non può essere regolata sulla sola esperienza storica, i cui insegnamenti restano troppo generali. Essa deve fondarsi su un'analisi precisa dei rapporti di forza: è un criterio di ponderazione messo in risalto, senza dubbio, dalla maggior parte dei teorici del XVI secolo. Ma Lipsio lo fa passare dall'ordine del calcolo empirico a quello della quantificazione statistica. L'arte governamentale esige a questo punto l'elaborazione di una scienza dello Stato, *notitia Rei publicae*, che sarà attuata specialmente dai teorici tedeschi del XVII secolo<sup>149</sup>.

Da questi due principi, considerati come due stelle scintillanti nella notte, Lipsio, «spiegando audacemente le vele al vento», trasse i principali insegnamenti utili per la salvezza dello Stato. Indicò, in un primo tempo, i mezzi per la sua conservazione, che consistono nella forza e nella virtù<sup>150</sup>; poi le cause della sua rovina (le cospirazioni contro il principe, l'odio che provocano i vizi o gli eccessi dei supplizi, il disprezzo, frutto di un potere debole o corrotto)<sup>151</sup>. Gli ultimi due capitoli, relativi alla «prudenza mista», formano una semplice appendice.

Di particolare importanza è il capitolo 9, uno dei più lunghi del libro, che tratta dell'autorità (*auctoritas*). Qui troviamo il fulcro della teoria lipsiana del governo,

poiché quale forza più grande ci può essere se non quella che fa sì che l'animo di uno solo (e a volte persino vecchio e impotente) comandi a tante migliaia di uomini<sup>152</sup>?

<sup>148</sup> *Ivi*, I, 6, f. 85r. Su questo tema della misura delle forze, centrale nell'arte del governo secondo la ragion di Stato, cfr. BACONE: *Saggi*, XXIX: «Della vera grandezza dei regni e delle repubbliche». Si veda anche *supra*, I parte, cap. 2, § 3.2.

<sup>149</sup> OESTREICH, *Antiker*, 199-200; STOLLEIS, *Staat und Staatsräson*, 261-62.

<sup>150</sup> LIPSIO, *Les Politiques ou Doctrine civile*, IV, 7-9, f. 85v-104v.

<sup>151</sup> *Ivi*, IV, 10-12, f. 105r-138v.

<sup>152</sup> *Ivi*, IV, 12, f. 133v: «Infatti, tutto ciò che vediamo è governato e amministrato solamente attraverso essa, come attraverso una superiore intelligenza. E tutto, a cominciare dai piedi, le mani, gli occhi servono all'anima e le obbedi-

L'autorità rappresenta, insieme alla benevolenza, uno degli aspetti della virtù che Lipsio definisce, in termini realistici, come «una lodevole affezione del re, o verso il re, che sia utile per lo Stato»<sup>153</sup>. A differenza della forza, che si esercita dall'alto su un corpo più o meno ribelle, l'autorità è invece il risultato di un'interazione tra il principe e il popolo. Essa è, dice Lipsio, «un'opinione che si ha del re»<sup>154</sup> fatta di ammirazione e di paura<sup>155</sup>. La pratica dell'autorità comporta, dunque, una tecnologia del controllo dell'opinione, che può prendere tre diverse vie: la forma del comando, la sua potenza, le abitudini di colui che comanda. È importante che la prima sia severa (il popolo, sprovvisto di ogni senso morale, obbedisce solo per paura della pena), costante e accentrata nelle mani del principe. La seconda, «che rappresenta il grande percorso regale verso un'autorità ferma e solida» si ottiene con cinque strumenti: le ricchezze, le armi, i consigli, le alleanze e la fortuna (altrimenti detta «favore divino»). Le abitudini di colui che comanda, infine, sono duplici: interne (le virtù dello spirito) ed esterne (i modi del corpo).

Queste tre vie costituiscono, scrive Lipsio, «la principale forza dello Stato (*praecipua vis Imperii*)»<sup>156</sup>, nella misura in cui rafforzano il vincolo di sottomissione realizzato attraverso il legame con l'opinione. L'autorità, si potrebbe dire, è la forma che prende il consenso dei sudditi in un sistema coercitivo. Essa si sostanzia – fuori di ogni schema contrattuale – nel concetto di una sottomissione volontaria che segna, nello stesso tempo, i limiti del potere accettabile.

È chiaro, dunque, che l'arte di comandare una moltitudine non dipende più, per Lipsio, dal regime dell'*esemplarità* (anche se conviene che il principe sia un modello di virtù) né da quello dell'*abilità* (il che non esclude il ricorso ad artifici ingannevoli), ma necessita, di là dalle qualità personali del principe, del concorso di tutto l'apparato amministrativo e repressivo della potenza pubblica. Con Lipsio, il governo, concepito come agente

scono, ed è per suo comando che, o noi ci riposiamo o lavoriamo o parliamo, questa infinita moltitudine è quasi retta come attraverso l'anima dell'autorità».

<sup>153</sup> *Ivi*, IV, 8, f. 88v.

<sup>154</sup> *Ivi* (il corsivo è mio), IV, 9, f. 92r: «Un'opinione venerabile del re e del suo Stato, impressa tanto ai sudditi quanto agli stranieri».

<sup>155</sup> *Ivi*, IV, 9, f. 92v.

<sup>156</sup> *Ivi*, IV, 9, titolo, f. 92v.

di disciplina, entra nel campo della nuova economia della *sicurezza* che lo Stato assoluto metterà in opera alla fine delle guerre di religione<sup>157</sup>.

È nell'ambito di questa razionalità pratica, che è ordinata intorno all'idea della stabilità dello Stato e che mira, con meccanismi di soggezione più rigorosi, a controllare i rischi e le incertezze della vita collettiva, che assume tutto il suo significato la retorica del segreto. Sintomo di tirannide nella visione esemplarista del *regimen*, il segreto, infatti, diventa qui un elemento necessario del *calcolo* politico. La sua funzione non è tanto – come accuseranno gl'illuministi – di favorire ogni sorta di abuso (anche se questa distorsione certamente continua a prodursi), quanto di permettere di anticipare i risultati dell'azione statale. Il segreto s'inserisce, nel XVII secolo, non più nello spazio del visibile, ma nell'orizzonte del prevedibile. È per questo che la sua critica, nel secolo seguente, sarà enunciata in termini di efficacia razionale. Ci si può, allora, chiedere: vi è davvero una radicale e insanabile discontinuità tra il discorso illuminato, basato sull'esigenza della trasparenza, e quello dei segreti, arcani e misteriosi dello Stato?

<sup>157</sup> Cfr. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio popolazione*; SENELLART, *M. Foucault: gouvernementalité et raison d'Etat*, 288-9.

*Sezione Seconda*

DISSIMULARE





## CAPITOLO VIII

### *Arcana imperii*

Io parlo di una scienza occulta, soffocata dalla pubblicità moderna e solennemente proscritta dalla rivoluzione del 1789.

Giuseppe Ferrari, *Storia della ragion di Stato*, 1860, Prefazione.

#### 1. *Dalla razionalità teologica alla religiosità di Stato*

*I prestigi sono svaniti, le illusioni della monarchia scomparse:* questo è vero, scrive Guizot nel 1822, ma inesatto. La nuova visione del potere non è più il risultato di un disincanto, ma dipende dal mutamento stesso delle cose. Il governo aveva un tempo «la sua sfera a parte», ora è diventato «più direttamente, più universalmente aderente agl'interessi e alla vita di ogni cittadino». È una relazione costante, diretta, individualizzata che, creando un sistema di reciproche trasparenze, non lascia posto ad alcun segreto: «Se il potere non ha più misteri per la società, è perché la società non ne ha più per il potere». Sintomo di questo crollo dell'indole monarchica, «le parole ragion di Stato, necessità politica che colpivano un tempo [il borghese] come parole oscure di cui accettava il peso senza neppure tentare di comprenderne il senso, risvegliano in lui idee che lo inquietano e sentimenti che lo agitano»<sup>1</sup>.

Questa inquietudine borghese protrae, sul terreno delle sensibilità, la critica dell'assolutismo sviluppata durante tutto il corso del XVIII secolo in nome di un imperativo di chiarezza. Gl'illuministi, infatti, avevano tentato di sostituire una struttura di

<sup>1</sup> François GUIZOT, *De la peine de mort en matière politique*, cit. in MANNENT, *Les libéraux*, t. II, 147.

potere totalmente visibile (la «mano invisibile» di Adam Smith è, paradossalmente, solo una delle metafore di questa generale visibilità del corpo politico) alle pratiche occulte di governo. Così il fisiocrate Le Mercier de la Rivière, identificando l'interesse pubblico di una nazione con la somma degli interessi particolari dei suoi membri, scrive:

A fatica abbiamo colto questa prima intuizione che *la politica cessa di essere un mistero*<sup>2</sup>; essa non cerca più le tenebre per nascondere i suoi difetti; non ha più bisogno di artifici per puntellare la sua fragilità vacillante; *lungi dal coprirsi di uno spesso velo, si mette in evidenza, ponendosi in mezzo alle nazioni*<sup>3</sup>.

Anche Rousseau, il cui desiderio di trasparenza è ben noto, denuncia le *massime di Stato* e i *misteri del governo* di questi grandi politici la cui abilità «è d'incantare a tal punto gli occhi di coloro di cui hanno bisogno, che ognuno crede di operare per il suo interesse mentre opera per il loro»<sup>4</sup>.

Tenebre, artifici, fascino: questo era l'apparato necessario per il funzionamento dello Stato assoluto che traeva la sua potenza, non dalla mera forza né dal contratto, ma dal mistero. Se quest'ultimo fu oggetto, nel corso del XVIII secolo, di continui attacchi, è proprio perché costituiva il cuore della struttura assolutistica. La requisitoria liberale contro la ragion di Stato, «quest'arte tenebrosa – dice Rousseau – la cui oscurità fa tutt'uno con il mistero»<sup>5</sup>, non rinnova immagini sorprendenti, ma trae il proprio lessico anche dai teorici degli *arcana* politici.

Kantorowicz sostenne, in un celebre articolo<sup>6</sup>, che questa nozione di *arcana imperii*, o «misteri dello Stato», deriva dal discorso ecclesiologico medievale. Attraverso fonti giuridiche comuni (diritto romano, diritto canonico), si determinarono tra lo spirituale e il secolare degli scambi grazie ai quali la Chiesa, monarchia razionale fondata su una base mistica, poté servire da modello allo Stato, monarchia mistica fondata su una base ra-

<sup>2</sup> Si consideri anche, al riguardo, la nozione d'«interesse visibile» sviluppata da DUPONT DE NEMOURS, *Origine et Progrès*, § XX, 361-2.

<sup>3</sup> LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'Ordre naturel*, cap. 9, 533 (i corsivi sono miei).

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *Economie politique*, 95.

<sup>5</sup> *Ivi*, 96.

<sup>6</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie*, 75-103.

zionale<sup>7</sup>. L'esempio più significativo di questo "pontificalismo monarchico" è quello di Giacomo I d'Inghilterra che proclamò con intransigenza il diritto divino del principe assoluto. Così, nel 1616, vietò alla Camera stellata di occuparsi di ogni questione concernente le sue «prerogative o mistero dello Stato», poiché queste erano materie riservate («*transcendent matters*»), e il solo discutere di quel che spetta al «mistero dei re» è un attentato alla «riverenza mistica» che è loro dovuta<sup>8</sup>. Ma si potrebbero citare anche numerosi autori francesi della prima metà del Seicento che esaltano, negli stessi termini, questa nuova religione di Stato<sup>9</sup>. Non basta dire, come fa Étienne Thuau, che «l'idea del "mistero di Stato" deriva da una concezione aristocratica della vita politica» secondo la quale l'*élite* illuminata è separata dalla massa cieca<sup>10</sup>. Molto più pertinente e persuasiva sembra essere l'idea legata a quello che R. J. Ribeiro chiama il modello teologico-politico dell'alterità<sup>11</sup>: una concezione di origine medievale che nega ogni legame comunitario tra il re e i suoi sudditi. Quando, come spesso si fa, si presenta l'affermazione del principio di sovranità come il risultato di una rottura del Politico con l'autorità spirituale, bisognerebbe riconoscere, seguendo Kantorowicz, che «il principe ha «calzato i sandali episcopali» ed è diventato, a sua volta, lo sposo di un corpo mistico<sup>12</sup>.

È un'analisi impeccabile, inconfutabile, ma che esclude dal suo campo tutta la letteratura, d'ispirazione tacitiana, sugli *arcana*. Kantorowicz vi fa una veloce allusione<sup>13</sup>, per concludere che

<sup>7</sup> *Ivi*, 79.

<sup>8</sup> *Ivi*, 81. Cfr. GIACOMO I, *The Political Works*, 332-3.

<sup>9</sup> Cfr. THUAU, *Raison d'État*, 397-8.

<sup>10</sup> *Ivi*, 398.

<sup>11</sup> RIBEIRO, *Hobbes, Jacques I<sup>er</sup> et le droit anglais*, 347-60: «Il modello dell'alterità [...] si sostanzia nell'idea medievale secondo cui un vero e proprio matrimonio univa il papa alla Chiesa, il vescovo alla sua diocesi e, per analogia, il re alla corona o alla *Respublica*» (*ivi*, 352). Cfr. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie*: «Il re è lo sposo mistico della *Respublica*», dichiara l'avvocato René Choppin nel 1572. Su questa immagine, cfr. *supra*, II parte, sez. II, cap. V, § 3 nota 139. È opportuno precisare, tuttavia, che la dottrina del *ministerium*, non si può ridurre al modello dell'alterità. [Sulla metafora del matrimonio tra il re e la *Respublica*, cfr. DESCIMON, *Les fonctions de la métaphore du mariage politique du Roi et de la République*, cit. *supra*, cap. V, nota 139, p. 148 (N.d.C.).]

<sup>12</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie*, 95.

<sup>13</sup> *Ivi*, 81.

«l'espressione *Misteri dello Stato* ha probabilmente una colorazione più cristiana che tacitiana». Ma la domanda resta: gli *arcana* sono l'effetto della nascita di una nuova mistica statuale o sono invece la conseguenza di una pratica razionale del potere liberata dal modello religioso?

Con Bodin sembra ricomparire, dopo secoli di oblio, la vecchia espressione di Tacito:

[Gli scrittori politici dopo Machiavelli] hanno parlato ben poco del governo degli imperi e hanno completamente omesso di studiarne le rivoluzioni. Non hanno neppure mai toccato ciò che Aristotele chiama i «precetti della saggezza» (*principum sophismata, seu kruphia*) o, secondo Tacito, i *segreti* del principe (*imperii arcana*)<sup>14</sup>.

Diversi indizi dimostrano chiaramente che queste parole non hanno per Bodin alcuna connotazione cristiana: a) sono sinonimi dei termini che Aristotele usa nella sua *Politica* e occupano un posto ben definito nel pensiero pagano; b) Tacito è presentato come l'ultimo scrittore antico a essersi interessato alle questioni di governo, fino al rilancio di questa tradizione avvenuto con Machiavelli, c) l'intervallo che li separa non è, secondo Bodin, che un lungo periodo di «barbarie universale». Parlare di *arcana* non significa dunque necessariamente perpetuare una visione teologica del potere, ma al contrario ritornare all'antica problematica, soffocata da secoli di teologia, della scienza del governo (*reipublicae gerendae scientia*)<sup>15</sup>.

Gli *arcana*, poiché nel quadro del pensiero cristiano sono il concetto stesso dell'oblio della scienza politica, lungi dal segnare il punto di fusione mistica dello spirituale e del temporale, adempiono, nel nucleo del discorso della sovranità, a una funzione anti-teologica.

La tesi di Kantorowicz dev'essere quindi oggetto di una nuova e più approfondita indagine. Vorrei perciò esaminare la nozione di «*arcana*» in due dei suoi principali teorici: il giurista tedesco Arnold Clapmar, autore del trattato *De arcanis rerum publica-*

<sup>14</sup> BODIN, *Methodus*, 349 (testo latino, 167).

<sup>15</sup> Il rimprovero rivolto a Machiavelli di non aver affiancato sufficientemente la conoscenza dei filosofi e storici dell'antichità con l'osservazione dell'esperienza conferma che la rottura con il pensiero medievale va effettuata, secondo Bodin, sotto forma di un ritorno alla filosofia antica.

*rum*, apparso nel 1605, che conobbe dieci edizioni nel corso del secolo, e Gabriel Naudé che lo critica frontalmente in due sue opere: la *Bibliografia politica* del 1633 e soprattutto le *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* del 1639. Ma è importante, innanzitutto, precisare il significato della parola, comparandola con le altre modalità del segreto politico. Questo, infatti, è un tema di cui si parla spesso nel XVII secolo, o del quale ci si chiede se se ne deve parlare. Come si organizza il campo di questa discorsività del segreto? E qual è il posto specifico che vi occupano gli *arcana*?

## 2. *Misteri, segreti, stratagemmi*

Si possono, schematicamente, distinguere tre grandi tipi di segreto: 1. quello di cui non si deve parlare in alcun modo; 2. quello di cui si può parlare senza conoscerne la sostanza; 3. quello, infine, di cui si può svelare il contenuto a certe condizioni. Propongo di chiamare il primo *mistero*, il secondo *segreto* (nel senso stretto del termine), il terzo *stratagemma* o *macchinazione*. Queste tre parole corrispondono alle diverse traduzioni che si riscontrano, con trasposizioni semantiche e influenze di senso, del termine *arcana*. Ma sono spesso utilizzate anche al di fuori dell'ambito di quest'ultimo, in altre zone d'influenza.

### 2.1. *Misteri*

È questo, lo si è appena visto, il significato che Kantorowicz, citando Giacomo I, dà al termine *arcana*. Questo senso magico-religioso si riscontra fin dall'antichità. Quintiliano, ad esempio, scrive che «Platone si recò dai preti d'Egitto e fu iniziato ai loro *arcana*»<sup>16</sup>. E sappiamo quanto si diffusero, sotto l'Impero romano, i culti dei misteri. Apuleio, alla fine del II secolo, mise in scena un'iniziazione ai misteri di Iside, vicino Corinto<sup>17</sup>: il suo eroe, Lucio, insiste con il gran sacerdote affinché egli lo inizi ai misteri (*arcanis*) della notte santa. Dopo sei giorni d'astinenza, ricevè, lontano dagli sguardi profani e sotto una forma enigma-

<sup>16</sup> QUINTILIANO, *De institutione oratoria*, I, 12, 15.

<sup>17</sup> APULEIO, *Metamorfosi*, XI.

tica – «tu hai sentito, gli dice il prete, ma è necessario che tu ignori» –, gli *arcana purissimae religionis sacra*.

Clemente Alessandrino riassume, per altro verso, le regole del culto eleusino, il più diffuso nel mondo pagano fino al IV secolo: «Nei misteri dei Greci si procede innanzitutto alle purificazioni. Vengono poi i piccoli misteri, che richiedono una certa base d'istruzione e una preparazione a ciò che dovrà seguire. Quanto ai grandi misteri<sup>18</sup>, in tutto il loro tenore, non resta più niente da apprendere, ma solo da contemplare e concepire»<sup>19</sup>. Gli *arcana (keruphia mysteria*<sup>20</sup>) costituiscono dunque un sapere ineffabile – visione estatica piuttosto che dottrina esoterica – che è proibito rivelare.

Questa legge del silenzio è il segno peculiare dei misteri pagani<sup>21</sup>. Sarà così anche nel Cristianesimo? Il quesito è decisivo per la nostra indagine, poiché si tratta di determinare la natura del legame tra gli *arcana* e i misteri divini.

Due tesi si oppongono a questo riguardo: una che vede nei segreti della liturgia un'imitazione dei segreti pagani, l'altra che afferma la loro differenza strutturale.

La prima è stata sostenuta tardivamente. Apparve infatti nel XVII secolo con il nome, forgiato dal protestante Jean Daillé<sup>22</sup>, di *disciplina arcani*, «disciplina dell'arcano». Quest'espressione indica la pratica, messa in atto dal III al VI secolo d. C., consistente nel nascondere ai non cristiani certi aspetti della dottrina e del culto. Daillé limitava questa disciplina alla predicazione. La sua tesi, tuttavia, fu estremizzata dal canonico di Anversa Schelstrate, per il quale l'arcano diventa addirittura una disciplina istituita da Cristo stesso, comprendente i principali dogmi e sacramenti. Ne venne fuori una grande controversia che si prolungò fino alla fine del Settecento. Poco c'importa, qui, ricostruire in dettaglio l'evoluzione di quel dibattito. È interessante mostrare

<sup>18</sup> Ossia gli *arcana* propriamente detti.

<sup>19</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V, 11. Cfr. VERNANT, *Mythe et Religion*, 94-5.

<sup>20</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptique*. Cfr. la voce «Arcano», in DTC, col. 1747.

<sup>21</sup> Sull'obbligo del segreto imposto agli iniziati del culto eleusino, cfr. le testimonianze cit. da L. BRISSON, *Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien*, in DUJARDIN, *Le Secret*, 96-7.

<sup>22</sup> DAILLÉ, *De usu Patrum*.

però che fu solo dopo la formazione del concetto politico di *arcana* che si riannodò il filo tra l'antico significato religioso della parola e i misteri cristiani.

La seconda tesi, che nega ogni parentela tra il cristianesimo e il modello dei culti pagani, risale ai primi secoli. Clemente Alessandrino che ha a lungo descritto, per burlarsene, i misteri pagani, traspone nell'altro mondo l'epoptea eleusina (iniziazione ai grandi misteri: dal greco *epopteia* = contemplazione), che egli identifica con la visione della beatitudine celeste. Tertulliano, nel suo *Apologeticus*<sup>23</sup>, sostiene che i cristiani, se per un verso sono costretti a riunirsi in segreto per timore delle persecuzioni, per altro verso non hanno niente da nascondere. Essi non sono vincolati da nessuna legge del silenzio (*fides silentii*). Le loro sono, dunque, pratiche clandestine e non disciplina dell'arcano. Le cose, tuttavia, cambiano nel III secolo. Paradossalmente, è proprio nel momento in cui il cristianesimo esce dall'ombra che esso introduce alcuni principi di segreto nella sua liturgia. Questa trasformazione è legata all'istituzione del catecumenato, resasi necessaria per difendere la dottrina contro le deviazioni ereticali. I catecumeni, infatti, sono postulanti del battesimo del quale importa loro provare la validità attraverso una pedagogia progressiva. Da qui deriva una differenza nei metodi della predicazione, della catechesi e del culto. Non ne consegue, protesta Origene, che la dottrina sia segreta (*kruphion to dogma*). Semplicemente, non tutto è essoterico nell'insegnamento della Chiesa, e «ci sono cose che non si diffondono rapidamente nel pubblico»<sup>24</sup>. Questo conferma senza dubbio la tesi di Daillé, di cui sopra, ma impedisce di equiparare gli *arcana* liturgici ai misteri pagani.

Questi *arcana*, per un verso coprono un contenuto dottrinale scritto, e non una visione ineffabile; per un altro verso non sono vincolati a una legge del silenzio, ma all'acquisizione di una conoscenza. In altri termini, il cristianesimo scinde i misteri dall'antico divieto: «Tu non parlerai», e li associa a questo nuovo imperativo: «Promulgali a voce alta». La diffusione del mistero, che si sostituisce al carattere occulto degli *arcana* pagani, è alla base della distinzione, ripresa dai filosofi greci, tra il discorso esoterico e quello essoterico. Le tappe dell'iniziazione non raffor-

<sup>23</sup> TERTULLIANO, *Apologeticus*, 7.

<sup>24</sup> ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 7.

zano il comando di tacere; esse servono, invece, a controllare l'integrità dell'enunciazione.

Qual è il rapporto che i *Misteri dello Stato*, come li invoca Giacomo I, intrattengono con questi *arcana*? E, in particolare, implicavano essi il divieto di non dir niente o viceversa l'obbligo del ben dire? La prima ipotesi, va da sé, rende impossibile ogni discorso, mentre la seconda legittima un discorso dogmatico. La mistica statuale del XVII secolo sembra derivare molto più dai culti misterici che dai canoni teologici. Francesco Bacone, ad esempio, scrive nel 1605 – quindi proprio sotto il regno di Giacomo I –: «Quanto alla scienza di governo, essa è una parte del sapere che è segreta e custodita a parte. [...] Noi constatiamo che tutti i governi sono misteriosi e invisibili», a immagine di quello di Dio<sup>25</sup>. Ma questo confronto non deve indurci in errore. Bacone, infatti, giustifica subito il suo riserbo (sorprendente in un libro che vuole gettare le basi della scienza moderna) con una massima della saggezza antica che impone di rispettare il silenzio per le cose sacre. Sisifo subisce un castigo eterno per aver osato trasgredire questa regola<sup>26</sup>. L'ipotesi che avanzo non contraddice le conclusioni di Kantorowicz che ha analizzato con grande attenzione il ritorno in auge di un certo misticismo pagano nella teologia politica del Rinascimento. L'influenza del pitagorismo – che fu, com'è noto, la prima grande setta religiosa nella Grecia arcaica ad ammantarsi di un rigoroso segreto – è senza dubbio la più evidente. Citerò qui solo i trattati neo-pitagorici sulla monarchia, composti nel I o II secolo della nostra era, raccolti da Stobeo e tradotti in latino nella prima metà del XVI secolo<sup>27</sup>. Uno dei loro autori, Ecfanto, è a lungo citato dal procuratore generale della corona, Jacques de la Guesle, davanti al Parlamento per attestare il carattere divino del re<sup>28</sup>. Colpisce, per altro verso, che Luigi XIII abbia tradotto in

<sup>25</sup> BACON, *The twoo Bookes*, 270.

<sup>26</sup> *Ivi*, 271.

<sup>27</sup> STOBEO, *Ioannis Stobaei Anthologium* (VI sec.). Cfr. DELATTE, *Les Traités de la royauté*; GOODENOUGH, *The Political Philosophy*, uno studio, questo, di capitale importanza sulle fonti della mistica statuale e del culto solare del monarca; KANTOROWICZ, *Deus per naturam, Deus per gratiam*, 267-70; ID., *The King's two Bodies*, 498-9 ediz. ingl., 361 ediz. fr. e 428-9 ediz. it.

<sup>28</sup> LA GUESLE, *Les remonstrances*, (discorso del 1588): «E quanto egli [il re] non sia in apparenza dissimile dagli altri uomini, essendo fatto e creato della stessa materia, se è vero che è stato creato e fabbricato da questo grande e per-



francese i *Precetti* di Agapeto – diacono greco del VI secolo – che si inscrivono nella stessa tradizione e che ebbero un successo inaudito (88 manoscritti, 42 edizioni, molteplici traduzioni)<sup>29</sup>. Qui trova una delle sue principali fonti il tema centrale del *rex imago Dei* che si svilupperà nell'assolutismo di diritto divino, nel cui ambito emergerà tanto il tema 'solare' quanto il lato oscuro e misterioso del potere regio.

Bisognerebbe altresì studiare con attenzione, nel quadro del rifiorire neoplatonismo, la corrente ermetica, dati gli stretti rapporti tra magia e politica nel XV secolo<sup>30</sup>. *Arcana* era anche un concetto alchemico che indicava certi «estratti» o «tinture» segrete utilizzate nelle medicazioni. «Mach arkana», diceva Paracelso ai suoi discepoli. Non potendo purtroppo dilungarmi oltre su questo punto, rinvio agli studi esemplari, e oramai indispensabili, di Frances Yates<sup>31</sup>.

Così, in queste «acque salmastre», dalle quali, secondo Kantorowicz, trae origine il nuovo misticismo statale<sup>32</sup>, confluiscono correnti molto diverse: teologiche e giuridiche, certamente, ma anche mistagogiche ed ermetiche. È il motivo per cui è importante distinguere i differenti tipi di *arcana* politici – misteri, segreti o stratagemmi – secondo la loro origine, e in base alle immagini cui sono associate le forme di conoscenza e le pratiche che essi determinano.

In quanto misteri, o *Mysteries of State*, gli *arcana* derivano dall'analogia tra il governo divino e il governo regio. Essi manifestano la trascendenza del principe in rapporto alla società, conferiscono ai suoi atti una dimensione quasi miracolosa<sup>33</sup>, segnano

fetto artigiano che ne ha preso il modello in sé e su di sé» (cit. da KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 499 ediz. ingl., 361 ediz. fr. e 428-9 ediz. it.).

<sup>29</sup> AGAPETO, *Préceptes d'Agapetus à Justinien*. Cfr., ad es., il precetto XXI: «L'imperatore è simile a ogni altra persona quanto alla massa del corpo. Ma quanto alla potenza della dignità, egli assomiglia a Dio che è al di sopra di tutte le cose...» (trad. J. Picot, 1563). Su Agapeto, cfr. l'omonima voce in DS, col. 246-248; HADOT, *Fürstenspiegel*, col. 615.

<sup>30</sup> Cfr. Henri MOREL, *Secret, hermétisme et pouvoir d'État dans l'art médiéval de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, in DUJARDIN, *Le Secret*, 31-61.

<sup>31</sup> YATES, *L'art de la mémoire*; ID., *La Philosophie occulte*; ID., *Astrée*.

<sup>32</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Pro patria mori*, 79.

<sup>33</sup> Cfr. BACON, *The two Bookes*, 128-9: «Negli affari di Stato è più grande e più profondo politico colui che sa fare degli altri gli strumenti della sua volontà e dei suoi scopi, senza tuttavia mai far loro conoscere il suo progetto, di modo che essi lo compiano senza rendersi conto di che cosa fanno [...]. Nello

il limite di ogni discorso, sapiente o polemico che sia (Giacomo I: «Non è permesso discutere su ciò che concerne il mistero del potere dei re»<sup>34</sup>), e comportano un'obbedienza assoluta. Sotto tutti questi aspetti, gli *arcana* traducono bene una concezione mistica della prerogativa regia.

Il segreto e lo stratagemma obbediscono, invece, a tutt'altra logica. Vediamo.

## 2.2. Segreti

Il termine *arcanum* è spesso tradotto con «segreto» secondo l'altra concezione, non più magico-religiosa, ma scientifica, tecnica o semplicemente ordinaria del termine. In tal senso i Latini parlavano di *arcana* della natura, delle leggi, del gioco dei dadi o dell'alcova.

Nel *Metodo della storia*, Bodin associa gli *arcana* sia all'esercizio del potere in generale<sup>35</sup>, sia ai «detestabili artifici della tirannide» – che si riducono a due casi: negare al popolo ogni possibilità di nuocere e spegnergli perfino l'intenzione di farlo<sup>36</sup> –, sia infine alla monarchia francese: «È anche un altro importante segreto del nostro sistema di governo (*hujus imperii arcanum*) che il re si riservi in tutto lo Stato la distribuzione dei premi e delle ricompense, e che non infligga mai in nome proprio alcun castigo, in modo che tutto l'odio si riversi sui magistrati»<sup>37</sup>. Pierre Mesnard traduce sistematicamente *arcanum* con «segreto», ma il vocabolo latino, nei due ultimi casi, non indica affatto la stessa cosa, poiché si riferisce, in un caso a procedure esecrabili, nell'altro a una disposizione legale. Poiché Bodin esclude ogni interpretazione mistica della parola e oppone rigorosamente la mo-

stesso modo, la saggezza di Dio è più ammirabile quando la natura tende a una cosa e la provvidenza ne realizza un'altra che quando vi sono i segni tangibili della sua provvidenza comunicati palesemente alle creature particolari e ai movimenti particolari».

<sup>34</sup> «That which concernes the mysterie of the Kings power is not lawfull to be disputed»: GIACOMO I, *The Political Works*, 333.

<sup>35</sup> Cfr. *supra* note 14 e 15 e testo corrispondente.

<sup>36</sup> BODIN, *Methodus*, 194 (trad. fr., 385).

<sup>37</sup> *Ivi*, 209 (trad. fr., 406). [L'idea è però già in N. MACHIAVELLI, *De principatibus*, cap. XIX, 23, ediz. it. 126: «Di che si può trarre un altro [fatto] notabile: che e' principi le cose di carico debbono fare sumministrare ad altri, quelle di grazia loro medesimi» (N.d.C.).]

narchia alla tirannide, è necessario esaminare in qual misura il «segreto» si distingua dallo stratagemma.

L'*arcantum* monarchico ha carattere permanente, è legato alla forma di governo e ha per fine la stabilità delle istituzioni; uno stratagemma, invece, cambia secondo le circostanze e l'abilità del principe. Si può anche enunciare la formula generale contenente i mezzi per realizzare lo scopo prefisso: «Sottrarre al popolo le sue risorse, le sue armi e le sue piazzeforti»; «seminare di nascosto l'inimicizia e la discordia tra i cittadini»<sup>38</sup>. Ma per mettere in opera tutto ciò bisogna agire con violenza e astuzia. La differenza, tuttavia, è molto relativa: poiché ogni forma di regime ha i suoi propri *arcana*, quelli dei tiranni non sono meno leciti di quelli della monarchia; al contrario, essi sono comuni a tutti coloro che esercitano un dominio violento, mentre l'artificio della costituzione francese è peculiare alla struttura monarchica. I tiranni introducono un metodo nell'arbitrio, il re una finzione nell'ordine giuridico. Infine, gli *arcana* di questo tipo non hanno niente di occulto né d'ineffabile, poiché sono alla portata della conoscenza di ciascuno. La frontiera che li separa è così sottile che i loro rispettivi valori s'invertono. Nel concetto di *arcana* non vi sarebbe, insomma, da distinguere altro che misteri e stratagemmi (ordinari o speciali).

Per scrupolo di precisione, bisogna dire che non è corretto mettere sullo stesso piano *arcana* e segreti. Si può osservare che gli *arcana* s'inseriscono nel campo generale del segreto di Stato, ma per un verso si collocano su piani molto vari (mistico, esoterico, tecnico, giuridico) che corrispondono a specifici modi di occultamento e di applicazione; per un altro verso, il segreto di Stato propriamente detto è oggetto di una rigida codificazione che non attiene allo stesso genere.

Confrontiamo, ad esempio, il modo con cui Gabriel Naudé analizza la questione del segreto negli affari di Stato nella sua *Bibliografia politica* con l'analisi degli *arcana* che affronta nelle sue *Considerazioni*.

Il segreto al quale Naudé dedica una lunga trattazione<sup>39</sup> presenta tre caratteristiche: 1) riguarda le relazioni tra Stati ovvero, all'interno di uno Stato, tra il principe e i suoi ministri; 2) attiene alle capacità

<sup>38</sup> *Ivi*, 194 (trad. fr., 385-6).

<sup>39</sup> NAUDÉ, *La Bibliographie politique*, 120-5.

di una classe particolare di dipendenti dello Stato, i *secretari*; 3) è oggetto di una sofisticata tecnica di scrittura, la crittografia.

La creazione di un segretariato del principe risale alla fine del XIII secolo. Sotto il regno di Filippo il Bello furono designati alcuni «sacerdoti del segreto» per seguire il re e stare sempre al suo fianco in ogni circostanza anche la più immediata e urgente<sup>40</sup>. Acquisirono il nome di «segretari di Stato» e diventarono gli organi più importanti del potere centrale. Inoltre, il re si riservava la possibilità di spedire alcune lettere contrassegnate da un particolare sigillo, il «sigillo del segreto» – che era un sigillo privato diverso da quello utilizzato normalmente dalla Cancelleria – che caratterizzava un intervento personale del re al di fuori di ogni controllo amministrativo. Questo sigillo è il primo segno di una «scrittura del segreto» che comincia allora a prendere forma, parallelamente alla scrittura degli atti legislativi. Vi sarà, perciò, da un lato il sigillo che cela messaggi latenti; dall'altro quello che manifesta volontà patenti<sup>41</sup>. Sigillare fu un modo per nascondere e, nel contempo, per autenticare.

Ma solo a partire dal libro di Sansovino, *Del Secretario*<sup>42</sup> (la cui edizione francese è del 1565), si sviluppa tutta una letteratura sui segretari di Stato. Naudé ne cita qualche titolo, aggiungendo però che «poche persone hanno scritto [di questo ufficio] in modo adeguato» e che gl'Italiani, che sono stati pressoché gli unici a essersene occupati, «non hanno mostrato niente di straordinario»: si sono abbarbicati «su formulari di lettere, né più né meno di come fa un polipo su uno scoglio, temendo di essere portato via dalle onde del mare»<sup>43</sup>.

A questo ruvido formalismo, Naudé oppone un bisogno estetico – gli affari di Stato richiedono uno stile elevato – e critto-

<sup>40</sup> Cfr. PÉRON, *Histoire de la bourgeoisie*, t. I, 158-9. Si veda anche KRAUS, *Secretarius und Sekretariat*.

<sup>41</sup> Cfr. CARDIN LE BRET, *De la souveraineté du roy*, IV, 1, 481: «L'ultima formalità che essi [i nostri re] hanno voluto che si conservasse nelle loro lettere patenti per dare a esse più autorità è il gran sigillo regio, che si può equiparare all'anello di cui i re persiani si servivano per timbrare le lettere che inviavano ai governatori delle loro province, e che rappresentavano il segno della regalità e della potenza sovrana».

<sup>42</sup> SANSOVINO, *Del secretario*. Cfr., su questa nuova arte dello scrivere, l'analisi di FONTANA, *Prefazione* a Camillo BALDI, *La Lettre déchiffrée*, che indica anche altri utili riferimenti.

<sup>43</sup> NAUDÉ, *La Bibliographie politique*, 120-1.

grammaticale: bisogna conoscere «l'arte di nascondere ciò che [queste lettere] contengono, con qualche segno particolare e sotto linguaggio cifrato»<sup>44</sup>. I principali autori che hanno descritto questa «segreta dottrina» sono: Jacques Gohory, creatore di un cenacolo d'influenza occultistica a Parigi agli inizi del Cinquecento<sup>45</sup>; l'abate Trithemius (Johannes von Tritthenheim, 1462-1516, che scrisse una *Polygraphia cum clave seu enucleatio*, 1518, tradotto in francese nel 1561); e soprattutto Giovan Battista Della Porta, autore di opere di magia naturale, di fisiognomica e di un *De occultis litterarum notis* (1606), che, secondo Naudé, racchiude «tutti i segreti e tutti gli elementi fondamentali di quest'arte».

Quest'arte di scrivere segretamente – in ciò consiste appunto l'ufficio del segretario – rinvia a molte possibili considerazioni.

In primo luogo, a differenza del mistero – che si circonda di silenzio – quell'arte s'inserisce in un sistema di scambi informativi, di circolazione di messaggi, di trasmissione di ordini. È un segreto che non implica la trascendenza del sovrano assoluto, ma la corrispondenza tra i principi, o tra principi e ministri. Vi è un'orizzontalità del crittogramma in rapporto alla verticalità del mistero. Al soliloquio inaudito del re divino, si oppongono le regole di un'interlocuzione codificata.

Inoltre questo segreto porta un nome: la cifra. Questa, se per un verso ha la funzione primaria di celare, può, per un altro verso, essere oggetto di un'analisi sapiente. Si può parlare apertamente di ciò che serve a dissimulare ciò che si dice. Bacone taceva dinanzi ai misteri del governo. Naudé rifiuterà di trattare pubblicamente degli stratagemmi occulti dello Stato. Questo divieto non si applica alla teoria della cifra. È vero che la sua inintelligibilità la preserva, ma d'altronde né più né meno di ciò che accade nelle altre scienze. Ci troviamo qui in quella sconcertante regione del sapere dove si mescolano, ancora alla fine del Seicento, magia e razionalità.

Infine, credo che si possa collegare alla tecnica delle cifre una gran parte del discorso che si sviluppa in quel momento in Spagna, in Italia, in Francia e in Inghilterra, sull'arte di dissimulare. Si potrebbe prendere come esempio il celebre cortigiano di Bal-

<sup>44</sup> *Ivi*, 124.

<sup>45</sup> Cfr. YATES, *L'art de la mémoire*, 224.

tasar Gracián<sup>46</sup>. Esiste un testo ancor più rivelatore: il *Breviario dei politici* del cardinale Mazzarino. In quest'opera postuma e forse parzialmente apocrifa, Mazzarino descrive con eccezionale sottigliezza la logica della dissimulazione in un clima di generale diffidenza. Ancora una volta, il segreto non è determinato dall'estrema distanza, ma al contrario mira a crearla sotto l'apparenza della più prossima vicinanza. Bisogna dissimulare ciò che si pensa, che si sa o che si cerca di sapere. Ma questa pratica è efficace solo se si riesce a dissimulare che si sta dissimulando. Esser segreto significa saper fingere di non nascondere niente, riuscendo anzi a moltiplicare i segni di una visibilità senza ombre. Significa, in altre parole, dare agli sguardi che spiano, indagano e scrutano in ogni dove la falsa impressione di un comportamento del tutto trasparente. È un espediente tratto dalla crittografia: Mazzarino, infatti, raccomanda di cifrare le lettere che si vogliono tenere segrete utilizzando «un linguaggio leggibile e intelligibile per tutti, come quelli che propose Trittenheim nella sua *Polygraphia*»<sup>47</sup>.

Il codice cifrato determina in tal modo una dialettica dell'occultamento e dello svelamento che è molto diversa da quella legata al mistero. Evidenzierò qui solo due aspetti al riguardo: per un verso, il mistero è l'indicibile che si manifesta come tale e il linguaggio cifrato è l'arte di esprimere quel che si vuole invisibile. Ma, per un altro verso, mentre il mistero agisce unilateralmente, dall'alto verso il basso, il linguaggio cifrato comporta una reversibilità: saper codificare, significa anche saper decodificare<sup>48</sup>. Bisognerebbe studiare più da vicino come sono state utilizzate,

<sup>46</sup> GRACIAN, *Oraculo Manual y Arte de Prudencia*.

<sup>47</sup> MAZZARINO, *Bréviaire des politiciens*, 40-1. L'arte di scrivere e l'arte di dissimulare s'intersecano in questo gustoso passo: «Se devi scrivere in un luogo frequentato poni verticalmente davanti a te un foglio scritto, come se avessi da ricopiarlo e fai in modo che questo foglio sia visibile a tutti. Poggia sul piano i fogli sui quali devi scrivere effettivamente e provvedi a coprirli lasciando visibile solo una riga di una pagina sulla quale avrai avuto cura di ricopiare qualche riga dal testo verticale e fai in modo che tutti coloro che passano possano leggere. I fogli che scrivi, nascondili sotto un libro o sotto un altro foglio, oppure mettili dietro il foglio verticale» (*ivi*, 40). È un'applicazione esemplare, pur nella sua sottile complicazione, del principio «*essere visti per far credere*». La visibilità non è più qui l'effetto di un significato, ma diventa un simulacro della mistificazione.

<sup>48</sup> GUICCIARDINI, *Ricordi*, CXCIII, 127: «Benché esistano oggi delle precauzioni per scrivere [le proprie lettere], le arti di decifrarle non sono da meno».

nel corso del Seicento, le tecniche della decodificazione contro il prestigio del mistero. Ma questo non coinvolge direttamente la concezione degli *arcana* come stratagemmi.

### 2.3. Stratagemmi

La scelta di questo termine si spiega attraverso un duplice riferimento, l'uno al *Trattato teologico-politico* di Spinoza, l'altro alla traduzione latina delle *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* di Naudé, uscita a Lipsia nel 1712.

Nel § 29 del capitolo VII del *Trattato teologico-politico*, paragrafo dedicato alla monarchia, Spinoza spiega che «i progetti di un determinato Stato non possono restare segreti (*celari*)». E così «è molto meglio far conoscere ai nemici i progetti onesti dello Stato che tener nascosti (*quam ut clam habeantur*) gli spregevoli *arcana* dei tiranni»<sup>49</sup>. Spinoza pone chiaramente in rilievo la differenza tra *arcana* e segreto: «Coloro che possono trattare degli affari di Stato in segreto (*secreto*) hanno lo Stato interamente in loro potere; tendono trappole ai cittadini in tempo di pace come ne tendono al nemico in tempo di guerra». Notiamo che il campo lessicale del segreto è in questo testo particolarmente ricco: *celari*, *clam*, *secreto*, *silentium*. *Arcana*, invece, si colloca su un altro piano: quello della furbizia, delle trappole, e dell'inganno. Il segreto non è pericoloso in sé (Spinoza riconosce che è spesso utile allo Stato), ma perché permette ai tiranni di tramare i loro *arcana* sotto il pretesto capzioso dell'interesse pubblico<sup>50</sup>.

Gli *arcana* hanno bisogno del segreto di cui pervertono l'uso e, a questo proposito, restano nascosti, ma non si confondono con il segreto in quanto tale. È un'importante distinzione, poiché per altri autori, primo tra tutti Hobbes, il rifiuto degli *arcana* nell'esercizio della sovranità non comporta l'abbandono del segreto in politica estera.

Il secondo riferimento è ancor più breve. Un certo Gladius pubblicò, all'inizio del Settecento, la *Bibliografia politica* di

<sup>49</sup> SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, 105. P.-F. Moreau traduce assai finemente l'espressione con «macchinazioni».

<sup>50</sup> Spinoza aveva nella sua biblioteca un'edizione del trattato di Clapmar. Cfr. GEBHARDT, *Spinoza gegen Clapmarius*, (ringrazio P. F. Moreau di avermi segnalato questo saggio).

Naudé, accompagnata da un'apologia dell'autore, da note e soprattutto da una traduzione latina, piatta ma molto fedele, delle *Considerazioni politiche*, dal titolo: *Arcana status*. Riportando correttamente nella sua prefazione la definizione che Naudé dà dei *colpi di Stato* («eccessi di diritto comune, per il bene pubblico»<sup>51</sup>), gli sostituisce il concetto di «stratagemma»<sup>52</sup>. Questa riduzione degli *arcana* agli stratagemmi sembra testimoniare la decisiva evoluzione della parola nel corso del XVII secolo, quando passa da un significato mistico a uno strategico.

Resta da sapere se gli autori di questa trasformazione hanno realmente cercato di demistificare lo Stato di diritto divino e se perseguivano gli stessi obiettivi. Verifichiamolo confrontando le analisi di Clapmar con quelle di Naudé.

### 3. *Il De arcanis rerum publicarum di Arnold Clapmar (1605)*

Publicata nel 1605, un anno dopo la morte del suo autore, professore di storia e di politica all'università di Altdorf, stroncato a trent'anni da una violenta febbre, l'opera di Clapmar si divide in sei parti: (I) la prima è dedicata al diritto di sovranità (*jus imperii*); (II) la seconda agli *arcana* della sovranità; (III) la terza agli *arcana* del dominio; (IV) la quarta al diritto del dominio; (V) la quinta alle scelleratezze (*flagitiis*) del dominio; (VI) la sesta ai simulacri della sovranità (*simulacra imperii*).

I primi otto capitoli della prima parte costituiscono una sorta d'introduzione generale all'opera. L'autore presenta il suo progetto e definisce il concetto di *arcana*.

Il trattato risponde a una finalità pratica: come garantire la conservazione dello Stato (*Respublica*)? Questa domanda implica una duplice pista di riflessione: in primo luogo come mantenere il regime costituito (*status Reipublicae*), e poi come garantire la sicurezza di chi governa. In entrambi i casi si può osservare un carattere fondamentalmente difensivo. La *Respublica*, tanto nella sua forma quanto attraverso i suoi capi, non gode di alcuna stabilità naturale; non s'inserisce in un mondo armonioso; esiste, si potrebbe dire, solo per mezzo della resistenza che oppone alle

<sup>51</sup> È la definizione di Scipione Ammirato. Cfr. *infra* nota 91.

<sup>52</sup> NAUDÉ, *Bibliographia politica et arcana status*, 26.



forze che cercano di distruggerla. Senz'alcun altro fondamento che la sua necessità – gli uomini non saprebbero vivere senza un potere che li accomuni –, tutto il suo essere consiste nella perpetuazione di un ordine. Come scrive Besold nel suo commento a Clapmar, «la salute del principe e la forma del governo (*status*) hanno per fine la tranquillità pubblica»<sup>53</sup>. Lo Stato è dunque costantemente in pericolo.

Sono numerosi, infatti, coloro che, per insoddisfazione o per mutevolezza d'animo, si rivolgono verso altri principi, consegnando così la *Respublica* al loro appetito di conquista. La minaccia esterna deriva dunque, per Clapmar, dalla sedizione interna. Il nemico è all'interno dello Stato. È l'uomo fazioso (*homo factiosus*), fautore della rivoluzione che mette in pericolo il potere del sovrano rompendo il consenso all'obbedienza<sup>54</sup>. La difesa dello Stato non si organizza, dunque, in un contesto di rivalità tra poteri, ma in un clima di permanente disordine, di agitazione di umori e di turbolenze passionali<sup>55</sup>. La strategia di governo va limitata allora alla politica interna: questa è la caratteristica del discorso sulla ragion di Stato nel XVI secolo<sup>56</sup>. Per il *background* delle sue letture come pure per il tipo di approccio ai problemi politici che adotta, Clapmar resta in sostanza un rappresentante del tardo umanesimo. Solo nel XVII secolo – con il celebre libro del duca di Rohan, *Dell'interesse dei principi e Stati della cristianità* (1638) – la questione della sicurezza dello Stato si troverà chiaramente connessa alla concorrenza interstatale. Ma ciò presuppone un concetto di Stato che non era possibile, come vedremo meglio tra poco, sviluppare nella Germania di allora.

<sup>53</sup> BESOLD, *Dissertatio de arcanis*, 1. Sul giurista Christoph Besold (1577-1638), cfr. la voce della *Neue deutsche Biographie*; nonché HEGELS, *Arnold Clapmarius und die Publizistik*, 12.

<sup>54</sup> CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, I, 9: «Vis imperii omnis in consensu obedientium est».

<sup>55</sup> *Ivi*, I, 21 («l'*aviditas insatiabilis* dei faziosi»).

<sup>56</sup> Partendo dalla constatazione che la letteratura sugli *arcana imperii* si sviluppa tra il 1605 e il 1650, quando essa cede il passo a una nuova ondata di lavori accademici sulla *Ratio Status*, Michael Stolleis ha messo questo fatto in relazione con la fine delle divisioni politiche interne derivanti dalle guerre di religione e dalle guerre civili iniziate nel secolo precedente, con la generale diffusione in Europa del modello assolutistico: STOLLEIS, *Staat und Staatsräson*, 71. In Germania la sovranità dei principi fu riconosciuta nel 1648 [con i trattati della pace di Westfalia: *N.d.C.*].

Gli *arcana* derivano dallo *jus defensionis*<sup>57</sup> e consistono sia in «alcune misure che derogano al diritto comune e danno un'apparenza d'ingiustizia», sulla quale conviene chiudere gli occhi nell'interesse del bene pubblico, sia in certi simulacri che compensano nei sudditi la privazione del potere o della libertà. Si tratta dunque, grazie a loro, non soltanto di contenere i tumulti, ma soprattutto di prevenirli. Ora, l'amore dei sudditi per la *Respublica* è una garanzia di pace civile più affidabile della paura. Al vecchio interrogativo: «Come può farsi amare il principe, la cui funzione è di essere temuto?»<sup>58</sup>, il Medioevo aveva risposto con l'esemplarità morale. Machiavelli, che privilegiava la paura<sup>59</sup>, aveva risolto il problema dichiarando che al principe bastava non essere odiato<sup>60</sup>. Per sfuggire alla cattiva fama dei vizi che ostacolerebbero la sua ascesa al potere, egli deve saper fingere le virtù e 'colorare' la sua vera natura<sup>61</sup>. Così, Machiavelli fu il primo ad aver riconosciuto l'utilità politica dei simulacri. Eppure vi è una gran differenza tra gli artifici machiavelliani e quelli definiti da Clapmar. I primi servono ad accrescere la distanza tra il principe e i suoi sudditi, in modo tale che egli rappresenti un punto fisso posto al di sopra della mutevolezza dei loro desideri. I secondi aspirano invece a controllare questi desideri spostandone il baricentro sulle illusioni. Il «grande simulatore» di Machiavelli si nasconde per rafforzare la sua trascendenza<sup>62</sup>; il sovrano, secondo Clapmar, produce simulacri per farla dimenticare<sup>63</sup>. In questo modo, Clapmar ritorna, contro Machiavelli, al concetto medievale dell'amore del principe, seguendo però una via machiavelliana, poiché introduce nell'arte di governare il potere – una volta riservato esclusivamente alla Chiesa – della gestione delle anime.

La teoria dei simulacri, benché sia esposta alla fine del libro, viene quindi logicamente al primo posto: quando la tecnica dell'illusione – che rende possibile il consenso – non funziona più,

<sup>57</sup> Cfr. GRYPHIANDER, *De arcanis politicis*, cit. in BESOLD, *Dissertatio de arcanis*, 6.

<sup>58</sup> Cfr. CICERONE, *De officiis*, II, 7-8.

<sup>59</sup> MACHIAVELLI, *De principatibus*, cap. XVII, 12.

<sup>60</sup> *Ivi*, 111 (ediz. it.): «Può molto bene stare insieme *essere temuto e non odiato*» (corsivo mio).

<sup>61</sup> *Ivi*, capp. XV e XVIII.

<sup>62</sup> *Ivi*, cap. XVIII.

<sup>63</sup> CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, I, 9: «Ut contenta plebs, et quasi fascinata ab armorum usu absteineat».

diventa allora necessario combattere i faziosi ricorrendo agli stragemmi. Questi ultimi costituiscono gli *arcana* propriamente detti. Non che i simulacri non siano a loro volta delle tecniche segrete (*artes occultae*), ma, pur essendo utili al mantenimento della pace, sono inefficaci per difenderla.

Clapmar è una mente sistematica. Definisce, classifica, combina. Meinecke vede in ciò solo delle «operazioni di pura logica», estranee alla realtà vivente della storia<sup>64</sup>. Ma questo punto di vista è stato oggetto di una severa critica<sup>65</sup>, e diventa perciò importante esaminare più da vicino la struttura concettuale di Clapmar per individuare ciò che ha di veramente originale.

### 3.1. La differenza tra il diritto di sovranità e gli arcana

Seguendo Bodin, che cita frequentemente, Clapmar definisce la sovranità – *Imperium, Majestas* – come il potere assoluto di fare le leggi. Da questo punto di partenza derivano gli altri poteri: nominare magistrati, battere moneta, riscuotere imposte, disporre del diritto di vita e di morte, di guerra e di pace, ecc...<sup>66</sup>.

Gli *arcana*, quanto a loro, consistono in tecniche nascoste (*artes abstrusae*) che impediscono ai sediziosi di agire contro il diritto o la persona del sovrano. Clapmar sottolinea parecchie differenze tra lo *jus imperii* e gli *arcana*.

Gli *arcana* sono per il diritto sovrano come dei bastioni che circondano una fortezza, secondo un'immagine che corrisponde all'etimologia: *arcanum*, secondo i grammatici, deriva da *arx*, fortezza; oppure da *arca*, cassaforte, cassetta. Questa seconda ipotesi è preferita da Clapmar, ma Naudé ne fa, come si vedrà meglio tra breve, un argomento contro di lui. L'immagine dello scrigno è rivelatrice, nel libro di Clapmar, di un tipo di paura

<sup>64</sup> MEINECKE, *Die Idee der Staaträson*, 125 (ediz. francese); 187 (ediz. it.).

<sup>65</sup> STOLLEIS, *L'idée de la raison d'État de F. Meinecke*, spec. 28-34.

<sup>66</sup> In Germania questi poteri regi furono riconosciuti dalla Bolla d'Oro del 1556 non all'imperatore, che non disponeva di alcun esercito permanente, né del potere di riscuotere imposte fisse, ma ai sette principi elettori. Per ottenere la sua elezione, Carlo V aveva dovuto firmare una *capitolazione* nella quale in pratica s'impegnava a non prendere alcuna decisione importante in politica estera e in materia di giustizia senza aver consultato gli Elettori e la Dieta. Cfr. LAPEYRE, *Les Monarchies européennes*. Una lunga analisi della *capitolazione* si trova nel *De statu Imperii Germanici*, cap. 5, di Samuel Pufendorf, al quale faccio riferimento *infra*.

ossessiva. Non si dovrebbero confondere gli *arcana* con il diritto che costituisce il loro fondamento (*fundamentum huius doctrinae*).

Del resto – e questo punto è di grande importanza – il diritto di sovranità è pressappoco lo stesso in tutti gli Stati, quale che sia la forma del loro governo, mentre gli *arcana* variano in funzione del regime. Così si possono distinguere gli *arcana* regi o aristocratici, ma, ancor più concretamente, quelli dei Turchi, dei Veneziani, dei Francesi, ecc...

Infine, il diritto è chiaro e limpido (*purum putum*), mentre gli *arcana* richiedono la finzione. Il diritto dice ciò che bisogna fare, gli *arcana* fanno credere che si fa ciò che si dice.

Di fronte all'autorevolezza, all'uniformità e alla purezza del diritto sovrano, gli *arcana* si caratterizzano per il loro ruolo sussidiario, la loro diversità strategica e la loro natura ingannevole.

### 3.2. Antichità degli *arcana*

Clapmar non si presenta come un inventore (gli è completamente estraneo il *topos* rinascimentale del pensatore eroico che apre nuove vie), ma come lo specialista di una dottrina antica, celata o dispersa in una moltitudine di scritti. Non intende rivelare, ma raccogliere e ordinare.

I primi elementi di questa scienza si trovano in Aristotele che, nel capitolo della *Politica* dedicato al mantenimento dei regimi, evoca – per disapprovarli – i «sofismi politici (*ton politeion sophismata*)»<sup>67</sup>. Come aveva spiegato in precedenza, con quest'espressione indica «[i mezzi che s'inventano] pretestuosamente per ingannare il popolo» nelle democrazie e nelle oligarchie<sup>68</sup>. Questi mezzi riguardano «l'assemblea, le magistrature, i tribunali, il possesso di armi pesanti, gli esercizi di ginnastica».

Tutti questi raggiri o «sofismi» corrispondono, per Clapmar, alla sua definizione di *arcana*. Ma per formare una vera e propria teoria non basta capovolgere il punto di vista di Aristotele. Bisogna anche completare la sua analisi. Il filosofo greco, infatti, non parla di *arcana* della monarchia. È un misterioso silenzio dovuto probabilmente allo scrupolo di non indebolire il potere

<sup>67</sup> ARISTOTELE, *Politica*, V, 8, 1308 a, 374 (ediz. fr.).

<sup>68</sup> *Ivi*, IV, 13, 318 (ediz. fr.).

di Alessandro<sup>69</sup>. Questa lacuna è parzialmente colmata dalla descrizione, nel libro V, dei processi che conducono alla tirannide – testo di riferimento per tutta la letteratura machiavelliana, alla quale apporta un fondamento colto<sup>70</sup>, anche se conviene, dice Clapmar, servirsene con cautela.

Si deve invece a Tacito la conoscenza degli *arcana* regi (*arcana regis*). Senza di lui, questa parte essenziale della scienza di governo sarebbe rimasta sconosciuta<sup>71</sup>. È questa la fonte principale di Clapmar dalla quale egli trae i suoi principali concetti (*arcana imperii*, *arcana dominationis*, *flagitia dominationis*, *simulacra* ovvero *arcana inania*) e che cita di frequente<sup>72</sup>.

Quanto a Machiavelli, è appena menzionato. Clapmar, che gli rimprovera la sua empietà, identifica i *consilia machiavellistica* con la *cattiva ragione di Stato* italiana, che chiama le «turpitudini del potere»<sup>73</sup>. Si serve, invece, a piene mani, ma spesso senza nominarli, dei teorici della Ragion di Stato: Boccalini, Botero, Ammirato, Paruta. Lo dimostrano i frequenti confronti che fa tra i governi turco e veneziano. Ma, se per un verso precisa che gli *arcana* sono pressappoco sinonimi della *ragion di dominio*<sup>74</sup>, per un altro non si allinea in modo diretto a questa corrente di pensiero. Il suo *background* è prima di tutto storico (Tito Livio, Sallustio, Tacito, Svetonio) e giuridico (raccolte e glossatori del diritto romano).

La teoria degli *arcana* non comporta, di conseguenza, alcuna rottura con l'antichità. È una dottrina erudita, piuttosto che moderna: essa non si oppone al pensiero classico, ma alla volgarizzazione. «I principi della scienza politica (*rationes civilis scientiae*) sono molto lontani da quel che credono gli uomini comuni»<sup>75</sup>. Tuttavia, non è per questo che essi sono misteriosi.

<sup>69</sup> CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, II, 1. Vedremo che Clapmar s'imporrà le stesse riserve riguardo ai segreti dell'Impero: cfr. *ivi*, VI, 19.

<sup>70</sup> Cfr. NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, 77, che spinge la *verve* umoristica fino al punto di auto-investirsi dell'autorità morale dei *Commenti* di San Tommaso.

<sup>71</sup> CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, II, 1.

<sup>72</sup> Ma bisogna tener conto che Clapmar leggeva Tacito anche attraverso i commentari di Giusto Lipsio e di Scipione Ammirato: cfr. STOLLEIS, *Staat und Staatsräson*, 48 (dell'edizione francese).

<sup>73</sup> CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, V, 1.

<sup>74</sup> *Ivi*, I, 4.

<sup>75</sup> *Ivi*, I, 6.

### 3.3. Arcana e misteri

Mentre i misteri derivano da un potere occulto, inaccessibile al discorso razionale, gli *arcana* s'inseriscono nella normale economia di ogni disciplina. «Io non so – scrive Clapmar – se esiste una scienza o un'attività umana nella quale si trovi traccia di questo genere di segreti (*arcana*)»<sup>76</sup>. Indica come esempi, alla rinfusa, gli *arcana* della teologia e della giurisprudenza, le scaltrezze del commercio, gli artifici di cui si servono i pittori per oscurare e nascondere, gli stratagemmi militari, le astuzie dei medici nei riguardi di malati ricalcitranti, le finzioni dei matematici (benché queste non comportino invero alcuna menzogna), i sofismi sottili dei dialettici. Questa enumerazione fa un po' sorridere per il suo carattere eteroclitico. Nondimeno essa manifesta uno sforzo per rimuovere dagli *arcana* ogni dimensione di culto, inserendoli nel campo empirico delle arti professionali. Il mistero, insomma, cede il posto al mestiere (seguendo l'evoluzione stessa della parola *ministerium* – ufficio, funzione –, contratto dal latino popolare in *mysterium*)<sup>77</sup>.

Questo spostamento da una concezione mistica a una concezione tecnica degli *arcana* è stata ben percepita dagli interpreti di Clapmar. Così, Besold può scrivere: «In altri tempi il segreto dell'impero era come un santuario (*adytum*) di vecchie superstizioni: i pagani credevano stupidamente che lo Stato si reggeva grazie al rispetto dei riti, delle cerimonie e delle antiche statue degli dèi». Con tali finzioni, gestite da uomini astuti, «convincevano il popolo a non tentare neppure di conoscere i fondamenti della religione oppure, se venivano scoperti, proibivano che fossero rivelati». Si ritrovano qui il divieto di sapere e l'obbligo di tacere, ossia i fondamenti del mistero pagano. «Tutti gli altri, aggiunge Besold, sono gli *arcana* dello Stato che definisco con Clapmar come quelle tecniche occulte (*occultae artes*) che servono a conservare la pubblica tranquillità»<sup>78</sup>.

Anche il giurista Gryphiander, autore di una dissertazione intitolata *De arcanis politicis* che parafrasa spesso Clapmar, ricorda

<sup>76</sup> *Ivi*, I, 2.

<sup>77</sup> Cfr. KANTOROWICZ, *Pro patria mori*, 84, nota 22 per i riferimenti bibliografici e 80 nota 10 per un esempio di «mistero» nel senso di mestiere o commercio, nel linguaggio di Giacomo I d'Inghilterra.

<sup>78</sup> Cfr. CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, 2.

che gli *arcana* degli Stati e dei principi devono rimanere nascosti, ed evoca innanzitutto i misteri divini – ma questa volta sono quelli del cristianesimo<sup>79</sup>. Alcuni di questi misteri (come quello del giorno della fine del mondo) sono ignorati perfino dagli angeli, altri sono rivelati solo ai santi: san Paolo racconta «che asceso al cielo, intese parole ineffabili (*arcana verba*) che a nessun uomo è permesso ripetere (*quae non licet homini loqui*)» (2 Co 12, 4). Il popolo romano, prosegue Gryphiander, osservò identici precetti nella sua religione, imitati dai papi che vietarono ai laici la lettura dei libri sacri, malgrado queste parole di Cristo: «Leggete le Scritture» (*scrutamini Scripturas*) (Gv 5, 39).

Quest'ultima formula è di estrema importanza, perché permette di legare la demistificazione degli *arcana* politici alla critica protestante dell'autorità pontificia<sup>80</sup> e, attraverso di essa, del potere imperiale<sup>81</sup>.

Gryphiander, in effetti, non cita questi esempi per avvalersene. Al contrario, tenta di sottolineare la differenza tra i misteri e gli *arcana*: «Lasciamo da parte questi segreti mistici (*mysticis hisce relictis*)». Se al politico importa che gli *arcana* del suo Stato restino occulti, è però del pari necessario che colui che ha le mani negli affari pubblici li conosca per poter meglio consigliare lo Stato in caso di conflitto. La scienza degli *arcana* è affare tipico dei giuristi: si tratta del rapporto tra il principe e gli uomini di legge esattamente inverso a quello stabilito nell'Inghilterra – o nella Francia – assolutistica, e che illustra tutta la distanza che separa i *mysteria of State* dagli *arcana imperii*.

Gli *arcana* degli Stati non sono dunque misteri che incutono un terrore sacro, ma non sono neanche delle massime pubbliche, poiché traggono la loro forza proprio dal loro carattere occulto. Per questo è permesso presentarli solo in latino. Come scrive Besold, «se i segreti del potere fossero conosciuti da un gran numero [di soggetti], essi perderebbero molto del loro potere»<sup>82</sup>. Il silen-

<sup>79</sup> GRYPHIANDER, *De arcanis politicis*, § 9.

<sup>80</sup> È noto che alla Dieta di Augusta, convocata dall'imperatore nel 1518 e poi ripresa a Lipsia l'anno successivo, Lutero aveva sostenuto l'autorità del giudizio individuale liberamente applicato allo studio della Bibbia. Di fatto la Riforma protestante nacque quel giorno, ben prima quindi della rottura pubblica del 10 dicembre 1520 a Wittenberg.

<sup>81</sup> Cfr. in particolare GRYPHIANDER, *De arcanis politicis*, §§ 86 e 87.

<sup>82</sup> Cfr. CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, 2.

zio era l'involucro dei misteri; quella degli *arcana* è la lingua dei dotti. In altre parole, il potere non fissa il limite di ciò che è permesso sapere; è piuttosto il sapere che enuncia che cosa è possibile fare. In Inghilterra il monarca dichiara: «Io posso regnare solo se voi non sapete niente»; in Germania, il giurista suggerisce al principe: «Voi potete regnare sul popolo ignorante solo con la collaborazione di quelli che sanno». Di qui derivano due diversi stili di assolutismo nel XVII secolo: uno è quello incentrato sul segreto, e che viene chiamato, secondo il modello francese, «politica di gabinetto»; l'altro, che si poggia sulla specializzazione di un sapere statale, sarà all'origine, in Germania, del cameralismo<sup>83</sup>.

Tuttavia, anche in latino non è consentito dir tutto. Il potere dell'uomo di diritto finisce dove cominciano gli interessi dell'Impero. *Manum de tabula!* scrive Clapmar, «lascia il pennello», dopo aver enumerato gli *arcana* meno segreti dell'Impero tedesco (il rispetto reciproco dei principi, l'armonia degli «Stati»<sup>84</sup>, la formale (cioè apparente) superiorità dell'imperatore, la libertà religiosa<sup>85</sup>, la proclamazione della pace pubblica e in particolar modo l'istituzione della Camera di giustizia imperiale<sup>86</sup>). «È pericoloso parlare degli *arcana* e dei simulacri di cui si servono gli imperatori, i principi o alcune grandi città a causa del loro timore reciproco»<sup>87</sup>. È un'autolimitazione del discorso sapiente che non invoca un divieto, ma paventa un pericolo. È un principio di prudenza piuttosto che una legge del silenzio, in un Impero sottomesso non alla trascendenza di una volontà sovrana (l'autorità dell'imperatore era puramente simbolica), ma costretto a fare i conti con perenni scontri tra poteri locali e parcellizzati<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. MAIER, *Die ältere deutsche Staats.*

<sup>84</sup> Il riferimento è allo *Stände*: la piccola nobiltà e le città, rappresentate in assemblee, delle quali i principi dovevano ottenere il consenso per imporre tasse sui propri sudditi.

<sup>85</sup> Alludo al principio «*cuius regio eius et religio*» (a ogni Paese la propria religione) che fu stabilito con la pace di Augusta nel 1555.

<sup>86</sup> Era un tribunale supremo istituito da Massimiliano d'Asburgo nel 1495 alla Dieta di Worms, nella quale fu anche proclamato il divieto delle guerre private.

<sup>87</sup> Cfr. CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, VI, 19.

<sup>88</sup> Ricordiamo che la Germania del Cinquecento era composta, sotto l'autorità simbolica dell'imperatore del Sacro Romano Impero Germanico, da una moltitudine di staterelli, di principati, di piccole signorie e di città libere (molto numerose nell'area renana e della Svevia, mentre il nord-est era la regione delle città anseatiche).



### 3.4. Arcani della sovranità e arcani del dominio

Questa distinzione, che si può anche considerare un po' troppo sottile, costituisce però il perno della dottrina di Clapmar<sup>89</sup> e necessita perciò di una breve, ma dettagliata esposizione.

Gli *arcana imperii* si riferiscono alla forma attuale dello Stato. Si dividono in sei categorie secondo: a) il regime che li attua (aristocrazia, democrazia o monarchia), b) l'avversario combattuto (popolo, principe o nobiltà): *arcana* aristocratici contro il popolo o la monarchia, *arcana* democratici contro la nobiltà o la monarchia, *arcana* regi contro il popolo o la nobiltà.

Gli *arcana dominationis* si riferiscono, invece, alla sicurezza di coloro che governano la città. Differiscono allo stesso modo degli *arcana imperii* secondo la forma di governo. Si ottengono così nove diversi tipi di *arcana*. La classificazione è chiara nel suo schematismo scolastico, e tuttavia solleva un problema. Clapmar, infatti, definisce il dominio come il potere sovrano (*summa imperandi vis*) che appartiene specialmente a coloro che hanno da poco preso possesso di uno Stato con la forza (*manu regia*) o che occupano lo Stato conquistato. Il dominio è dunque una sovranità legittima, ancorché violenta. Ma, più in generale, esso è la forma violenta che assume ogni sovranità in uno Stato «pieno di cittadini sediziosi»<sup>90</sup>. La differenza tra *imperium* e *dominatio* ha dunque un carattere più metodologico che tipologico. Per cui *arcana imperii* e *arcana dominationis*, pur senza confondersi, derivano entrambi dal potere di dominio, che è, se così si può dire, la specificazione del diritto di sovranità in ogni governo. Ora, Clapmar, nel IV libro della sua opera (cioè, curiosamente, dopo aver descritto gli *arcana dominationis*), presenta questo diritto come identico alla *ragion di Stato* così come la definisce un altro palese tacitista Scipione Ammirato: «Privilegio introdotto in vista del bene pubblico che, senza essere contrario alla legge divina, deroga al diritto comune o ordinario»<sup>91</sup>.

Delle due l'una: o si ritiene che quest'apparato concettuale esprime, attraverso la sua pesante armatura scolastica, solo un

<sup>89</sup> Cfr. CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, I, 8.

<sup>90</sup> IOAN CORVINUS, *Breviarum sex librorum de Arcanis Rerumpublicarum*, in CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, 14.

<sup>91</sup> *Ivi*, IV, 2. Cfr. AMMIRATO, *Discorsi*, XII, 1; sulla definizione citata in testo, si veda DE MATTEI, *Il problema della «Ragion di Stato»*, cap. VI («L'Ammirato e la "Ragion di Stato" come deroga»).

lambiccato machiavellismo che non osa rivelarsi apertamente; oppure gli si riconosce una sua propria coerenza, la qual cosa costringe allora a spiegarne il collegamento non in rapporto a un'idea astratta e generale – la sovranità, lo Stato –, ma a partire dalle sue concrete condizioni di formazione. Dal punto di vista di una storia delle idee che intenda interessarsi alla creazione di concetti universali, Clapmar – che è autore piuttosto opaco, elaborato, senza colpo di genio – merita senz'alcun dubbio l'oblio nel quale è caduto. È un anello inutile nella catena che unisce Machiavelli ai grandi pensatori politici moderni. Invece, dal punto di vista di una storia attenta alla funzione strategica dei concetti – in particolare alle funzioni localizzate determinate da rapporti di forza contingenti e instabili –, il suo libro gioca un ruolo importante nell'elaborazione, in Germania, di un discorso statutale antimperiale.

Non è facile, d'altronde, per chi non è specialista del diritto romano e tedesco, comprendere bene l'esatto significato delle distinzioni di Clapmar. Secondo Georg Lenz<sup>92</sup>, opponendo lo *jus dominationis* al diritto civile, Clapmar affermava la superiorità giuridica degli Stati territoriali in rapporto all'autorità imperiale. Questa tesi si potrebbe forse dedurre da alcune pagine del libro; ma essa non è esplicitamente espressa. Di certo, però, Clapmar enuncia il principio di una Ragion di Stato fondata non sulla trascendenza di un potere centrale, ma sulla sua assenza. L'eccesso di potere che l'esercizio del dominio finisce con il legittimare deriva, in Germania, dall'assenza dello Stato. Nel momento in cui le grandi monarchie, in Francia o in Germania, si rivestono del mito imperiale<sup>93</sup>, gli Stati tedeschi, per rinforzare la loro nascente sovranità, se ne spogliano. Da qui deriva la considerevole differenza tra la *Ratio Status* tedesca di principati preoccupati di mantenere un sistema di equilibrio e la Ragion di Stato degli assolutismi nutriti da ambizioni egemoniche.

Non potendo, all'interno di questo capitolo, analizzare più in dettaglio questa particolarità tedesca<sup>94</sup>, vorrei sottolineare, rapidamente, l'influenza esercitata da Clapmar sui suoi contemporanei. Questa influenza non si riduce alle imitazioni e ai com-

<sup>92</sup> LENZ, *Zur Lehre der Staatsräson*, 279.

<sup>93</sup> Cfr. YATES, *Astrea*.

<sup>94</sup> Rinvio sul punto a STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen*, t. 1, 197-211; e al mio saggio SENELLART, *Y a-t-il une théorie allemande*, spec. 285-6.

mentari che ha provocato. Mi limito a riportare solo due esempi: 1) la tipologia degli *arcana* secondo la forma dei regimi; 2) la definizione della *Ratio Status* tedesca secondo Chemnitz.

### 3.4.1. *La tipologia delle Ragioni di Stato*

Meinecke fa riferimento al primo punto in una breve nota: «Si deve ammettere, scrive, che la teoria di Bonaventura, Zuccolo e Settala [secondo la quale ogni Stato ha la sua propria Ragion di Stato] risaliva a Clapmar»<sup>95</sup>. Abbiamo visto che Clapmar aveva tratto quest'idea da Aristotele, attraverso la griglia di lettura disposta da Bodin. I teorici italiani della *Ragion di Stato* avevano proprio bisogno di passare per Clapmar per scoprire un'idea così antica?

Pur senza poter attestare formalmente questa influenza, la credo probabile. Esiste, infatti, una grande differenza tra la concezione aristotelica, ripresa da Bodin, dei mezzi tipici per conservare uno Stato, e quella esposta, in primo luogo, da Francesco Bonaventura<sup>96</sup>.

Per Aristotele questi mezzi sono collegati alla forma del regime costituito, mentre per Bonaventura è la Ragion di Stato a precedere e condizionare la forma dello Stato: «La Ragion di Stato non è diversa secondo la diversità delle forme di Stato, [...] ma piuttosto è la sua diversità a renderle diverse»<sup>97</sup>. Idea avvincente, la cui paternità egli attribuisce a Isocrate, e che fa dello Stato, non l'origine, ma il prodotto delle pratiche di governo particolari.

È possibile che la classificazione degli *arcana* effettuata da Clapmar abbia permesso questo rovesciamento semantico. Certo, egli applicava ai differenti regimi un criterio di analisi aristotelico, ma solo, lo si è visto, per rinforzare le strutture statali ancora inesistenti. La Ragion di Stato di Clapmar (ciò che egli chiama *jus dominationis*) non presuppone l'esistenza dello Stato, ma mira a realizzarne le condizioni. Ragione di statualizzazione piuttosto che Ragione di statalismo, se è lecito usare queste espressioni. Di lì, senza dubbio, il fondamentale equivoco con Naudé.

<sup>95</sup> MEINECKE, *Die Idee der Staaträson*, 136, nota 22 (ediz. fr.).

<sup>96</sup> Su questo autore, cfr. *infra*, nota 105 e testo corrispondente.

<sup>97</sup> BONAVENTURA, *Della ragion di Stato* (l'ediz. consultata è del 1623, ma il testo era stato già stampato nel 1601), IV, 58, 588.

Ridotta a uno scialbo schematicismo, la teoria di Clapmar diventa un luogo comune nella seconda metà del XVII secolo<sup>98</sup>. Così il tacitista Amelot della Houssaye (1634-1706), traduttore di Gracián e di Machiavelli, lo parafrasa aggiungendolo al suo *Commento dei primi dieci libri degli Annali di Tacito*, dove spiega che cos'è la Ragion di Stato, «arte che ha per oggetto nient'altro che la pace e la felicità dei popoli, senza la quale la forma di governo sarebbe sempre instabile». È vero, aggiunge riprendendo le parole di Ammirato, che la Ragion di Stato deroga al diritto comune o civile, ma lo fa unicamente in vista di un bene più grande «che è la conservazione o l'espansione dello Stato». A questo punto, Amelot, il cui pensiero manca di vigore, esita tra due nozioni della Ragion di Stato: massima d'eccezione in rapporto alle comuni regole della politica, secondo il criterio della necessità; o disposizione omogenea alla forma di un governo, secondo un imperativo costituzionale<sup>99</sup>. Ben poco coerente, la sua definizione giustappone, senza scegliere, le concezioni discrezionale e legalista della Ragion di Stato. Malgrado la grossolanità che ne deriva, quest'apparente contraddizione trova soluzione nella distinzione, di cui sopra, tra gli *arcana imperii* e gli *arcana dominationis*. La cosa davvero importante è che la griglia concettuale di Clapmar ha aperto la strada a una scienza positiva dello Stato, fondata non su principi generali, ma sulla concreta pluralità delle forme di governo.

### 3.4.2. *La Ratio Status tedesca*

Un'influenza, stavolta del tutto certa, di Clapmar risulta nella *Dissertatio de ratione status* (1647) del tedesco Bogislaw Chemnitz (conosciuto con lo pseudonimo di Hippolithus a Lapide), un'opera che fu una vera e propria arma da guerra contro la casa

<sup>98</sup> MEINECKE, *Die Idee der Staaträson*, usa quest'espressione per il libro di Ludovico Settala (1552-1633), *Della Ragion di Stato*, che è del 1627.

<sup>99</sup> Cfr. *supra*, I parte, cap. I, § 4.2, nota 58. Ecco gli esempi citati dall'autore: «Nei regni elettivi le leggi sono al di sopra dei re; mentre nei regni ereditari i re sono al di sopra delle leggi. Gli Stati ereditari vogliono essere rassicurati sul successore del loro principe, per evitare i disordini di un interregno e per soffocare sul nascere le vane speranze degli ambiziosi. Al contrario gli Stati elettivi vogliono sempre un interregno, per conservare inviolabilmente la libertà di eleggere il loro principe. [...] Infine, nelle repubbliche tutta la Ragion di Stato tende a conservare la libertà comune, all'opposto della monarchia che ha interesse a distruggerla, o almeno a indebolirla».

imperiale, e che conobbe un grande successo, provocando, si dice, più male alla casa d'Austria che molte battaglie perdute<sup>100</sup>.

In questo *pamphlet*, Chemnitz definisce la *Ratio Status* dell'Impero germanico che consiste, secondo lui, nel cacciare gli Asburgo, conferire la maggior indipendenza possibile ai principi e organizzare una specie di confederazione aristocratica sotto la direzione simbolica di un imperatore privo di ogni potere.

Di là dal suo ruolo storico, l'opera presenta un grandissimo interesse per quattro argomenti:

1. Dà profondità all'individuazione delle Ragioni di Stato intrapresa da Clapmar in funzione dei tipi di regime e delle forme di governo effettive. La *Ratio Status* tedesca non è una teoria tedesca della Ragion di Stato, ma la ragione di Stato tedesca, calata nelle sue condizioni storiche di equilibrio.

2. Dimostra le potenzialità anti-imperialiste del pensiero di Clapmar, rimaste implicite nel suo libro per mancanza di audacia politica o, semplicemente, per prudenza.

3. Rivolge contro l'imperatore la dottrina dei simulacri, ossia la quarta *Ratio Status* la quale esige che solo le apparenze (*simulacra*) della maestà siano lasciate all'imperatore<sup>101</sup>.

4. Rappresenta una tappa decisiva nella definizione della *Ratio Status* tedesca intesa come sistema di equilibrio basata su una comunità d'interessi. Sarà poi l'opera di Pufendorf, specie nell'ultimo capitolo del *De statu Imperii Germanici* (1667)<sup>102</sup> intitolato: «Della Ragion di Stato dell'Impero di Germania», a riprendere, peraltro non senza riserve, le tesi di Chemnitz per concludere che

[la conservazione dell'Impero esige che] ognuno goda dei suoi diritti, senza che sia permesso al più forte di opprimere il più debole, e che si riscontri una sicurezza e una libertà uguale tra membri così sproporzionati tra di loro per l'ineguaglianza delle loro forze, che sia assolutamente proibito rinnovare le pretese desuete, e che ciascuno conservi per l'avvenire il godimento di ciò che possiede<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> Cfr. G. BLONDEL in E. LAVISSE e A.-N. RAMBAUD, *Histoire générale*, Paris, A. Colin, 1922, t. VI; interessante anche l'analisi di MEINECKE, *Die Idee der Staaträson*, 126 e 209.

<sup>101</sup> CHEMNITZ, *Dissertatio de ratione status*, II, 6.

<sup>102</sup> Pubblicato sotto lo pseudonimo di Severinus de Mozambano: PUFENDORF, *De statu Imperii Germanici*. Cfr. MEINECKE, *Die Idee der Staaträson*, 208-11.

<sup>103</sup> PUFENDORF, *De statu Imperii Germanici*, 254.

4. Naudé: *arcana* e «colpi di Stato»

Mentre in Germania il libro di Clapmar, più volte ripubblicato, aveva ricevuto un'accoglienza favorevole e suscitato un'abbondante letteratura, Naudé lo critica severamente in diverse occasioni: innanzitutto nella sua *Bibliografia politica* (1633), e poi in diversi passaggi delle *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* (1639). Questa insistenza, che non si riscontra in nessun altro teorico della Ragion di Stato, si spiega attraverso la sua concezione del segreto politico. Naudé rimprovera a Clapmar non di aver reso pubblici i segreti dello Stato, ma di aver presentato come segrete delle massime ordinarie di governo. Ciò che è in discussione quindi è la definizione stessa degli *arcana* o, più precisamente, il loro statuto teorico: possono essere oggetto di una conoscenza discorsiva o appartengono al campo dell'azione pura? In questo dibattito si scontrano due stili di pensiero, entrambi lucidi: l'uno caratterizzato da un forte formalismo giuridico; l'altro ardito, insolente, corrosivo. Ma soprattutto sono due diversi tipi di razionalità. Mentre Clapmar aveva accuratamente distinto gli stratagemmi dai misteri, Naudé radicalizza la nozione di stratagemma, ma lo fa per reinserirla nella trascendenza del mistero.

Nella *Bibliografia politica* egli attacca Clapmar a proposito delle tecniche di «amministrazione straordinaria». Pochi autori, scrive, sono stati così audaci «da *pubblicare qualche opera su questo argomento*» – notiamo che di primo acchito l'accento è posto non sulla conoscenza, ma sulla divulgazione – «perché malgrado Clapmar si sia impegnato a trattare questa materia nel suo libro *de Arcana imperiorum*, dei segreti degli Stati, egli non fa poi niente di ciò che aveva promesso, visto che mette in evidenza esclusivamente i precetti e le leggi dell'amministrazione comune ed ordinaria»<sup>104</sup>. Il titolo del libro di Clapmar, in altre parole, è una finzione che maschera l'inconsistenza del suo contenuto. La teoria dei simulacri politici si riduce a un simulacro di libro.

<sup>104</sup> «Non vi è niente di più facile – prosegue – per coloro che s'imbarcano nel vasto mare delle lettere che cadere in questa censura, né più né meno che schiantarsi in un baratro o sugli scogli, allorché solo per i titoli dei loro libri si vantano e promettono cose magnifiche concernenti se stessi»: NAUDÉ, *La Bibliographie politique*, 58.

Naudé gli oppone, piuttosto curiosamente, il vasto trattato di Federico Bonaventura (1555-1602)<sup>105</sup>, *Della Ragion di Stato e della prudenza politica*, apparso nel 1623. «L'autore ha splendidamente sostenuto la dignità del suo argomento». Citando la sua definizione della Ragione di Stato, questo mezzo straordinario di amministrazione pubblica – «giusto consiglio che riguarda le cose che possono essere della più grande utilità alla Repubblica, senza considerare nessun'altra ragione» –, si congratula di averne dedotto una quantità di idee riguardanti «questa segretissima direttiva politica» e si congratula che «ognuno potrà attingere da lui ogni qual volta bisognerà filosofare [...] abbondantemente sui veri segreti della Repubblica»<sup>106</sup>. Malgrado il reale interesse che questo libro presenta, non si può dire che il consiglio di Naudé sia del tutto sincero. Bonaventura era un dotto eclettico e logorroico che aveva pubblicato, tra altre opere, dei trattati meteorologici<sup>107</sup> e ginecologici di una lunghezza smisurata<sup>108</sup> (Naudé vi fa brevemente allusione: «...non era ancora esausto per aver scritto questi grandi volumi sui venti e sul parto all'ottavo mese, *De ventis et octomestri partu*»). Il suo libro sulla Ragion di Stato, interrotto dalla sua morte improvvisa, fu pubblicato postumo. Quest'opera comprende 667 pagine in 4° e alla pagina 519 l'autore, dopo aver scrupolosamente analizzato le altre teorie sulla *Ragion di Stato* e gettato le fondamenta generali della scienza politica, avanza infine la sua definizione<sup>109</sup>. L'ironia di Naudé mi

<sup>105</sup> Dopo aver beneficiato della protezione del cardinale di Urbino, Bonaventura fu ammesso alla corte del duca di Urbino e fu incaricato di diverse missioni.

<sup>106</sup> NAUDÉ, *La Bibliographie politique*, 60-1.

<sup>107</sup> BONAVENTURA, *De causa ventorum motus* [= *Peripatetica disceptatio, in qua nulla esse inter Aristotelem, & Theophrastum in hac quaestione diffensionem, aduersus communem sententiam demonstratur*, Urbino, apud Bartholomaeum Ragusium, 1592 (N.d.C.)].

<sup>108</sup> BONAVENTURA, *De natura partus octomestris* – un'opera di mille pagine in folio! [= *De octomestris partus natura aduersus vulgatam opinionem peripatetica disputatio. Eorum continens compendium, quae ab eodem auctore fusè libris decem de eadem quaestione disputantur*, Urbini, apud Bartholomaeum, & Simonem Ragusios, 1596 (N.d.C.)].

<sup>109</sup> Cfr. BONAVENTURA, *Della ragion di Stato*, lib. IV, cap. 11 sotto il titolo: «Che la Consultativa, che posero gli Antichi, è quella, che noi hoggi domandiamo Ragion di Stato. Qual sia l'oggetto d'essa Ragion di Stato. Si apporta la sua diffinitione». Questa definizione è la seguente: «...Dovremo dire, che la Ragion di Stato è una buona consultatione intorno a maggiori beni del governo Politico, non obbligata ad altra ragione».

sembra confermata dalle stesse parole del suo elogio – «grosso volume», «filosofare abbondantemente» – e dal suo rinvio discreto, qualche riga più giù, a un trattato inedito che aveva scritto, l'anno precedente, sui segreti dello Stato. Nessun dubbio che si trattasse delle *Considerazioni* nelle quali scompare qualsiasi riferimento a Bonaventura.

La teoria del vero segreto politico non si trovava quindi né nelle banali pagine di Clapmar, né nello spesso libro di Bonaventura, ma in un testo che nessuno aveva ancora letto e che sarebbe stato stampato nel 1639 in soli dodici esemplari. Il luogo dove si svelava il segreto restava esso stesso segreto, come il trattato politico di Titus Corneus di cui parla Naudé, «gelosamente custodito nella villa di Urbino assieme a un'infinità di altri manoscritti»<sup>110</sup>. *L'arcanum si archivia*<sup>111</sup>: lo si conserva in una casaforte (*arca*) di cui solo pochi eletti possiedono la chiave.

Nelle *Considerazioni politiche* Naudé menziona quattro volte Clapmar<sup>112</sup>, per opporgli non più questo o quel teorico della Ragion di Stato, ma la propria concezione dei colpi di Stato che distingue tanto dagli *arcana* di Clapmar quanto dalle massime della Ragion di Stato. Per comprendere allora appieno il senso di questa critica bisogna ricollocarla nel suo disegno d'insieme.

#### 4.1. *Prudenza ordinaria e straordinaria*

Seguendo Charron<sup>113</sup>, Naudé distingue due tipi di prudenza (la «virtù che non ha altri scopi se non d'individuare i diversi mezzi e le migliori e più facili invenzioni per trattare le questioni e realizzare gli obiettivi che l'uomo si propone»<sup>114</sup>): l'ordinaria e la straordinaria. La prima comprende, oltre i suoi elementi tra-

<sup>110</sup> NAUDÉ, *La Bibliographie politique*, 61.

<sup>111</sup> Cfr. CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, I, 3, 7, sull'accostamento (etimologicamente fantasioso) di *arcanum* e *archivum*.

<sup>112</sup> La prima a p. 84 negli stessi termini della *Bibliografia politica*; la seconda alle pp. 89-90, con un'argomentazione più articolata; la terza a p. 92 a proposito dei *flagitia dominationis* (astuzie imperiali), un'espressione tacitiana che in Clapmar indica le pratiche vergognose del machiavellismo; la quarta a p. 98, dove, dopo aver criticato la definizione di Ragion di Stato di Botero e quella di Ammirato, riprende le sue abituali critiche.

<sup>113</sup> CHARRON, *De la sagesse*, lib. III, cap. 1, 548; cfr. *supra*, III parte, sez. I, cap. VII, § 2.2.

<sup>114</sup> NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, 88.



dizionali<sup>115</sup>, come la piccola frode o il lieve inganno, anche la dissimulazione e la perfidia, che sono senza dubbio condannabili per i privati, ma non nell'esercizio del governo, poiché «la giustizia del sovrano funziona in un modo diverso [dalla loro]»<sup>116</sup>. Queste astuzie, praticate di frequente, sono considerate dai politici «come [...] regole e massime principali per ben controllare e amministrare lo Stato». Una volta ammessa la trascendenza del principe, vengono meno le distinzioni applicabili alla condotta privata. Riduzione dello straordinario all'ordinario per virtù della sovranità. Non è dunque lo scarto rispetto alla legge morale a caratterizzare la prudenza straordinaria.

Quest'ultima corrisponde a quello che i politici, al seguito di Tacito, chiamano *arcana imperii* o *arcana dominationis*: segreti o, per meglio dire, colpi di Stato<sup>117</sup>. È proprio a questo punto del testo che Naudé espone più in dettaglio la teoria di Clapmar e le ragioni per cui la contesta. È un momento decisivo, poiché è qui che si gioca la possibilità di nominare ciò che, per il fatto stesso di essere la quintessenza dell'eccesso, è escluso dal discorso erudito: l'epifania del potere come pura violenza. Di là dalla polemica con Clapmar, Naudé fa il processo a tutta la letteratura politica, colpevole di non aver mai capito qual fosse la posta in gioco nella pratica del segreto.

Ora ciò non mi farebbe in alcun modo temere l'indignazione di tutti questi grandi personaggi (Tito Livio, Sallustio, Ammiano Marcellino, e molti altri autori, che sembrano essere d'accordo sul significato di queste parole, così come se n'è servito Clapmar in tutto il suo libro), se rinunciassi a dir loro, senza aver domandato il loro permesso, che usurpando quest'espressione di "segreti di Stato", nel senso che è stato esposto sopra, essi sembrano allontanarsi dal suo vero significato, non comprendendone perciò bene la natura<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Cfr. *supra*, II parte, cap. VI, § 4.

<sup>116</sup> NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, 88. Il tema è trattato diffusamente nella letteratura assolutistica: cfr., ad esempio, Jean DE SILHON, *Preface al De l'intérêt des princes* del duca Henri DE ROHAN (1579-1638), Paris 1639, 20-1 [ma si veda ora la più recente ediz. Paris, PUF, 1995]; o anche René DESCARTES, *Lettre à Elisabeth* (del settembre 1646), su cui rinvio al mio vol.: SENELLART, *Machiavélisme et Raison d'État*, 51.

<sup>117</sup> NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, 84.

<sup>118</sup> *Ivi*, 90.

Ricordando, al seguito di Ammirato<sup>119</sup> e dello stesso Clapmar<sup>120</sup>, l'etimologia di *arcanum*, Naudé sostiene che questo termine non dev'essere applicato «ai precetti e alle massime di una scienza comune, che è intesa e praticata da chiunque, ma soltanto a ciò che per qualche ragione non dev'essere né conosciuto né divulgato»<sup>121</sup>. L'*arcanum* si è sempre sottratto all'analisi erudita, non solo a causa del silenzio che lo avvolge, ma perché, per sua natura, non può essere oggetto di una sistemazione razionale. Imprevedibile, raro, intimamente legato alla tessitura delle circostanze, la sua radicale singolarità sfida ogni approccio teorico. La critica di Naudé alla concezione tradizionale del segreto conduce dunque a rimettere in discussione l'idea stessa di un'arte di governo. O piuttosto, sfocia nella separazione dell'arte di governo dalla scienza politica, inserendo quell'arte nell'ambito aleatorio del gioco. Audacia, rapidità, sorpresa: ecco gli elementi del vero segreto, il *colpo di Stato*, la cui efficacia deriva dal fatto che non si può dirne nulla prima che sia realizzato.

#### 4.2. Il colpo di Stato

Il concetto di «colpo di Stato», in effetti, non ha il significato attuale di presa del potere con mezzi illegali, ma indica un'azione violenta e improvvisa ordinata dal principe, oppure un gesto di un'audacia eccezionale<sup>122</sup>. L'idea di «colpo» sottolinea più la rapidità e la spudoratezza dell'atto che la sua brutalità. Naudé non è stato il primo a utilizzare l'espressione. Essa compare – sembra – intorno al 1630<sup>123</sup>. Ma è significativo che Naudé la preferisca alla parola «segreto»: in primo luogo per affrancarsi da tutta la letteratura degli *arcana*; e poi anche per sottolineare il carattere imprevedibile degli stratagemmi politici. Di qui il paradosso teorico che è nel nucleo dell'opera: se prudenza deriva da

<sup>119</sup> SCIPIONE AMIRATO, *Della segretezza*, 4 (cit. da STOLLEIS, *Staat und Staatsräson*, 48, nota 40).

<sup>120</sup> CLAPMAR, *De arcanis rerum publicarum*, I, 3, 6-7.

<sup>121</sup> NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, 90.

<sup>122</sup> *Ivi*, 115-6, dove Naudé fa l'esempio della conversione di Clodoveo. Per un'analisi approfondita sul punto, cfr. Yves-Charles ZARKA, *Raison d'État, maximes d'État et coups d'État chez Gabriel Naudé*, in ZARKA, *Raison et déraison d'État*, 151-69.

<sup>123</sup> Cfr. THUAU, *Raison d'État et pensée politique*, 395; MARIN, *Pour une théorie baroque de l'action politique*, 27-8, nota 18.

previdenza (= *vedere prima, vedere in anticipo*), come stabilire allora le regole di una strategia dell'imprevedibile? Il concetto di 'prudenza' rinvia, allora, nella sua stessa definizione, a una dimensione straordinaria, poiché sfugge a qualsiasi previsione. Esiste una scienza dell'azione pura, cioè capace di contemplare l'imprevisto?

In questo dibattito seicentesco sulla natura degli *arcana*, sarebbe vano domandarsi se Naudé abbia ragione contro Clapmar. Le loro analisi, infatti, si sviluppano su piani molto diversi:

1. Vi è prima di tutto una notevole differenza tra le situazioni storiche: in Germania vi era la concorrenza tra i poteri locali nel quadro di uno Stato frazionato; in Francia, invece, si assiste alla progressiva affermazione del potere regio in uno Stato centralizzato.

2. Vi è poi una differenza nella problematica: la questione di Clapmar è di sapere come *si formano* gli Stati all'interno di una molteplicità di regimi costituiti. Egli è interessato a ricostruire la preesistenza delle forme di governo, ma anche a mettere a fuoco l'antioriorità delle tecniche di governo in rapporto alle strutture statuali. Il problema di Naudé è invece spiegare come *agisce* lo Stato transcendendo la società. Egli intende dedurre i principi dell'arte di governare a partire dall'esteriorità assoluta del sovrano.

3. Vi è ancora una differenza di *status* degli autori: l'uno (Clapmar) è un giurista che aspira a diventare consigliere del principe; l'altro (Naudé) è un erudito, medico, scettico, che vuole dimostrare l'impossibilità di una pratica della politica fondata sulla teoria.

4. Infine, vi è una differenza tra i testi: il *De arcanis* ebbe, appena pubblicato, una grande diffusione. Riedito ben nove volte nel corso del XVII secolo, fu oggetto di numerosi commentari. Le *Considerazioni*, invece, sono un testo confidenziale, riservato a una cerchia ristretta. Stampata la prima volta in dodici esemplari, l'opera fu riedita solo trent'anni più tardi (e il considerevole successo che conobbe allora non deve far dimenticare la sua prima destinazione di nicchia).



## Conclusione

Dai primi secoli del Medio Evo al culmine dell'epoca classica, la storia degli *Specchi dei principi* e dei manuali di prudenza politica lascia emergere due tipi di trasformazione: una relativa alle pratiche e ai fini di governo, l'altra ai regimi di visibilità. Durante un primo periodo, in cui il *regnum* secolare emerge progressivamente dal *regimen* religioso (V-XII secolo), prevale il fine di *correggere* gli uomini. Nel XIII secolo, che vede il *regimen* incorporarsi nel *regnum*, spetta al re *dirigere* una moltitudine, per unificarla con la sua forza direttiva e per condurla verso il bene. Con la crisi dell'universalismo medievale si opera, nel XVI e XVII secolo, il capovolgimento dei rapporti tra il *regnum* e il «governo»: quest'ultimo, ancora confuso da Machiavelli con lo *stato* del principe, non è altro che una procedura locale (Bodin) o strumentale (Hobbes) della potenza sovrana: è in quel periodo che, diventando un elemento subordinato alla logica dello Stato, il governo si trova a essere investito del ruolo di *proteggere* la società.

Si vede con chiarezza, quindi, che sarebbe inesatto dedurre lo Stato moderno da una continua secolarizzazione del *regimen* cristiano, come se il primo avesse semplicemente ereditato delle funzioni dal secondo. L'evoluzione dall'uno all'altro, ricollocata nella dimensione contingente di processi storici complessi, dev'essere descritta in termini di resistenza, spostamento, mescolanza, rottura, innovazione. Vi è, dunque, un'eterogeneità delle figure del «governo», attraverso l'apparente continuità del lessico parentetico.

Ma queste trasformazioni non si spiegano con il semplice gioco aleatorio degli avvenimenti. Esse corrispondono a una profonda mutazione dell'economia del visibile. Mentre il re medievale, immagine di Dio sulla terra, doveva essere visto da tutti per mostrare, con lo splendore delle sue virtù, il principio invi-

sibile da cui derivava il suo essere<sup>1</sup>, il sovrano, a partire dal XVI secolo, tenderà sempre più a farsi invisibile per veder tutto, come il grande re di Persia citato nel *De mundo* dello Pseudo-Aristotele<sup>2</sup>. Nel XVII secolo François de Mézeray biasimava i favoriti di Enrico III che, «per dominarlo completamente, lo avevano persuaso a non comunicare più niente ai suoi sudditi, come avevano invece fatto i suoi predecessori, e a tenersi appartato, come i re d'Oriente, [e] di farsi riconoscere da loro solo per un grande *exploit* di magnificenza o di comando assoluto»<sup>3</sup>. Lasciamo pure qui da parte la critica dell'adulazione. La tendenza denunciata da Mézeray non indica una semplice deriva dispotica, ma s'inserisce nel movimento di riorganizzazione del visibile di cui lo Stato assoluto, come struttura istituzionale, fu nel contempo l'effetto e la causa. Lungi dal riattivare la forma di una tirannide occulta, il monarca invisibile illustra la trasmutazione giuridica del corpo reale, la crescente separazione dello Stato dalla società, la concentrazione del potere in una macchina amministrativa centralizzata e, a ben altro livello, l'allontanamento del divino (*Deus absconditus*) dallo spazio delle azioni umane. Così il passaggio dall'esemplarità all'invisibilità, se per un verso si realizza sul piano di una razionalizzazione tecnica, non si può per altro comprendere che all'interno di una globale ricomposizione del campo pratico, nelle sue dimensioni materiale e spirituale<sup>4</sup>.

Senza dubbio l'invisibilità del principe segna un chiaro limite: è il punto estremo in cui *i misteri dello Stato* si fondono con la sua forza irresistibile. Per questo il «politico invisibile»<sup>5</sup> non è altro che lo spettro dello Stato assoluto. L'importante, tuttavia, nella prospettiva di questo libro, non è tanto l'aspetto «mistico» della sovranità quanto il correlativo elemento della 'cancellazione' del principe, con il conseguente trasferimento alla società stessa dell'esigenza di visibilità. È un movimento percettibile, sicur-

<sup>1</sup> Cfr. SCHRAMM, *Les signes du pouvoir*, 90: «Il filo conduttore dei mille anni di storia che abbiamo percorso [dall'antichità tardiva al XVI secolo] [...] è la facoltà di mettere un abito visibile all'invisibile e di scorgere nel visibile l'invisibile».

<sup>2</sup> Cit. da KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, 192 (ediz. it. 263). Il testo *De Mundo* dello Pseudo-Aristotele fu tradotto in latino nel XIII secolo.

<sup>3</sup> Cit. da AMELOT DE LA HOUSSAYE, *La morale de Tacite*, 153.

<sup>4</sup> Sono completamente d'accordo a questo riguardo con la fine analisi condotta da GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, 202-31.

<sup>5</sup> Cfr. *supra*, cap. I, note 26 e 27.

mente, nell'ascesa complessiva dell'assolutismo francese, anche se la spettacolare ostentazione dell'apparato regio sotto il regno di Luigi XIV lo rende opaco. Il fenomeno, invece, è molto più visibile nella Germania del XVII secolo dove, con la costruzione degli Stati principeschi, la teoria degli *arcana* portò all'analisi sistematica delle forze sociali. Il segreto, in altre parole, non si concentrò sul «colpo di Stato», ma si collegò alla conoscenza che lo Stato acquisiva della sua propria sostanza. È allora necessario correggere la tesi classica, sostenuta in particolare da Carl Schmitt, secondo la quale il principio di *pubblicità* è nato dall'opposizione agli *arcana* assolutistici:

Per il postulato del carattere pubblico, l'avversario risiede nella rappresentazione che a ciascun politico appartengono degli *arcana*, dei segreti cioè della tecnica politica, che sono in realtà, per l'assolutismo, così necessari come lo sono i segreti di fabbrica e di commercio per una vita economica basata sulla proprietà privata e la concorrenza<sup>6</sup>.

Schmitt ha perfettamente ragione quando definisce in questo modo gli *arcana*; e a giusto titolo egli indica nell'«opinione pubblica», celebrata dagli illuministi, una radicale contestazione della politica professionale condotta, a porte chiuse, dai funzionari dello Stato<sup>7</sup>. Ma ciò lo porta a denunciare la *pubblicità*, «che all'inizio era un semplice rimedio pratico contro la politica segreta dell'assolutismo»<sup>8</sup>, come un'*illusione*, dal momento che essa pretende di gettare le fondamenta di una politica razionale. La *pubblicità* si troverebbe perciò indissolubilmente legata alla negazione del politico – «dominio della violenza e dello spirito di conquista», stabilito dalla distinzione amico/nemico<sup>9</sup> – che caratterizza secondo lui il liberalismo<sup>10</sup>.

Ora io credo, al contrario, che l'esigenza di pubblicità proceda dalla stessa logica che, attraverso l'autoaffermazione dello Stato, ha separato il governo dai fini cosmo-teologici, ha rotto il

<sup>6</sup> SCHMITT, *Parlementarisme et Démocratie*, 47.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ivi*, 48.

<sup>9</sup> SCHMITT, *La Notion de Politique*, cap. 2, 65-8; cfr. MEIER, *Carl Schmitt*, 32 e 55.

<sup>10</sup> SCHMITT, *La Notion de Politique*, 117-8; cfr. Pierre MANENT, *Preface a MEIER, Carl Schmitt*, 8.

rapporto tra il visibile e l'invisibile, considerando quest'ultimo come semplice variabile strategica nello spazio indefinitamente aperto delle interazioni sociali, e ha fatto della Ragion di Stato – nel senso lato del termine – il vettore, non di un'arte tenebrosa di regnare, ma di una illuminazione dei meccanismi della vita collettiva. La *pubblicità*, insomma, non si oppone tanto agli *arcana* assolutistici (anche se di fatto è stata brandita contro quelli) quanto alla visibilità del potere inteso come segno dell'invisibile. Ragion per cui è necessario distinguere due concezioni degli *arcana*: l'una che esalta la trascendenza del principe e riproduce, all'interno del discorso assolutistico, uno schema mistico-politico ereditato dal Medio Evo; l'altra che pone l'accento, al contrario, sull'immanenza del principe rispetto alla società, sulla produzione di un sapere rigoroso sullo Stato e sull'amministrazione regolata degli uomini e delle cose. La teoria degli *arcana*, nella sua ambivalenza, traduce allora – fuori del campo giuridico al quale troppo spesso si riduce il dibattito – la tensione tra due forme di razionalità di governo: quella che pensa la società a partire dallo Stato, e quella che pensa lo Stato come una *funzione* della società. Dal punto di vista di quest'ultima idea, gli *arcana*, spogliati del loro residuo mistico, appartengono allo stesso regime di visibilità della *pubblicità*.

La posta in gioco è d'indubbio rilievo. Si tratta, infatti, di confutare la tesi di Schmitt, il quale ritiene che il principio di pubblicità sia solo un'illusione. Ma occorre anche interporre una distanza critica nei confronti della retorica, molto comune ai nostri giorni, che vede nel dibattito pubblico la garanzia delle libertà individuali. Non che la vita democratica possa mai assuefarsi alle pratiche occulte di governo. Il mio proposito non è – ciò dev'essere ben chiaro – riportare in auge, in qualche modo, gli *arcana* dello Stato. La pubblicità – dopo che Hannah Arendt ha ridato vigore al concetto di «spazio pubblico»<sup>11</sup> – è spesso indicata come l'alternativa alla tecnicizzazione dell'azione politica. Alla concentrazione burocratica delle funzioni governative, essa oppone il principio di una vigilanza critica della società, che costituisce in tal modo il nucleo di un contro-potere permanente. Un simile compito, sicuramente indispensabile, non può avere influenza sui meccanismi statuali se non alla condizione di chia-

<sup>11</sup> ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*.



rire la fondamentale ambiguità da cui trae, rispettivamente, tanto la sua forza quanto la sua relativa impotenza.

Dal XVIII secolo in poi, infatti, la visibilità sociale ha funzionato come principio di limitazione delle pratiche di governo – essendo la *pubblicità* lo strumento per assicurare la protezione degli individui<sup>12</sup> –, ma anche come principio di una tecnologia di governo razionale –; la pubblicità diventa allora il mezzo per massimizzare l'efficienza del potere al minor costo.

Solo dalla libertà pubblica – scrive Guizot – si può attingere l'energia vitale che ogni governo ha bisogno di assorbire dalla società. [...] Così la libertà di stampa<sup>13</sup> servirà tanto ai sovrani quanto ai popoli. Per questi sarà una garanzia, per quelli uno strumento di governo<sup>14</sup>.

E se il vero scopo della *pubblicità* – come spiega Rémusat – è quello di servire per governare, è perché «nei nostri grandi imperi moderni [...] i cittadini possono comunicare tra di loro solo attraverso la stampa, prendendo così atto delle loro reciproche opinioni; solo attraverso la stampa l'autorità può ricevere informazioni da loro e a sua volta render loro lumi sull'esercizio del potere; e questo scambio è necessario affinché i cittadini e l'autorità camminino nello stesso senso»<sup>15</sup>. La pubblicità, in altre parole, è il mezzo di controllo governativo di una società che, secondo la celebre espressione di Rémusat, «si fa spettacolo di sé stessa»<sup>16</sup>. Di qui s'instaura, nel cuore del pensiero politico liberale, una nuova economia della libertà, definita non più come li-

<sup>12</sup> Benjamin Constant espresse con grande chiarezza il punto di vista liberale tradizionale: «Nelle grandi entità associative dei nostri tempi moderni essendo stata la libertà di stampa il solo modo di garantire la pubblicità, essa è diventata di conseguenza, quali che siano le forme di governo, l'unica salvaguardia dei cittadini»: CONSTANT, *De la liberté chez les Modernes*, 476. Un suo contemporaneo meno illustre, Daunou, nel suo saggio *Essai sur les garanties individuelles*, ricordava con vigore questa funzione protettrice della pubblicità: «Uno dei caratteri essenziali dell'opinione pubblica è di sottrarsi a ogni direzione imperiosa: essa è ingovernabile» (ringrazio la signora Rose Goetz per avermi segnalato questo testo).

<sup>13</sup> Che – ricordiamolo – è la principale forma della *pubblicità* nel governo rappresentativo.

<sup>14</sup> Cit. da ROSANVALLON, *Le Moment Guizot*, 67.

<sup>15</sup> *Ivi*, 67-8.

<sup>16</sup> *Ivi*, 68.

mite del governo, ma come elemento del suo gioco: «La libertà politica non è più per noi una questione di gusto, ma di calcolo»<sup>17</sup>.

Il nostro percorso si ferma sul limitare di questa «governamentalità» moderna, alla quale sono stati già dedicati importanti studi<sup>18</sup>, ma della quale resta ancora da mostrare come essa s'inserisca nella lunga storia dei metodi di governo a partire dal Medio Evo. Srotolando il filo delle trasformazioni semantiche del *regimen*, fino al suo annullamento nel discorso prudenziale della Ragion di Stato, ho voluto percorrere proprio uno dei filoni di questa storia. Così facendo, ho molte volte incontrato le stimolanti ipotesi di Michel Foucault sullo sviluppo, in Occidente, di una tecnologia del «potere pastorale», generata nell'esperienza cristiana dei primi secoli, e poi rilanciata nell'età classica francese (XVII secolo), dalla messa in opera dei dispositivi di gestione dei fenomeni di massa<sup>19</sup>. Il mio proposito non è stato né di confermare le tesi foucaultiane né di criticarle, ma, ponendomi in un'altra prospettiva, di progredire con una certa distanza critica in rapporto a esse. Sarei lieto che, pur in questa distanza critica, si colga la traccia di una forte presenza e che s'intenda il mio sforzo come l'inizio di un lavoro da continuare; un lavoro che non potrà che trarre ispirazione da un dialogo intenso, anche se purtroppo esso non potrà più aver luogo in modo diretto.

\* \* \*

I Padri della Chiesa opponevano il *pondus regiminis*<sup>20</sup> – il pesante fardello di occuparsi dell'altrui condotta – alla brama di dominio. A metà del XVIII secolo, Mirabeau padre, discepolo di Quesnay, propugnava una rigorosa igiene governativa: «Pro-

<sup>17</sup> *Ivi*, 69.

<sup>18</sup> In primo luogo l'opera testé cit. di ROSANVALLON, *Le Moment Guizot*, che situa il suo oggetto di ricerca proprio nella problematica dell'arte di governare (cfr. ad es. *ivi*, 95, nota 2): «[La teoria politica di Guizot] è anche un modo di restituire una certa autonomia all'arte di governare, una questione che era assente nei propositi dei filosofi politici del Sei-Settecento, i quali pensavano la buona società come valore in sé».

<sup>19</sup> Di FOUCAULT, cfr. *Sécurité, territoire, population*, in part. i capp. intitolati: «Omnes et singulatim» (5-35); «Faire vivre et laisser mourir» (37-45). Si vedano pure, nello stesso vol. i *Résumé des cours* (*ivi*, 99-104). Rinvio, sul punto, al mio saggio SENELLART, *Michel Foucault: gouvernementalité et raison d'Etat*, spec. 285-90.

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, II parte, cap. III, § 3.3.

mulgare solo le leggi necessarie» contro «il furore di governare, la più funesta malattia dei governi moderni»<sup>21</sup>. In un certo senso si può dire che la storia che qui si è percorsa non è nient'altro che il racconto di questo furore, nato dal desiderio di sedare gli animi.

<sup>21</sup> Cit. in epigrafe al libro di HUMBOLDT, *Essai*, frontespizio.



SONIA SCOGNAMIGLIO

## Il *De Regimine Principum* di Egidio Romano nel processo europeo di civilizzazione statutale

### 1. *Le origini culturali della civiltà europea: individualismo sociale e statualità*

Su quali fondamenta culturali poggiano i pilastri della civiltà europea? Di quale coesione l'Europa è capace in quanto comunità di popoli, indipendenti eppure volti all'integrazione unitaria?

Sono domande tanto comuni oggi, quanto gravide di difficoltà alle quali non si può rispondere con il ricorso ai soli dati dell'attualità economica e sociale. Se è innegabile che la crisi finanziaria del 2008 ha messo a dura prova il progetto comunitario, riaprendo il dibattito internazionale che fin dalla nascita dell'euro ha continuato a ruotare intorno ai temi prettamente economico-finanziari, il tema delle radici culturali della civiltà europea ha continuato a restar vivo, come un sottofondo musicale, come il flusso di un fiume carsico, sonoro e invisibile, che non può essere né accantonato né eluso con generici e innocui sermoni sull'importanza della cultura nel processo europeo di civilizzazione. Il grande storico americano Robert Darnton ha recentemente ricordato che l'Europa esisteva come entità culturale molto prima che diventasse un'area monetaria. Una constatazione finanche banale se non si fosse opportunamente inserita in un momento tipico del dibattito sul senso e sul futuro dell'Europa. Nell'*incipit* di un suo saggio dedicato proprio a *L'unità della cultura europea*, Darnton ha ricordato agli euroscettici che «l'Europa è di fatto uno *stato d'animo*. Cominciò come mito, il ratto di Europa, figlia di Agenore di Tiro, e divenne un modo di vita basato sul sentimento di appartenere a una civiltà comune»<sup>1</sup>. La

<sup>1</sup> Il lavoro è stato scritto, sotto forma di articolo, per un numero speciale di *Der Spiegel* con il titolo: *Das Glück der Gemeinschaft*, 7 gennaio 2002, 149-59, e riproposto, in versione leggermente diversa, in *The New York Review of*

mente corre qui al bellissimo mosaico (del I secolo a. C.) conservato nel museo archeologico di Aquileia, che illustra proprio quello straordinario mito greco (Europa rapita da Giove), così importante nel nostro immaginario collettivo.

La *mentalité collective*, appunto, cui fa riferimento lo storico americano, è un agglomerato di fattori socioculturali formatosi nel corso di un quasi trimillenario processo di stratificazione giuridico-istituzionale ed è caratterizzata, nel suo momento cruciale, dall'esperienza condivisa del diritto romano e della religione cristiana, fusi nel periodo tardo e post-imperiale. Da quel crogiuolo nacquero i grandi assi che presiedettero all'affermazione della cultura politica secolarizzata e alla nascita di quello che Georges de Lagarde chiamò lo «spirito laico»<sup>2</sup>.

Inaugurato nei primi secoli del secondo millennio, questo processo evolutivo ha condotto – non senza battute di arresto, accelerazioni e rallentamenti – attraverso la ri-nascita dell'idea di progresso, la «crisi della coscienza europea» e l'Illuminismo<sup>3</sup>, al consolidamento dell'innovazione politica più originale e rivoluzionaria della storia europea occidentale: lo Stato moderno.

Come ha dimostrato Joseph Reese Strayer, la genesi della società organizzata nello Stato risale al XIII secolo e fu inaugurata in Francia e in Inghilterra diffondendosi poi nelle altre realtà eu-

*Books: A Euro State of Mind*, 28 gennaio 2002, 30-2; e infine inserito nel volume Robert DARNTON, *L'età dell'informazione. Una guida non convenzionale al Settecento*, trad. it. Adelphi, Milano 2007, 93-106, spec. 93-4.

<sup>2</sup> Georges DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, 2 voll., trad. it. a cura di A. Barbieri et alii: I. *Bilancio del XIII secolo*; II. *Stato e società nella scolastica*, Morcelliana, Brescia rispettivamente. 1961 e 1965.

<sup>3</sup> Sull'idea di progresso, cfr. Saffo TESTONI BINETTI, *Progresso*, in Norberto BOBBIO, Nicola MATTEUCCI, Gianfranco PASQUINO (eds.), *Dizionario di politica*, Utet, Torino 2007, 768-72; Paolo ROSSI, *Naufrazi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna 1995. Quanto alla «crisi della coscienza europea», il riferimento, malgrado il gran dibattito critico successivo, resta quello al classico di Paul HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, trad. it. a cura di P. Serini, con saggio introduttivo di G. Ricuperati, UTET, Torino 2007. Sulla continuità dell'evoluzione della cultura e dei valori europei tra il XVI secolo e l'Illuminismo, cfr. ERNST CASSIRER, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo. Saggi raccolti a cura di P.O. Kristeller*, trad. it. a cura di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1967; Hugh TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, trad. it. Laterza, Bari 1969; Dale KENNETH VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale Univ. Press, New Haven-London 1999, ho utilizzato la trad. fr. *Les origines religieuses de la Révolution française. 1560-1791*, Seuil, Paris 2002.

ropee, dai principati di Borgogna, Bretagna, Castiglia, Aragona, Navarra, Portogallo e Savoia fino allo Stato pontificio, alle entità cittadine o micro-territoriali tedesche e alle frastagliate realtà italiane<sup>4</sup>. Attraverso un percorso evolutivo lungo, tortuoso e complesso, la civilizzazione statale ha dato vita a livelli disuguali di efficienza dell'organizzazione sociale: dai due casi-tipo di Francia e Inghilterra all'esperienza italiana qualificata, com'è noto, da un livello molto basso di civilizzazione statale<sup>5</sup>.

Costruita in un arco di tempo millenario, l'unità culturale dell'Europa si regge dunque su un sistema di valori che gravita attorno a due fondamentali pilastri: la progressiva affermazione dell'individualismo sociale e la conseguenziale genesi del processo di civilizzazione socio-istituzionale.

Georg Simmel ha descritto l'affermazione dell'individualismo come «il distacco interiore ed esteriore del singolo dalle forme comunitarie del Medioevo, che avevano legato in unità livellanti la sua forma di vita, le sue attività e i suoi tratti fondamentali, e con ciò avevano lasciato in certa misura sfumare i contorni della

<sup>4</sup> La seconda fase della civilizzazione statale, iniziata nel XVI secolo, ha visto il progressivo assorbimento delle strutture feudali (in Italia mascherati sotto l'ibrida denominazione storiografica di Stati «regionali») nelle grandi agglomerazioni statuali, risultato questo di un lungo processo di unificazione territoriale che vide il trionfo dei due modelli di civilizzazione, quello francese e quello inglese, fucina (secondo Ettore ROTELLI, *Forme di Governo delle democrazie nascenti. 1689-1799*, Il Mulino, Bologna 2005) degli Stati democratici. Sul processo di costruzione dei «grandi Stati» nel XVI secolo, tema sul quale esiste ormai una sterminata bibliografia, mi sembrano conservare una inusitata freschezza le pp. di Roland MOUSNIER, *Il XVI e il XVII secolo. Progresso della civiltà europea e declino dell'Oriente (1492-1715)*, trad. it. Sansoni, Firenze 1959, 86-111.

<sup>5</sup> Sull'origine medievale dello Stato, cfr. due opere fondamentali: Joseph REESE STRAYER, *Le origini dello stato moderno*, trad. it. a cura di A. Porro, Celuc Libri 1975; Alberto TENENTI, *Stato un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Il Mulino, Bologna 1987. Ancora validi per vari aspetti sono i contributi offerti dai tre volumi curati da Ettore ROTELLI e Pierangelo SCHIERA: *Lo Stato moderno*, vol. I. *Dal Medioevo all'età moderna*; vol. II. *Principi e ceti*; vol. III. *Accentramento e rivolte*, Il Mulino, Bologna rispettivamente 1971, 1973 e 1974. Per una ricognizione bibliografica più recente sul tema della genesi medievale dello Stato moderno e dei principali indirizzi di ricerca seguiti negli ultimi vent'anni, cfr. Francesco DI DONATO, *La rinascita dello Stato. Dal conflitto magistratura-politica alla civilizzazione istituzionale europea*, Il Mulino, Bologna 2010, 131-8 e in part., sul carattere asfittico della statualità italiana dimostrato sulla base del confronto con l'esperienza francese, si veda ivi il capitolo V («La Pasqua dello Stato»), 323-461.

persona e soffocato lo sviluppo della libertà personale, dell'unicità che poggia su se stessa, dell'autoresponsabilità»<sup>6</sup>.

A questa piena consapevolezza di sé e alla conseguente coscienza etica di poter modificare autonomamente il proprio destino si aggiunse poi la manifestazione del bisogno antropologico di creare un'organizzazione sociale funzionale al conseguimento di risultati pratici e a tutela delle libertà conquistate.

I poteri pubblici risposero a questa richiesta drenando l'immensa energia intrinseca al bisogno popolare di religiosità verso la regalità. In altre parole, riuscirono a realizzare l'impresa di radicare nella base sociale una sacralità statale che cementò lo spirito delle istituzioni<sup>7</sup>. Si creò così una linea di tendenza che condusse, senza soluzione di continuità, dai diversi modelli proto-organizzativi della società verso forme sempre più evolute e perfezionate di organizzazione sociale «sulla base dell'osservazione e della sperimentazione delle criticità precedenti»<sup>8</sup>.

Il più rilevante risultato di questo processo evolutivo fu lo Stato moderno europeo-occidentale, rivelatosi, benché in seguito a percorsi tutt'altro che lineari e limpidi, lo strumento più efficace per soddisfare il bisogno di libertà – materiale e spirituale – dell'individuo. Questo punto è stato al centro della speculazione del medievista americano William Chester Jordan, il quale nella premessa alla recente riedizione del classico lavoro di Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* ha sottolineato come «Strayer reminded that the State was in his day (and remains in ours, despite the pressure of globalization) the “dominant way” of securing cooperation for large-scale collective efforts»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Georg SIMMEL, *L'individuo e la libertà*, in ID., *Forme dell'individualismo*, a cura di F. Andolfi, Armando, Roma 2001, 47.

<sup>7</sup> Sconosciuto in altre realtà e impensabile nell'Italia frammentata e sottoposta al sostanziale controllo della Chiesa romana, il fenomeno dell'assenza della religione civile è stato studiato in Italia da Gian Enrico RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999; ID., *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>8</sup> DI DONATO, *La rinascita dello Stato*, cit., 31. Sul punto cfr. pure, Francesca GIUSTI, *I primi Stati. La nascita dei sistemi politici centralizzati tra antropologia e archeologia*, Donzelli, Roma 2002.

<sup>9</sup> William Chester JORDAN, *Foreword to the Princeton Classic Edition: Medieval Origins*, in STRAYER, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton Univ. Press, Princeton and Oxford 2004, XIX-XXV, spec. XXII-XXIV.



## 2. *Il De Regimine Principum e la genesi medievale dello Stato moderno*

Il trattato *De Regimine Principum* scritto da Egidio Romano (conosciuto anche con il nome di Egidio Colonna, 1247-1316 ca.) costituisce una fonte indispensabile per ricostruire la formazione di questo straordinario percorso evolutivo della società europea. Nella sua monumentale ricerca *Stato moderno e mentalità sociale*, José Antonio Maravall ha dimostrato che il sistema di valori individuali e sociali che diede impulso alla statualità si andò sviluppando e diffondendo in Europa contemporaneamente alla nascita del «campo letterario»<sup>10</sup>. In particolare lo studioso spagnolo ha messo in evidenza la funzione svolta dalla letteratura politica e dal genere narrativo nella formazione e nel radicamento nella mentalità sociale di «un nuovo sentimento di comunità politica»: il «patriottismo cosmopolita». A partire dal XIII secolo si andò quindi formando in Europa un «sentimento patriottico» destinato a svolgere una duplice funzione: «rafforzare i legami di una comunità umana particolare, a livello di ciascuno degli Stati»; e, al tempo stesso, «conservare in relazione a essi un sentimento comune che li unisce»<sup>11</sup>.

Il *De Regimine Principum* è l'opera medievale che meglio descrive, teorizzandolo, questo nuovo «sentimento di comunità politica». Il trattato, infatti, traccia un quadro preciso dei valori individuali e delle virtù sociali che hanno condotto la civiltà europea alla costruzione dello Stato. Composto a Parigi tra il 1277 e il 1279 per il futuro re di Francia, Filippo IV il Bello (1268-

<sup>10</sup> *Stato moderno e mentalità sociale*, 2 voll., trad. it. a cura di A.J. Feliciani, Il Mulino, Bologna 1991, vol. I, 531-612. Con il passaggio dal mondo dell'orale a quello di una società, definita dall'antropologo Jack GOODY, di *restricted literacy* (*Literacy in traditional societies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1975), tra il XI e il XV secolo, si perfezionò un nuovo sistema di comunicazione socio-politica. *Les progrès de l'écrit* determinarono un sensibile potenziamento delle capacità mentali che portarono allo sviluppo di nuovi tipi di operazioni formali e logiche. Ciò contribuì al passaggio dal «mondo del pressappoco» all'«universo della precisione» (Alexandre KOYRÉ, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, trad. it. e introduzione di P. Zambelli, Einaudi, Torino 2000) e al contemporaneo «essorit européen de l'écrit administrative et juridique, et celui du livre» (Jean-Philippe GENET, *La Mutation de l'éducation et de la culture médiévales, Occident chrétien (XII<sup>e</sup>-milieu du XV<sup>e</sup>)*, Tome I, Seli Arslan, Paris 1999, 21).

<sup>11</sup> MARAVALL, *Stato moderno*, cit., 531-7.

1314), il trattato di Egidio era destinato, secondo quanto ha dimostrato la più recente storiografia, a divenire l'opera politica medievale più diffusa nel mondo moderno<sup>12</sup>.

Nonostante le informazioni circa la vita dell'autore siano assai scarse, dalla ricostruzione biografica e prosopografica realizzata da Francesco Del Punta e dall'*équipe*, impegnata nello studio della trasmissione dei manoscritti che riproducevano il trattato, sappiamo che, recatosi a Parigi intorno al 1260, il giovane diciassettenne Egidio Romano fu molto probabilmente allievo di Tommaso d'Aquino<sup>13</sup>. Impegnato nello studio e nel commento delle opere di Aristotele, grazie alle sue doti logiche e retoriche, il frate agostiniano ottenne presto il beneplacito a insegnare nell'accademia del suo ordine. La sua attività accademica universitaria proseguì poi presso il collegio della *Sorbonne* fino agli anni '70, quando fu coinvolto nel processo e, poi, nella condanna (avvenuta nel 1277) dell'aristotelismo eterodosso ad opera del vescovo di Parigi Etienne Tempie<sup>14</sup>.

Non si hanno notizie precise circa gli anni successivi alla sua condanna. Sappiamo che fu costretto a lasciare la Francia e tornare in Italia, dove la sua presenza è però attestata solo a partire dal 1281. Negli anni immediatamente precedenti, tra il 1277 e il 1280, si colloca la redazione del *De regimine principum*, composto su richiesta dell'ancora giovanissimo delfino, il futuro Fi-

<sup>12</sup> Cfr. Ernst H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 2012, 132: il trattato fu «durante il medioevo, una delle opere di argomento politico più lette e citate, la sistemazione che con esso l'autore aveva dato delle principali questioni doveva mantenersi valida per molto secoli a venire. Sul punto, cfr. anche Jacques KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1993, 179-80.

<sup>13</sup> Nonostante abbia avuto il merito di contribuire alla riscoperta del *De Regimine Principum*, Michel Senellart ha mostrato di non essere a conoscenza dei progressi scientifici compiuti in merito al *De Regimine Principum* e alla biografia dell'autore, elementi che avrebbero ulteriormente convalidato le sue intuizioni e la sua lettura dell'opera. È opportuno quindi segnalare che la breve nota biografica di Senellart non è attendibile. La migliore ricostruzione biografica e prosopografica è quella di Francesco DEL PUNTA, Sylvia DONATI, Concetta LUNA, *Egidio Romano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, t. 42, 1993, 319-41; ora disponibile anche on-line all'indirizzo web dell'enciclopedia Treccani: [http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano\\_%28Dizionario-Biografico%29](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_%28Dizionario-Biografico%29).

<sup>14</sup> *Ibid.*

lippo IV il Bello. Secondo Del Punta, «la tradizione vuole che Egidio sia stato precettore del giovane erede al trono di Francia», e non priva di supporti probatori è «l'ipotesi che egli abbia svolto questo incarico nel periodo fra il 1277-'78 e il 1281, dopo la sospensione delle sue attività accademiche»<sup>15</sup>. Sebbene allo stato della ricerca la tesi dello studioso italiano non abbia ancora trovato conferme documentarie, sembra condivisibile l'idea che tra il 1277 e il 1281 Egidio possa aver trovato ospitalità alla corte capetingia dove in qualità di precettore del futuro sovrano avrebbe avuto occasione e ragione di dedicarsi alla stesura del trattato sul governo dello Stato<sup>16</sup>.

Il cuore della teoria egidiana risiede appunto nella rappresentazione di una società organizzata nello Stato. Il trattato costituisce nel contempo uno specchio formidabile dei rivoluzionari mutamenti politico-istituzionali in atto nel regno di Francia. Esso sembra essere costruito sulla base dell'osservazione empirica dello sviluppo costituzionale francese che, come ha dimostrato Albert Rigaudière, ha seguito, a partire dal XII secolo, tre linee direttrici: 1. la depatrimonializzazione dei beni e dei diritti del principe che vede nella *corona* il simbolo dello Stato nascente; 2. la trasformazione della funzione di *dignitas* che perde la sua caratteristica di qualità personale del principe, per convertirsi lentamente in una funzione esercitata dal sovrano in qualità di rappresentante dello Stato; 3. infine, sul piano delle *pratiques politiques*, l'inizio del processo di costituzionalizzazione del potere determinato dal «bisogno sociale del diritto»<sup>17</sup>, al quale teorici e amministratori risposero con la creazione dei testi normativi, alcuni dei quali, in ragione dell'importanza dell'oggetto che erano chiamati a regolamentare, furono qualificati con la definizione di *constitutiones*<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Secondo STRAYER, Egidio Colonna non ebbe mai il compito di seguire la formazione del futuro re di Francia, la cui educazione era invece affidata a Guillaume d'Erceus: *The Reign of Philip the Fair*, Princeton University Press, Princeton 1980, 7-8.

<sup>17</sup> Sul «bisogno sociale del diritto» nel Medioevo: GENET, *La Mutation de l'éducation*, cit., 125-55.

<sup>18</sup> Albert RIGAUDIÈRE, *Penser et construire l'État dans la France du Moyen Âge*, Comité pour l'histoire économique et financière, Ministère de l'Économie, des Finances et de l'Industrie, Paris 2003, 432-66. Sulla centralità dei giuristi nella costruzione dello Stato, cfr. Roland MOUSNIER, *La costituzione nello*

La storiografia degli ultimi trent'anni ha dimostrato che nel secolo compreso tra il regno di Filippo Augusto (1179-1223) e quello di Filippo il Bello (1286-1314) si assiste alla nascita dell'ideologia regalistica<sup>19</sup>, alla formazione di una comunità nazionale unita dal mito troiano dei Franchi<sup>20</sup> e alla creazione di un disegno istituzionale complessivo formato da strutture amministrative e giudiziarie destinate a divenire l'asse portante dello Stato in costruzione e grazie al quale popoli e regioni indipendenti trovarono una ragione pratica per 'federarsi' nel Regno di Francia<sup>21</sup>.

Si può dire che il *De Regimine Principum* rappresenti, in estrema sintesi, una straordinaria testimonianza della volontà intellettuale – che richiama con precisione l'eloquente titolo della nota, monumentale ricerca di Albert Rigaudière – di pensare e costruire lo Stato nella Francia del Medio Evo<sup>22</sup>. La lettura e lo studio del trattato di Egidio sono quindi fondamentali sia per comprendere come le dottrine dello Stato monarchico stavano prendendo rapidamente il posto delle tesi universalistiche imperiali e teocratiche, sia per seguire, sul piano della *pratique du système*, quella «mutation de l'éducation et de la culture médiévales»<sup>23</sup> che è stato il fattore che ha maggiormente favorito la ge-

*Stato assoluto. Diritto società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, a cura e con saggio introduttivo di F. Di Donato, ESI, Napoli 2002 87-181; Denis RICHEL, *Lo spirito delle Istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna*, trad. it. a cura e con introduzione di F. Di Donato, Laterza, Roma-Bari 2002; Antonio PADOA-SCHIOPPA, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003, 315-63; DI DONATO, *La rinascita dello Stato*, cit.

<sup>19</sup> Cfr. KRYNEN, *L'empire du roi*, cit. È in questo contesto che il filosofo agostiniano riconosceva l'importanza della comunicazione socio-politica che, proprio tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV secolo, trova nelle innovazioni istituzionali dei re di Francia un impulso straordinario: si pensi alle celebrazioni dell'incoronazione, dei funerali e soprattutto alle *entrées royales*, destinate a diventare il principale evento politico della monarchia perché funzionali all'acquisizione del consenso e quindi alla legittimazione del potere regale. Sull'innovazione delle pratiche istituzionali e delle strategie di comunicazione politica dei re di Francia, la bibliografia è assai estesa, cfr. Jacques LE GOFF, *Il re nell'Occidente medievale*, Laterza, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2006, spec. l'ampia nota bibliografica, 52-76.

<sup>20</sup> Sul punto, cfr. Colette BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, Gallimard, Paris 1985.

<sup>21</sup> RIGAUDIÈRE, *Penser et construire l'État*, cit.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> GENET, *La Mutation de l'éducation*, cit.

nesi dello Stato moderno. L'analisi del trattato, come ha dimostrato Michel Senellart che a quest'opera ha dedicato una rilevante parte del libro qui tradotto, è indispensabile anche per ricostruire le fasi più significative della creazione, da parte dei poteri pubblici, di tecniche e di strumenti di governo sempre più raffinati. Il *De regimine* diventa quindi a uno degli snodi teorici cruciali delle *arts de gouverner*<sup>24</sup>.

La prima innovazione compiuta da Egidio è che le sue pagine si rivolgevano al giovane Filippo non nelle vesti di predicatore moralista, come erano soliti porsi suoi autorevoli predecessori (si pensi a Guibert de Tournai o Vincent de Beauvais), ma in quelle di maestro di filosofia morale e politica<sup>25</sup>. Il frate agostiniano propose al futuro re di Francia un ambizioso programma pedagogico e politico il cui obiettivo era di insegnargli a governare *secundum rationem et legem*.

Il percorso formativo partiva dalla convinzione di fondo che per essere dei buoni governanti fosse necessario essere innanzitutto degli individui consapevoli e maturi, dei buoni educatori dei propri figli, degli attenti amministratori del patrimonio personale e, infine, degli uomini capaci d'instaurare con gli altri individui relazioni dialettiche e competitive, ma mai violente. Solo seguendo questo percorso di maturazione personale il futuro re di Francia avrebbe potuto conquistare il *consensus populi*, elemento che il contesto ideologico medievale considerava – sia pure mitizzandolo e depurandolo degli elementi più direttamente rappresentativi – fondamentale per la legittimazione della sovranità regale, poiché *vox populi vox Dei*<sup>26</sup>. Essendo la struttura sociale direttamente collegata allo schema provvidenzialistico dipendente dalla Volontà divina, è evidente che quest'ultima si esprimeva nella oggettiva e non individualmente modificabile (neppure dalla potenza sovrana) 'voce' popolare. Vi era una sorta di metafisica imprescindibile nel rispetto delle tradizioni di cui il sentire del popolo era geloso custode. Sottoporre a critica frontale questo innato assetto socioculturale era alla lettera impensabile nel contesto del Medioevo. Era la stessa *forma mentis* dell'uomo di quel

<sup>24</sup> Cfr. *supra*, cap. VI.

<sup>25</sup> KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 183.

<sup>26</sup> *De Regimine*, Libro I, parte I, cap. II. Ho consultato l'edizione italiana curata da Francesco Corazzini: *Del Reggimento de principi di Egidio Romano, volgarizzamento trascritto nel 1288*, Le Monnier, Firenze 1858.

tempo a impedirlo. Ma ciò non significa che il sapere filosofico non evollesse. Occorre saper cogliere, sotto le formule convenzionali, la capacità di un pensiero di articolare un percorso, magari sinuoso, ma seguendo il quale si scoprono molte sorprendenti prese di distanza dal conformismo imperante. È proprio questo lo spirito che caratterizza e anima la struttura retorica e stilistica del trattato di Egidio. Le tesi che vi sono espresse non sono infatti presentate sotto forma di verità dogmatiche, ma discusse attraverso un itinerario logico razionale e con il continuo ricorso alla scepsi metodologica, nel solco degli insegnamenti di Abelardo<sup>27</sup>.

### 3. *Il governo di sé come scienza dei buoni costumi*

Seguendo la tripartizione aristotelica, il *De Regimine* è diviso in tre libri: il governo di sé, il governo domestico e il governo dello Stato<sup>28</sup>. Il primo libro è suddiviso in quattro parti dedicate rispettivamente: alla ricerca della felicità, al senso della vita e alla socialità; alle virtù; alle passioni sociali e asociali; e alle buone maniere. Modellato sul mito traiano, l'*Optimus Princeps* di Egidio era destinato a diventare uno dei *topoi* della letteratura rinascimentale dedicata all'educazione dei principi<sup>29</sup>.

Il governo di sé è l'obiettivo della «scienza dei buoni costumi», quella che studia i comportamenti, individuali e sociali,

<sup>27</sup> Sulla genesi e la diffusione della scepsi metodologica, cfr. Carlo PRANTL, *Storia della logica in Occidente, l'età medievale, Parte Prima, Dal secolo VII al secolo XII*, trad. it. a cura di L. Limentani, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1937, 294-383.

<sup>28</sup> Sull'influenza del metodo retorico aristotelico nel *De Regimine Principum*, cfr. Janet COLEMAN, *Political Thought*, vol. II, *From the Middle Ages to the Renaissance*, Blackwell Pub, Oxford and Malden 2000, 64-71. Il rapporto tra Aristotele ed Egidio Colonna è al centro degli studi di Roberto LAMBERTINI, del quale cfr., *A proposito della costruzione dell'Economia in Egidio Colonna*, in «Medioevo», XIV, 1992, 315-70.

<sup>29</sup> Sulla tradizione letteraria degli specchi dei principi esiste una vasta letteratura a cui non è possibile fare uno specifico riferimento in questa sede, cfr. l'efficace sintesi di KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 170-204. Quanto al rapporto tra il *De Regimine Principum* e la letteratura sull'educazione dei principi, cfr. Noëlle-Laetitia PERRET, *Les traductions françaises du De regimine principum de Gilles de Rome: parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation*, Brill, Leiden-Boston 2011, 10-3 e la bibliografia ivi citata.

più utili a sé stessi in una prospettiva comunitaria. Al frate agostiniano piace mettere in evidenza come questo complesso di saperi, teorici e pratici a un tempo, che lui stesso definiva «scienza dei principi», deve in realtà essere una «scienza del popolo» giacché il suo scopo è quello di formare dei «buoni uomini»: ogni individuo deve raggiungere quel livello di maturità tale da renderlo capace di governare sé stesso e quindi le proprie relazioni con gli altri<sup>30</sup>.

Nel loro insieme le quattro parti del primo libro identificano le caratteristiche del principe perfetto. Tuttavia quello proposto da Egidio non è un catalogo delle virtù e dei vizi del principe, ma l'identificazione dei comportamenti virtuosi più utili allo sviluppo umano sociale. Solo da qui deriva la creazione di un sistema politico orientato al conseguimento del bene comune. Attraverso la realizzazione del codice di comportamento dell'*optimus princeps*, il filosofo agostiniano creò le basi sulle quali sarebbe stata veicolata l'immagine del *roi très chrétien* lanciata un secolo dopo dal teologo e predicatore francese, che era anche cancelliere dell'Università di Parigi, Gerson (1363-1429) e sulla quale fu fondata l'intera architettura di una nuova religione, la religione regale, di cui il re era unico depositario e immagine vivente.

Tutte le virtù individuali identificate da Egidio avevano anche una funzione sociale. La grande sensibilità rispetto al tema della *socialitas* è il *fil rouge* del trattato. Non è un caso, infatti, che sin dall'*incipit* del primo libro il frate agostiniano sottolinei con decisione che ogni singolo comportamento degli individui è sempre sottoposto al giudizio sociale. All'approvazione dei buoni comportamenti corrisponde specularmente quella che cinque secoli dopo Adam Smith avrebbe definito «riprovazione sociale» per le azioni ritenute contrarie al buon funzionamento della società.

Molti anni fa un importante medievista transalpino, Bernard Guenée, mise in evidenza come fosse la corte il luogo dove veniva giudicata la condotta del principe. Quest'ultimo, come del resto i suoi dignitari, era nobile per nascita, ma nel corso della sua esperienza di vita doveva dimostrare che a quella nobiltà «secundum opinionem» corrispondeva una *noblesse des mœurs*. Era, infatti, il comportamento quotidiano il banco di prova, il segnale

<sup>30</sup> *De Regimine*, libro I, parte I, cap. II.

tangibile, che il principe metteva in pratica le virtù sociali attribuitegli, presuntivamente, per nascita<sup>31</sup>.

Anche il conseguimento della ricchezza aveva un fine sociale. Egidio infatti riteneva giusto che l'individuo comune, esattamente al pari del sovrano, potesse desiderare di migliorare il proprio *status* economico. Tuttavia la ricchezza non doveva essere considerata un fine, ma uno strumento per accrescere le relazioni sociali attraverso l'utilizzo del denaro per acquistare beni utili. In particolare il re poteva, o meglio ancora *doveva*, cercare di aumentare e le proprie ricchezze, perché solo aumentandole avrebbe avuto l'opportunità d'investirne una quota crescente per espandere il bene dei propri sudditi. Un re che si rifiutasse di guardare in tal modo al bene del suo popolo non era altro che un tiranno il cui unico scopo era la cupidigia alimentata dal desiderio spasmodico di «ammassare i denari»<sup>32</sup>.

Egidio insiste molto nel sottolineare il profondo legame che unisce il sovrano al suo popolo. In questa parte dell'opera emerge uno dei tratti fondamentali del processo europeo di civilizzazione istituzionale, con particolare riferimento al modello francese. Uno degli esempi storici più eloquenti che «la monarchia francese si poneva nei confronti della comunità con uno spirito di servizio» è offerto dal discorso pronunciato in uno dei momenti più emblematici della cosiddetta 'calata' nella Penisola italiana di Carlo VIII. Era l'inizio del 1495 e il sovrano francese, giunto a Napoli, decise d'istituire un organo rappresentativo del popolo schierandosi contro l'aristocrazia locale che gli si opponeva. In tale occasione utilizzò, rovesciata, la celebre metafora che per secoli era ricorsa nella trattatistica teologico-politica dei padri della Chiesa: «I re di Francia non sono soliti trattare i loro sudditi come pecore da tosare»<sup>33</sup>. Intendeva in tal modo sottolineare l'im-

<sup>31</sup> Bernard GUENÉE, *Le prince en sa cour. Des vertus aux usages* (Guillaume de Tyr, Gilles de Rome, Michel Pintoin), in «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 142, n. 3, 1998, 633-46. Sull'importanza della riprovazione sociale nel processo di civilizzazione statale, sia consentito rinviare al mio contributo *La statualità nella fiducia, la fiducia nella statualità. Valori politici e coesione sociale nel processo di civilizzazione statale: esperienze storiche e teoria istituzionale*, in Silvio GAMBINO (ed.), *Costituzione, Economia e Globalizzazione. Liber Amicorum in onore di Carlo Amirante*, Esi, Napoli 2013, 547-70.

<sup>32</sup> *De Regimine*, Libro I, parte I, cap. 7 e 8.

<sup>33</sup> La vicenda di Carlo VIII è particolarmente significativa non solo perché



portanza di un reciproco rapporto di fiducia tra sovrano e popolo, perché solo in quel modo si sarebbe potuto far radicare nella mentalità sociale il dovere di contribuire al funzionamento della macchina statale attraverso la leva fiscale. Siamo qui di fronte a una chiara manifestazione del principio di sovranità nei due sensi ascendente e discendente.

Questo tema della *fiducia* ricorre moltissimo anche nel trattato di Egidio, secondo cui l'approvazione sociale non andava conquistata attraverso il ricorso alla violenza ovvero obbligando gl'individui o i sudditi ad accettare loro malgrado un determinato comportamento, ma con la paziente la costruzione di un rapporto fiduciario di lungo periodo. In questo modo i sudditi potevano essere persuasi che le scelte operate dal loro sovrano erano le migliori per far prevalere l'interesse generale<sup>34</sup>.

Il discorso sull'approvazione sociale e sull'inutilità dell'uso della violenza per imporre le proprie ragioni, in una prospettiva di relazioni di lungo periodo, porta a identificare un altro dei momenti chiave del processo di civilizzazione, ovvero la progressiva sostituzione dell'uso della forza con l'uso della parola. Si affermò così quella civiltà delle «buone maniere» che fu oggetto della specifica e notissima indagine di Norbert Elias. Egidio sottolinea che il ricorso alla violenza può portare a un equilibrio socio-politico momentaneo e di breve periodo. Un tiranno può obbligare i sudditi all'obbedienza con la forza, ma non potrà mai conquistare la loro fiducia e la loro partecipazione alle scelte comunitarie. In tal modo non si determina alcun processo di civilizzazione, che è sempre il frutto di una corresponsione reciproca tra «re e popolo», per parafrasare la nota espressione di Reinhard Bendix. Questo è uno dei punti di maggior importanza nell'economia del discorso di Egidio, perché tocca uno dei punti nevralgici non solo delle arti di (saper) governare, ma anche perché comprende con

prova l'importanza storica del rapporto tra sovrano e popolo nella cultura politica francese, ma anche perché evidenzia la sorpresa da parte del sovrano nel constatare che nel Regno di Napoli non vi era questa consuetudine. Sul punto, cfr. Raffaele AIELLO, *Le «strane contraddizioni» tra teorie e prassi. Origini e vitalità del formalismo giuridico italiano*, in «Frontiera d'Europa», 2006, 51; ID., *Eredità Medievali. Paralisi Giudiziaria. Profilo storico di una patologia italiana*, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2009, 298.

<sup>34</sup> *De Regimine*, Libro I, parte I, cap. 10.

straordinario acume politico uno degli snodi cruciali della specificità antropologica dell'Europa. Egidio contribuisce, così, a fondare una base concettuale che tornerà molto utile negli sviluppi futuri della statualità e della democrazia.

Passando dal comportamento del principe a quello di un uomo comune (parallelo assai frequente nell'intero trattato), se tutti agissero imponendo agli altri il proprio comportamento con la forza si verificherebbe una continua «guerra di tutti contro tutti». Al contrario, qualora gl'individui riescano a «governare se stessi» controllando le proprie passioni e mantenendo un comportamento degno dell'approvazione sociale, si riesce a stabilire un rapporto fiduciario generalizzato e quindi una stabilità sociale di lungo periodo in senso tanto verticale (rapporto fiduciario governanti-governati) quanto orizzontale (fiducia diffusa dei soggetti tra loro). Per questo motivo Egidio afferma fin dall'*incipit* del primo libro l'importanza della conversazione e del saper comunicare con gli altri riferendosi non solo alla sua utilità nella vita di corte ma anche, più in generale, alla società: l'arte della parola, assurge qui a strumento fondamentale per stabilire relazioni pacifiche e per risolvere i conflitti ingenerati dalla contrapposizione degl'interessi<sup>35</sup>.

La sollecitazione a spingere ben oltre i confini della corte questo codice comportamentale presagiva il passaggio dall'ideale di vita e di condotta di tipo 'cortese' – limitato cioè al perimetro della società di corte o alla singola *civitas* – alla *civilitas* concetto chiave – come ha sottolineato Jean Starobinski – della civilizzazione europea. Né gl'ideali 'cortesi' né il sistema di valori della *civitas* erano stati fattori sufficienti a veicolare – per riprendere qui i termini adoperati da Alberto Tenenti – l'idea e la logica dello Stato. Nel processo europeo di civilizzazione il passaggio da un codice di comportamento ispirato all'ideale 'cortese' a un modello comportamentale ispirato ai valori della *civilitas* costituisce uno dei momenti fondamentali dello sviluppo dell'Occidente moderno<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Ivi, cap. I. Ecco perché già nelle prime battute sottolineava l'importanza di scrivere con «leggerezza» il trattato in modo da far comprendere a un numero quanto più ampio possibile temi che fino a quel momento erano stati trattati con un linguaggio comprensibile a pochi.

<sup>36</sup> Cfr. Anna BRYSON, *From Courtesy to Civility. Changing Codes of Conduct in Early Modern England*, Clarendon Press, Oxford 1998.

Frutto dalle geniali intuizioni dei grandi protagonisti dell'Umanesimo italiano, i valori della società cortese erano funzionali al mantenimento di un ordine sociale in comunità molto piccole sul piano dimensionale (i comuni, le signorie e le piccole repubbliche italiane ne sono il prototipo). Per sostenere la stabilità sociale generalizzata, con un raggio sensibilmente più lungo di quello della «comunità», vi era bisogno che gl'ideali cortesi o della *civitas* si trasfondessero in un complesso di valori ben più evoluto che presupponeva una visione progettuale e di lungo periodo della società: i valori teorico-pratici della *civilitas*, motore di una società ben organizzata. La trasposizione dagli ideali della *civitas* a quelli della *civilitas*, corrispondeva al passaggio – per richiamare i termini della linea da Tönnies a Durkheim – dalla «comunità» medievale alla «società» moderna<sup>37</sup>.

Tenenti ha messo in evidenza che fu Machiavelli a descrivere la *civilitas* come il patrimonio culturale della vita associata basata sull'«adesione collettiva ai valori ed agl'interessi comuni, al di sopra delle vedute e delle passioni individuali». Il sistema di valori della civilizzazione moderna, sottolineava ancora Tenenti, è un sistema universale e nel contempo particolare perché valido solo entro la dimensione concreta del vivere in società<sup>38</sup>. Questo nuovo

<sup>37</sup> Mario Aldo Toscano, partendo dalla letteratura sociologica europea, ha ripercorso la storia d'Italia segnalando le difficoltà e i fallimenti nella costruzione in Italia di una società razionale. Egli mette chiaramente in evidenza che nell'Italia postunitaria – esattamente come nel medioevo, aggiungerei – prevale l'ordine comunitario, condizionato da genealogie verticali e orizzontali che mina alla base l'organizzazione sociale. Quello italiano è un ordine sociale che garantisce una «solidarietà in piccolo» che, però, mina la «solidarietà in grande» ovvero la coesione sociale e «rende ogni progetto generale in Italia improponibile»: TOSCANO, *Prove di Società. Come uscire dallo stile pubblico «all'italiana»*, Donzelli Editore, Roma 2011.

<sup>38</sup> Sul punto, cfr. TENENTI, *Stato un'idea*, cit., 119-55 e spec. 137. L'origine dell'anomalia italiana è stata studiata per quanto concerne il Mezzogiorno da Salvatore TRAMONTANA, il quale ha messo in evidenza il comportamento associato e antistatuale delle élites meridionali tra il Medioevo e la prima Età moderna. Esse preferivano per mentalità non assumere direttamente il potere ma esercitarlo «dietro il paravento dell'ufficio regio» che poteva, a seconda delle convenienze particolari e del momento, indifferentemente essere rappresentato da normanni, svevi, angioini o aragonesi: *Il Mezzogiorno medievale. Normanni, svevi, angioini, aragonesi nei secoli XI-XV*, Carocci, Roma 2009. È evidente che gli effetti di lungo periodo della prevalenza dell'ordine comunitario rispetto alla società è la politica italiana descritta da Romano BENINI, *Italia Cortigiana. Passato e presente di un modello di potere*, Donzelli Editore, Roma 2012.

sistema di valori era nato, nelle corti europee più evolute, al fine di migliorare le relazioni sociali, e si era poi sviluppato nel corso dell'Età moderna, grazie anche al contributo dei grandi protagonisti dell'umanesimo italiano, evolvendosi in *civility* e irradiandosi attraverso la corte negli altri centri di potere politico ed economico, fino a diventare, nel corso del XVIII secolo, una pratica condivisa nella mentalità dominante<sup>39</sup>.

La *civilitas* è dunque sinonimo di convivenza pacifica e di coesione sociale ed è la preconditione della statualità poiché quest'ultima poggia, prima ancora che su strutture giuridiche formali, su un «radicamento antropologico-culturale della mentalità sociale che si può ottenere solo con una decisione politica condivisa»<sup>40</sup>. Sviluppando gli studi di Elias, Robert Muchembled ha messo in evidenza che in Francia «l'émergence de la politesse de Cour, puis de la civilité étendue à d'autres couches supérieures des villes, est la traduction d'une vaste construction politique préparée pas les Capétiens et les Valois, arrivé à maturité sous les Bourbons»<sup>41</sup>. In questo quadro, il sistema di valori rintracciato

<sup>39</sup> Questo passaggio ha caratterizzato l'esperienza storica francese e inglese. Sulla Francia cfr. Robert MUCHEMBLE, *Cultura popolare e cultura delle élites nella Francia moderna*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1991; e Christophe LOSFELD, *Politesse, morale et construction sociale. Pour une histoire des traits de comportements (1670-1788)*, Édition Champion, Paris 2011, 13-56. Sull'Inghilterra, oltre al lavoro di BRYSON, *From Courtesy to Civility*, cit., cfr. Paul LANGFORD, *A Polite and commercial people. England 1727-1783*, Clarendon Press, Oxford, 1998. Questi testi dimostrano che tanto nella civilizzazione *étatique* francese quanto nella civilizzazione *économique* inglese i valori teorizzati e descritti dai grandi protagonisti dell'umanesimo e del rinascimento italiano vennero acquisiti, trasformati e messi in pratica sotto l'attenta regia dei poteri politici in modo funzionale alla costruzione di una società organizzata nello Stato. Nella Penisola italiana invece quegli ideali rimasero lettera morta, confinati nei circoli intellettuali o nelle piccole corti italiane dove prevalsero nella loro declinazione formale ed estetica. In altre parole, il nuovo sistema di valori si era sviluppato nelle principali e più evolute corti europee al fine di migliorare le relazioni sociali, utilizzando a tal fine anche il contributo culturale degli umanisti italiani; dalle corti quello stile, trasformatosi ormai in *civility*, si era irradiato negli altri centri di potere (politico ed economico) ed era divenuto una pratica condivisa nella mentalità diffusa. Sullo straordinario contributo dell'umanesimo italiano al processo di civilizzazione sociale europea: Amedeo QUONDAM, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Il Mulino, Bologna 2010.

<sup>40</sup> DI DONATO, *La rinascita dello Stato*, cit., 247-8.

<sup>41</sup> Robert MUCHEMBLE, *L'invention de l'homme moderne. Culture et sensibilité en France du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Pluriel, Paris 1994, XXI.

nel XIII secolo da Egidio rappresenta l'istanza direttrice del passaggio dal codice di comportamento medievale a quello moderno, preconditione culturale della futura civiltà europea.

#### 4. *Il governo domestico: familismo morale e cultura politica*

Il secondo libro del *De Regimine Principum* era dedicato alla dimensione sociale dell'uomo e si occupava di selezionare le 'buone abitudini' ovvero gli atteggiamenti comportamentali più adatti a stabilire relazioni con agli altri (da coloro che per vincoli di sangue erano più vicini al principe, come la moglie, figli, i fratelli, a coloro che invece s'incontravano nella vita di relazione). Questo libro si compone di tre parti dedicate rispettivamente alle relazioni matrimoniali e al legame tra marito e moglie; all'educazione dei figli; e infine alla gestione del patrimonio e delle risorse umane destinate a gestire materialmente il patrimonio.

Uno dei cardini dell'intero trattato ruota intorno alla relazione tra individuo e famiglia (*communitas domestica*) e in particolare all'idea di famiglia che il frate agostiniano aveva elaborato in relazione al progetto statale. Egli mostra di aver ben chiaro un concetto destinato a grande fortuna nei secoli successivi, soprattutto più vicini a noi: che l'organizzazione statale presuppone il superamento della relazione, univoca e chiusa, tra l'individuo e il nucleo familiare. Era necessario trasformare la mentalità sociale medievale basata sui rapporti di «kinship» promuovendo una *forma mentis* più aperta e flessibile. La struttura e gli argomenti trattati da Egidio, nel secondo libro del *De Regimine* confermano la tesi illustrata dallo storico americano Joseph Reese Strayer, secondo il quale nel corso del XIII secolo nelle principali aree geopolitiche del Continente (soprattutto in Francia e in Inghilterra), il legame di fedeltà degli individui si stava rapidamente spostando dalla famiglia, dalle agglomerazioni locali e soprattutto dalla Chiesa verso lo Stato.

Partendo dalle riflessioni aristoteliche e tomiste, che considerano la famiglia come il primo livello di aggregazione sociale, Egidio aggiungeva un ragionamento più articolato considerando lo Stato monarchico come la meta di un processo di progressiva aggregazione degli individui che partiva dalla forma più semplice, la famiglia, per poi evolvere in forme più evolute di aggregazione

(castelli, città) fino a trasfondersi nell'entità statale<sup>42</sup>. Il 'regno' rappresentava dunque l'espressione finale di un'evoluzione naturale della comunità umana in una forma ideale della vita politica<sup>43</sup>. Gli studi di Strayer hanno confermato che proprio nel corso del XIII secolo si colloca lo «slittamento del principale legame di fedeltà che legava l'individuo alla famiglia». Nonostante le specificità storiche e geopolitiche, tanto in Francia quanto in Inghilterra, nel XIII secolo si assiste alla conquista di questa nuova frontiera dello sviluppo umano e sociale. Non è un caso che questi due Stati siano giunti per primi a fondare la civiltà statale e che siano diventati per gli studiosi punti di riferimento storico-comparativi imprescindibili<sup>44</sup>.

Per effetto di questo epocale mutamento culturale, Egidio assegnava alla famiglia un ruolo importantissimo, quello di educatore. I sentimenti di affetto e di amore tra genitori e figli venivano rivestiti di una dimensione politica, divenendo veicoli di diffusione del sistema di valori della comunità statale. Sviluppando le intuizioni di autori come Barthélemy l'Anglais, Vincent de Beauvais e Guillaume Peyraut e anticipando di tre secoli le teorie pedagogiche espresse da Lutero e da Montaigne nei loro scritti sull'educazione, Egidio Colonna giungeva a discutere dei meccanismi di formazione della mentalità socio-politica assegnando a questo tema un'importanza fondamentale nella psicologia infantile<sup>45</sup>.

Il frate agostiniano aveva compreso che esisteva un meccanismo automatico di acquisizione dei valori: l'abitudine<sup>46</sup>. Si tratta di un'intuizione straordinaria, dimostrata empiricamente dai pedagoghi e dagli psicologi sociali del XX secolo, da John Dewey a Jerome Kagan: attraverso la ripetizione inconscia dei comportamenti dei genitori, modelli principali di riferimento, gli individui acquisiscono non solo l'abilità esecutiva delle azioni ma l'intero sistema di valori familiari<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> *De Regimine*, Libro II, parte I, cap. 2.

<sup>43</sup> PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 227-8.

<sup>44</sup> STRAYER, *Le origini dello stato*, cit., 93; ID., *La laicizzazione della società in Francia e in Inghilterra nel XIII secolo*, trad. it. a cura di R. Giurato in «Storia Amministrazione Costituzione», Annale ISAP, n. 17/2009, 7-25.

<sup>45</sup> STRAYER, *Le origini dello stato*, cit., 93, 218-40.

<sup>46</sup> *De Regimine*, Libro II, parte II, cap. 6.

<sup>47</sup> John DEWEY, *Democrazia e Educazione*, trad. it. a cura di E. Agnoletti e P. Paduano, saggio introd. Di C. Sini, Sansoni, Milano 2012, 52-6. Quanto

Egidio avverte i suoi lettori che al buon esempio dei genitori corrispondono i buoni comportamenti dei figli. Solo attraverso questo meccanismo virtuoso si possono crescere dei buoni cittadini e quindi dei buoni uomini di Stato. Ovviamente, qualora dai genitori venissero trasmesse cattive abitudini si attiverebbe un circuito dannoso non solo per lo sviluppo individuale ma anche per lo sviluppo politico-istituzionale dell'intera comunità. Di grande importanza appare anche la centralità paritetica che Egidio attribuisce nel processo paidetico a due campi che ben presto sarebbero venuti a trovarsi in frontale contrasto: la religione e le scienze. Per lui la prima serviva per tenere saldamente legati gl'individui alle buone abitudini e alle virtù sociali; le seconde erano indispensabili per far in modo che l'individuo potesse accrescere le proprie competenze e sviluppare le proprie capacità<sup>48</sup>.

L'educazione intellettuale dei giovani comprendeva perciò non solo la teologia, ma anche le scienze fisiche e matematiche perché attraverso di esse si esercitava il pensiero logico e razionale in una prospettiva di acquisizione dei saperi pratici direttamente funzionali alla comunità statale e al potere regale. Questa visione utilitaristica dell'educazione riguardava anche la cultura del benessere fisico. Secondo Egidio, per formare dei buoni cittadini e dei buoni uomini di Stato era anche necessario che i giovani apprendessero l'educazione fisica e l'educazione alimentare: lo Stato aveva bisogno di uomini forti e sani<sup>49</sup>.

Nel suo complesso, la teoria pedagogica proposta dal filosofo agostiniano è costruita attorno all'idea della partecipazione attiva dell'individuo alla vita sociale, e in questo senso egli progetta un completo percorso educativo, morale e politico. L'educazione così concepita aveva un carattere pratico perché tendeva a formare, parafrasando come scrisse circa otto secoli più tardi Dewey, «un carattere che non solo effettua azioni particolari socialmente necessarie, ma che si interessa a quel continuo riadattamento che è essenziale allo sviluppo»<sup>50</sup>.

agli studi più recenti sulla psicologia dello sviluppo umano, cfr. Jerome KAGAN, cfr. *The Nature of the Child*, Basic Books, New York 1984; ID., *The Second Year. The Emergence of Self-Awareness*, Harvard University Press, Cambridge 1986; ID., *Three seductive ideas*, Harvard University Press, Cambridge 1998; ID., *An Argument for Mind*, Yale University Press, New Haven 2007.

<sup>48</sup> *De Regimine*, Libro II, parte II, cap. 8.

<sup>49</sup> Ivi, cap. 10.

<sup>50</sup> DEWEY, *Democrazia*, cit., 396.

La parte finale del secondo libro era dedicata al tema dell'economia privata e dell'amministrazione delle proprietà. Egidio mette in evidenza l'importanza di non dipendere passivamente dalla rendita, mostrando anche in questo ambito una pronunciata insofferenza verso la componente più tradizionale dell'aristocrazia feudale (quella più riottosa ai mutamenti culturale dell'epoca) i cui comportamenti economici erano caratterizzati dal disinteresse verso gli impieghi di capitale e da un'attitudine al «consumo vistoso». Secondo lui ogni proprietà doveva generare un guadagno, analogamente la gestione finanziaria del patrimonio doveva essere ispirata ai principi di oculatezza nella spesa e di rendimento negli investimenti. In questa parte del terzo libro vi sono poi i capitoli dedicati alla gestione del personale dipendente (la servitù e il personale amministrativo) descritto come componente indispensabile al funzionamento delle attività produttive e della gestione della casa.

##### 5. *Dall'ordine giuridico medievale all'organizzazione politica moderna*

Il terzo libro del trattato è infine dedicato al «governo dello Stato» e si divide in tre parti: la prima è riservata alla natura e all'organizzazione pratica dello Stato e si sviluppa a partire dall'analisi e dalla confutazione del pensiero classico a favore invece di una prospettiva ispirata alle «ragioni pratiche» della civilizzazione statale<sup>51</sup>; la seconda, consacrata allo Stato, si rivolge, invece, al consolidamento dello Stato durante i periodi di pace<sup>52</sup>; e infine la terza, sul modello del classico trattato di Vegezio, è dedicata alla conduzione dello Stato in tempo di guerra e alle strategie di difesa del territorio<sup>53</sup>.

In questa parte del trattato Egidio affronta il tema della giustizia perché da essa dipende per lui l'intero assetto politico-istituzionale dello Stato monarchico: la *justice du roi* rappresenta nel suo discorso l'essenza stessa della *royauté*. Riprendendo l'*Etica Nicomachea*, egli definisce il re «guardiano della giustizia», chia-

<sup>51</sup> *De Regimine*, Libro III, parte I.

<sup>52</sup> *Ivi*, parte II.

<sup>53</sup> *Ivi*, parte III.



mandolo, come ha ricordato Ernst Kantorowicz, «organo e strumento della legge giusta»<sup>54</sup>. Il grande medievista tedesco sottolineò che la teoria della legge o della giustizia vivente era stata completata proprio nel trattato di Egidio, il quale richiamando il celebre passaggio aristotelico identificava il giudice come rappresentante dello *iustum animatum*, aggiungendo poi che se la legge è una specie di principe inanimato, il principe è una specie di legge animata. La nota conclusione della tesi egidiana, che «è meglio essere governati da un re che dalla legge», era la stessa che i giuristi del suo tempo sintetizzavano nel principio derivato dal diritto romano *melius est bonus rex quam bona lex*<sup>55</sup>.

L'affermazione della *royauté* richiedeva un duplice impegno: da una parte era necessario che il re accreditasse agli occhi dei sudditi l'immagine di sé come supremo depositario della giustizia. Ciò si otteneva attraverso l'attuazione di raffinate tecniche di comunicazione sociale che miravano alla diffusione di una precisa linea politico-ideologica. D'altra parte, al fine di realizzare in concreto ed efficacemente la giustizia il sovrano non poteva che delegare il potere giurisdizionale a un ceto di tecnici del diritto. Nasceva così il corpo dei giuristi-giudici professionali, inseriti nel quadro di una specifica struttura creata e organizzata in distinte strutture istituzionali ordinate secondo una precisa gerarchia: *parlements, baillages, sénéchaussées, prévôtés* ecc...<sup>56</sup>.

Proprio in questa fase di progressiva centralizzazione del potere giudiziario, Egidio avvertiva il futuro re di Francia del pericolo costituito dal ceto giuridico, ammonendolo di non cadere nella rete dei giuristi-legisti-magistrati. Questi ultimi, infatti, indispensabili al potere monarchico per realizzare e far funzionare la macchina politica, amministrativa e giudiziaria dello Stato, in assenza di precisi limiti fissati alle loro prerogative avrebbero finito con l'imporre la propria visione tecnicistica (e particolaristica) del potere, a discapito della dimensione politica del governo dello Stato. È in tale contesto che va inserito il celebre strale lanciato contro i giuristi definiti «idioti politici» con il quale l'arguto frate agostiniano, che aveva ben compreso gli enormi rischi insiti nel potere giurisdizionale (e ciò dimostra l'acutezza e

<sup>54</sup> KANTOROWICZ, *I due corpi*, cit., 132.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Sul ruolo dei giuristi nella genesi dello Stato moderno, cfr. DI DONATO, *La rinascita dello Stato*, cit., 53-97.

la profondità della sua intelligenza), intendeva evidenziare i pericoli connessi all'ascesa dei *sacerdotes juris* nel governo dello Stato, opponendo all'ordine giuridico medievale, i primordiali ma già efficaci strumenti un'organizzazione politica moderna<sup>57</sup>.

Egidio afferma, insomma, senza mezzi termini, la supremazia della decisione politica sull'interpretazione giurisdizionale, mostrandone tutti gli effetti benefici e per converso quelli disastrosi per la coesione statale laddove quel rapporto di forza si fosse rovesciato a vantaggio della magistratura. Questo concetto viene sviluppato anche nell'ambito della teoria pedagogica descritta nel secondo libro dove Egidio mette in evidenza l'importanza di acquisire una solida cultura politica sia per diventare buoni cittadini sia per essere un buon sovrano. In questo schema, le materie giuridiche sono inserite solo in appendice a quelle politologiche. Questo aspetto è stato ben messo in evidenza da Jean-Marie Carbasse: «Si donc les princes doivent connaitre la politique par eux-mêmes, ils n'ont pas à s'embarrasser des détails du droit. Il leur suffira d'avoir dans leur entourage quelques légistes à interroger en cas de besoin, simples techniciens auxquels Gilles de Rome ne reconnaît évidemment pas le statut de conseillers – ceux-ci étant définis non par leur savoir technique mais par leurs qualités morales»<sup>58</sup>.

Proprio nella prospettiva di voler creare un'organizzazione politica moderna, Egidio evita di far riferimento alle relazioni feudali. Jacques Krynen, ha opportunamente sottolineato a questo proposito che «rédigé en un temps où les souverains sont toujours tributaires de normes hiérarchiques nobiliaires, le *De*

<sup>57</sup> Sul punto, cfr. KRYNEN, *Les legiste «Idiots politiques»*. *Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes, en France, au temps de Charles V*, in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome, Rome 12-14 novembre 1987*, École Française de Rome, Roma 1991, 171-98. Oltre a inquadrare l'uso della celebre locuzione di Egidio Colonna come esemplificazione del *combat* tra i teologi e i giuristi ovvero tra i *sacerdotes* e i *sacerdotes iuris*, a me sembra che il frate agostiniano abbia inteso mettere in guardia i re dei pericoli legati al ruolo dei giuristi sempre più centrale nell'assetto costituzionale del regno.

<sup>58</sup> Jean-Marie CARBASSE, «*Non cujuslibet est ferre leges*». «Légiférer» chez Gilles de Rome, in Jacqueline HOAREAU-DODINAU, Guillaume MÉTAIRIE, Pascal Texier (eds.), *Le Prince et la Norme: ce que légiférer veut dire*, Presses Universitaires Limoges, Limoges 2007, 69-79 citato da PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 292.

*Regimine principum* fait table rase de la fidélité, de la réciprocité des devoirs, du serment». Per questo nell'ultima parte del terzo libro, dedicata all'amministrazione del regno in tempo di guerra, la cavalleria è inquadrata esclusivamente nell'ambito della sua funzione di difesa del bene comune nel regno: «La chevalerie est principalement établie por garder le bien commun et por défendre le contre ceus qui empeëscher le veulent»<sup>59</sup>.

Secondo il frate agostiniano i cavalieri dovevano obbedire agli ordine del re e difendere il popolo dai suoi nemici, dai nemici dello Stato: coloro che avevano l'onore di ricevere la dignità della cavalleria avrebbero dovuto anteporre il bene comune e del regno al proprio interesse personale. In questi passaggi si coglie appieno l'intento di ridimensionare l'indipendenza dell'aristocrazia feudale e di assorbire l'ordine nobiliare nell'alveo dell'ambizioso progetto statale.

Nel loro insieme i tre libri del trattato disegnano un percorso complesso ma chiaro basato sulla sequenza individuo-società-Stato: l'individuo, in quanto "animale sociale" trova nell'organizzazione statale la soluzione più efficace per realizzare la dimensione sociale dell'esistenza umana. Per la modernità dei temi trattati, il *De Regimine Principum* rappresenta una delle opere che più hanno contribuito a teorizzare e a diffondere il sistema di valori individuali, sociali e politici che può essere efficacemente sintetizzato nella formula d'«individualismo statale» e che rappresenta il nucleo fondativo del processo europeo di civilizzazione istituzionale ed economica.

#### 6. Una rilevanza storiografica inversamente proporzionale al successo internazionale

Il *De Regimine* propone una 'codificazione' integrale del comportamento umano tanto nella sfera privata quanto nella vita pubblica; per questo nel giro di pochi decenni, il trattato divenne il riferimento più importante per la formazione dell'uomo di Stato (*le métier du roi*) e per la realizzazione delle scelte di governo (*les arts de gouverner*) secondo i principi della ragione e della legge<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 186.

<sup>60</sup> I riferimenti sono rispettivamente al capitolo intitolato *le métier du roi* di

Posizionandolo ben oltre i confini della tipologia classica degli *Specula*, Krynen ha definito il trattato di Egidio un'opera di scienza politica, la prima realizzata al di fuori dei limiti della cultura monastica nonostante il frequente ricorso alle fonti scritturali e patristiche e l'appartenenza del suo autore all'ordine agostiniano. Si tratta, in sostanza, di un testo costruito secondo i canoni di una scienza razionale già moderna<sup>61</sup>. È per questo che Senellart lo sceglie come un punto di riferimento fondamentale nel suo percorso ricostruttivo, sottolineando che «per la sua diffusione manoscritta, per le numerose traduzioni di cui è stato oggetto e per le molteplici edizioni, questo trattato ha lasciato una traccia profonda nel solco della tradizione delle arti di governare»<sup>62</sup>. Ciononostante, la storiografia ha, per molto tempo, sottovalutato l'importanza di quest'opera. A questo proposito Krynen ha rilevato che gli studiosi spesso «enclins à considérer les miroirs du prince comme de fastidieux catalogues des vice set des virtus, ont consacré une attention inversement proportionnelle à l'étendue de son succès». Al contrario, destinata a divenire una fonte indispensabile «dans le domaine de la réflexion politique séculière», l'opera va considerata come uno dei testi fondativi della teoria dello Stato monarchico<sup>63</sup>.

Diversi fattori hanno contribuito in tempi più recenti a rinnovare l'interesse verso il *De Regimini Principum*: innanzitutto lo sviluppo degli studi sull'origine medievale dello Stato moderno (penso qui in particolare al programma interdisciplinare di ricerca guidato da Jean-Philippe Genet<sup>64</sup>). Vi è stata poi una notevole crescita dell'interesse per la storia medievale del libro, con la connessa analisi qualitativa e quantitativa del mercato dei manoscritti e dei libri a stampa, facilitata dalle nuove tecnologie

KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 179-87 e al titolo del libro di Senellart che qui si propone in trad. it.

<sup>61</sup> KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 179.

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, 186.

<sup>63</sup> KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 179 e 183.

<sup>64</sup> GENET, *L'État moderne: un modèle opératoire?*, in GENET (ed.), *L'État Moderne: Genèse. Bilans et perspectives, Actes du Colloque tenu au CNRS a Paris les 19-20 septembre 1989*, Éditions du CNRS, Paris 1990, 261-81; ID., *La genèse de l'État moderne: les enjeux d'un programme de recherche*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, vol. 118, n. 1, Seuil, Paris 1997, 3-18.

<sup>65</sup> Cfr. EZIO ORNATO, *La face cachée du livre médiéval: l'histoire du livre*, Viella, Roma 1997.

informatiche<sup>65</sup>. Un altro fattore che si è riverberato positivamente sulla rivalutazione storiografica del trattato è il superamento del giudizio (in realtà pregiudizio) storiografico che inchiodava Egidio al ruolo esclusivo di ispiratore della bolla *Unam Sanctam*. È stato, ancora una volta, Krynen a intervenire efficacemente su questo punto, chiarendo che «le violente, successive prese di posizione del suo autore in favore della teocrazia pontificia (nel *De Potestate ecclesiastica* del 1301)» non devono inficiare le idee espresse del *De Regimine Principum*<sup>66</sup>.

Diversi autorevoli studiosi hanno contribuito a rivalutare il *De Regimine Principum* considerandolo tra i principali testi di riferimento della teoria dello Stato e della pratica del buongoverno. Il già citato Genet, ad esempio, lo considera come uno dei testi fondamentali per comprendere «l'ideologia regalistica medievale»<sup>67</sup> e propone una linea interpretativa sulle matrici dello Stato moderno che vede il trattato di Egidio al centro della speculazione e dell'interesse<sup>68</sup>.

### 7. *La scienza politica come scienza razionale: tradizione manoscritta e diffusione a stampa*

La riscoperta del trattato sul governo di Egidio ha coinciso con l'avvio di diverse ricerche su argomenti paralleli di non mi-

<sup>66</sup> KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 187 e PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 7-8.

<sup>67</sup> Cfr. GENET, *Saint Louis: le roi politique*, in «Médiévales», 1998, 34, 25-34.

<sup>68</sup> Nello spirito del programma di ricerca volto a dimostrare la continuità tra Medioevo ed Età moderna nella vicenda dello Stato, Genet ha recentemente organizzato, insieme a François Foronda, alla Sorbonne un seminario dedicato alla traduzione in francese e in castigliano del trattato di Egidio, invitando tra gli altri le due autrici dei più recenti e approfonditi lavori sul *De Regimine Principum*, Noëlle-Laetitia Perret e María Jesús Díez Garretas: *Séance atelier autour du De Regimine Principum de Gilles de Rome* (coordinata da François Foronda e Jean-Philippe Genet); Noëlle Laetitia Perret, *Les traductions françaises du De Regimine Principum de Gilles de Rome. Contextes de production et de réception (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*; María Jesús Díez Garretas: *La traducción y glosa en romance castellano del De regimine principum de Egidio Romano*. La *séance* era organizzata nell'ambito del seminario *Culture et société politique*, diretto dallo stesso Genet insieme a Patrick Boucheron, presso l'*Université Paris I – Lamop*, 7 dic. 2012. Il programma completo è reperibile su [http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/Calendrier\\_CSP\\_2012-2013-Semestre-1-2.pdf](http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/Calendrier_CSP_2012-2013-Semestre-1-2.pdf).

nore interesse per la storia dello Stato e della statualità. Oltre alla catalogazione delle opere di Egidio (allo stato ne sono state identificate 114<sup>69</sup>) coordinata da Francesco Dal Punta e da Concetta Luna, le attività di ricerca hanno dato ampio spazio all'analisi della diffusione del *De Regimine Principum* nel mercato librario europeo e allo studio delle caratteristiche dei gruppi sociali che hanno acquistato e letto l'opera. Le principali linee di ricerca, che hanno interessato la Francia, l'Inghilterra, i regni iberici e la penisola italiana, ci consentono di ricostruire un quadro abbastanza preciso della circolazione del trattato in Europa tra la fine del XIII secolo e la prima Età moderna, dalla tradizione manoscritta alla stampa, sullo sfondo del mutamento culturale in atto<sup>70</sup>.

Le indagini hanno confermato che il trattato può essere annoverato tra i *best-sellers* delle opere politiche medievali e della prima Età moderna. Il censimento realizzato da Dal Punta e Luna annovera 350 manoscritti che riproducono il trattato; per avere una proporzione, si consideri che un numero maggiore di manoscritti è stato raggiunto solo dal *Secretum Secretorum* (il celebre trattato attribuito erroneamente ad Aristotele) che ne conta circa 600 copie in latino<sup>71</sup>. C'è poi da dire che il *De Regimine* era composto da circa 155.000 parole mentre il *Secretum* da 20.000, di conseguenza quest'ultimo era di gran lunga più semplice da ricopiare<sup>72</sup>.

I due studiosi italiani hanno censito sul territorio italiano e in Vaticano ben 75 manoscritti della versione originale che equivalgono pressappoco a un quinto della tradizione latina manoscritta del *De Regimine Principum*<sup>73</sup>. Noëlle-Laetitia Perret ha rintracciato 42 manoscritti che contengono una traduzione francese del trattato<sup>74</sup>, e Charles Fairbank Briggs ha rintracciato 60 manoscritti di origine o di provenienza inglese<sup>75</sup>. Questi dati sono

<sup>69</sup> Cfr. anche John R. EASTMAN, *Die Werke des Aegidius Romanus*, in «Augustiniana», 1994, 44, 1-2, 209-31.

<sup>70</sup> Cfr. Elizabeth EISENSTEIN, *Le rivoluzioni del libro: l'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, trad. it. parziale Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>71</sup> Cfr. Charles F. BRIGGS, *Giles of Rome's De Regimine Principum. Reading and writing Politics at Court and University, c. 1275-1525*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2009, 11.

<sup>72</sup> BRIGGS, *Giles of Rome's*, cit., 9-19.

<sup>73</sup> FRANCESCO DEL PUNTA, CONCETTA LUNA, *Catalogo dei manoscritti (1001-1075), De regimine principum, Città del Vaticano - Italia*, L. S. Olschki, Firenze 1993.

<sup>74</sup> PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 96-103.

<sup>75</sup> BRIGGS, *Giles of Rome's*, cit., 9-19.

rappresentativi della fortuna riscossa in Europa dall'opera del frate agostiniano. Il successo del trattato è poi confermato dalle edizioni a stampa dell'opera; Perret ne ha contate 11 tra il 1473 e il 1617: cinque alla fine del XV secolo, quattro nel XVI secolo e due nella prima decade del XVII secolo<sup>76</sup>.

Il primo a sollecitare la diffusione del trattato ben oltre i confini della corte di Filippo il Bello fu proprio Egidio, il quale nel suo programma pedagogico considerava l'educazione come un fattore di stabilità sociale e di sviluppo politico ed economico. In linea con questa visione, il re di Francia ordinò nel 1282 la traduzione in francese del manoscritto originale del trattato. Il sovrano conosceva il latino, ma fece tradurre il testo seguendo il consiglio di *frère Gille* il quale nel XX capitolo della terza parte del secondo libro aveva sottolineato l'utilità politica di far circolare nel *milieu* regale opere classiche in lingua volgare.

La traduzione affidata a Henry de Gauchi ebbe quindi l'obiettivo di diffondere la lettura del trattato a un pubblico più ampio a partire da tutti coloro che a vario titolo erano coinvolti nell'amministrazione dello Stato. La traduzione, infatti, è una semplificazione dell'originale, una semplificazione funzionale all'obiettivo politico di rendere il trattato più facilmente accessibile a un pubblico di lettori il più ampio possibile. La versione realizzata dal de Gauchi, che rispettava sia l'impianto generale sia lo spirito dell'opera, contribuì al successo del trattato tanto sul territorio francese quanto all'estero<sup>77</sup>. Tra il XIV e il XV secolo, il trattato non solo fu tradotto o adattato più volte in francese, ma anche (spesso sulla base della traduzione del de Gauchi) in altre otto lingue vernacolari: inglese, tedesco, italiano, castigliano, catalano, portoghese, svedese ed ebraico, riscuotendo ovunque uno straordinario successo<sup>78</sup>.

#### 8. *Il De Regimine Principum nelle biblioteche europee dei "laici d'azione"*

Senza dubbio contribuirono a questa diffusione internazionale dell'opera le relazioni intessute da Egidio con i principali

<sup>76</sup> PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 96-103.

<sup>77</sup> KRYNEN, *L'empire du roi*, cit., 180-1.

<sup>78</sup> PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 33-49.

centri politico-culturali dell'Europa del suo tempo. Il trattato ebbe una visibilità senza precedenti perché trovò spazio nel mercato librario della corte dei Capetingi, della corte papale a Roma e ad Avignone, e nei principali centri universitari, dalla *Sorbonne* alle università di Oxford e di Cambridge<sup>79</sup>.

Grazie alla prospettiva teorico-pratica con cui l'autore aveva affrontato la scienza del governo e dell'amministrazione statale, il *De Regimine Principum*, divenne l'opera ispiratrice degli *Specula* successivi e più in generale di larga parte della teoria politica occidentale. E ciò non solo perché Egidio riuscì a coniugare il pensiero politico greco-aristotelico con l'ideologia medievale, ma soprattutto perché all'interno di questo quadro tradizionale egli propose un moderno 'manuale' teorico-pratico sul governo dello Stato.

Questa specificità spiega perché il trattato fu studiato e citato da intellettuali di origini culturali e ideologiche assai diverse, e in alcuni casi addirittura opposte. Vale la pena di ricordare che Dante lo menzionava nel *Convivio*; che il maggiore giurista italiano del XIV secolo, Bartolo da Sassoferrato, lo citò nel *De Regimine Civitatis*; e che, pur non riferendosi direttamente a esso nei suoi scritti, Nicolò da Cusa, il «primo pensatore moderno», secondo la nota definizione di Ernst Cassirer<sup>80</sup> – possedeva nella sua biblioteca una copia dell'opera.

La parte più 'progressista' del *De Regimine* fu apprezzata anche da diversi autorevoli rappresentanti del pensiero politico francese del XIV e del XV secolo: Honoré de Bouvet, Philippe de Mézières, Christine de Pizan, Jean de Gerson, Nicole Oresme, i quali attinsero a piene mani dal trattato di Egidio nei loro lavori e spesso negli *Specula* ne suggerirono ai principi un'attenta lettura. Oltre i confini del Regno di Francia, il *De Regimine* ebbe un'eco straordinaria. In Spagna, ad esempio, Pedro Lopez de Ayala, uno dei più dotti e autorevoli studiosi della corte castigliana ne raccomandava la continua consultazione<sup>81</sup>. Oltremarica,

<sup>79</sup> BRIGGS, *Giles of Rome's*, cit., 19.

<sup>80</sup> Cfr. ERNST CASSIRER, *Individuo e Cosmo nella filosofia del rinascimento*, trad. it. a cura di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1977, 24.

<sup>81</sup> Sulla diffusione in Spagna del trattato in forma manoscritta: cfr. María Jesús Díez GARRETAS, José Manuel FRADEJAS RUEDA, Isabel Acero Duránte, *Los manuscritos de la versión castellana del De regimine principum de Gil de Roma*, Instituto de Estudios Iberoamérica y Portugal, Salamanca 2003.



verso la fine del XIV secolo, Thomas IV, Lord de Berkely, ne commissionò la traduzione in inglese a John Trevisa. All'inizio del secolo successivo, Thomas Hoccleve lo tradusse per Enrico IV, intitolandolo *The Regiment of Princes*<sup>82</sup>.

La parte più interessante delle ricerche realizzate sul *De Regimine Principum* riguarda la sua presenza nelle biblioteche europee. L'analisi dei cataloghi delle collezioni dei testi contenuti negli inventari *post-mortem* allegati ai testamenti sono una fonte preziosa per ricostruire il mondo dei lettori. Un altro dato particolarmente interessante è quello che rivela fino a quale epoca il trattato di Egidio Colonna ebbe questo successo di vendita: le ricerche mostrano che quel successo coincise, grosso modo, con l'ultima edizione dell'Età moderna conosciuta, quella del 1617. La sorprendente frequenza con cui il trattato è citato nei cataloghi delle biblioteche è attestata, infatti, fino alla prima metà del XVII secolo<sup>83</sup>.

Al primo posto della classifica dei possessori più illustri del *De Regimine Principum*, si trovano re, regine e uomini di Stato. Carlo V di Francia, figlio del bibliofilo Jean le Bon, ordinò una nuova traduzione del trattato in francese e nella sua rinomata biblioteca<sup>84</sup> ne possedeva una dozzina di copie. Probabilmente si trattava di manoscritti originali in latino, della traduzione del de Gauchi o della nuova traduzione da lui stesso ordinata (il cui autore risulta ancora oggi anonimo). È nella *belle assemblée des notables livres* di Carlo V che Christine de Pizan, figlia di uno dei più intimi consiglieri personali del re, Tommaso de Pizan, docente di astronomia nelle università di Bologna e di Venezia, ebbe modo di studiare il trattato e di utilizzarlo per la composizione del suo *Corps de Police* e di altri scritti dedicati all'educazione, compresa la biografia di Carlo V<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> BRIGGS, *Giles of Rome's*, cit., 18-9.

<sup>83</sup> PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 131-9.

<sup>84</sup> Dopo le biblioteche dei papi e la biblioteca del collegio della Sorbonne, quella di Carlo V era una la biblioteca più ricca d'occidente con poco meno di 1000 manoscritti. La collezione dei libri di Carlo V costituì il nucleo principale della biblioteca dei re di Francia: Su Carlo V, cfr. Françoise AUTRAND, *Charles V le Sage*, Fayard, Paris 1994.

<sup>85</sup> Sul rapporto tra *Gilles de Rome* e *Christine de Pizan*, cfr. Kate LANGDON FORHAN, 38-44 e Daisy DELOGU, *Christine de Pizan lectrice de Gilles de Rome*, «Cahiers de recherches médiévales», 2008, 16, versione elettronica consultabile all'indirizzo mail: <http://crm.revues.org/10852>.

Lo studio della ricezione del *De Regimine Principum*, ha rivelato che, oltre a Filippo il Bello e Carlo V di Francia, tra i possessori dell'opera si annoverano, tanto per fare qualche altro illustre riferimento, Eduardo III; Errico IV; Margherita d'Angiò; Margherita d'Austria; Carlotta di Savoia; Filippo il Buono; Guglielmo I; Louis duca d'Orlean; Jean, duca di Berry; i duchi di Milano; i duchi d'Este; John Talbot, conte di Shrewsbury; Eleonora Bohun, duchessa di Glouchester, Louis de Bruges, signore di Gruthuysse; Charles de Croÿ; Philippe I de Croÿ; Jacques V de Créquy; William Cecil, Lord Burghely; i Signori di La Ferté-en-Ponthieu<sup>86</sup>.

Il trattato di Egidio giunse anche nel Regno di Napoli: l'umanista Giovanni Pontano, che nella sua produzione letteraria rivela la forte influenza del *De Regimine Principum*, ne possedeva una copia e ne regalò un'altra ad Alfonso V d'Aragona<sup>87</sup>. Con il passaggio al Vicereame spagnolo, la presenza dell'opera continuò a segnare la storia culturale degli uomini di governo. Il più importante viceré spagnolo, don Pedro Alvarez de Toledo, ne possedeva una copia (probabilmente si trattava di un'edizione a stampa in castigliano<sup>88</sup>), così come molti altri esponenti dell'aristocrazia spagnola, tanto castigliana, quanto aragonese, come il Marchese del Priego e il conte de Benavente<sup>89</sup>.

#### 9. *Il rapporto soggetto-famiglia: un primitivo (e attuale) tabù italiano*

Le ricerche sui possessori e lettori del *De Regimine Principum* hanno rivelato che i manoscritti o le versioni a stampa del trattato non appartenevano solo ai tradizionali gruppi sociali più elevati, come le famiglie reali, gli uomini di Stato e di Chiesa e l'aristocrazia di rango, ma che vi furono anche molti lettori ap-

<sup>86</sup> PERRET, *Les traductions françaises*, cit., 192.

<sup>87</sup> Cfr. Michele RINALDI, *Per un nuovo inventario della biblioteca di Giovanni Pontano*, in «Studi Medievali e Umanistici», 2007, V-VI.

<sup>88</sup> Cfr. Maria de la Concepción QUINTANILLA RASO, *La biblioteca del marqués de Priego (1518)*, in «En la España medieval», 1980, n. 1, 347-84 e Díez GARRETAS, FRADEJAS RUEDA, ACERO DURÁNTEZ, *Los manuscritos*, cit.

<sup>89</sup> Sulla biblioteca di Don Pedro De Toledo, mi sia consentito rinviare al mio lavoro: SCOGNAMIGLIO, *Pedro de Toledo. Cultura e politica istituzionale (1532-1553)*, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2012, 51-92.

partenenti ai ceti professionali e mercantili. Questa particolarità, riscontrata tanto in Inghilterra quanto in Francia, e, seppur in misura minore, in Spagna, dimostra che il trattato di Egidio era considerato un vero e proprio manuale dell'uomo attivo, una guida teorico-pratica per la formazione di una mentalità sociale matura ed evoluta, insomma il testo di riferimento per una società che voleva sentirsi ben organizzata.

Le indagini sulla diffusione dei manoscritti nella penisola italiana hanno messo in evidenza che il mercato del *De Regimine Principum* era, invece, caratterizzato da una netta prevalenza dell'ambiente dotto e clericale su quello laico. Nonostante il trattato fosse stato tradotto anche in volgare già nel 1288 (esistono altre 5 traduzioni), sempre sulla base della versione francese del de Gauchi, la maggior parte dei manoscritti censiti sul territorio italiano è in latino. Nell'introduzione al testo che raccoglie il censimento dei 75 manoscritti presenti nelle biblioteche italiane e nello Stato vaticano, Concetta Luna ha ben messo in evidenza che tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Epoca moderna l'opera circolò in Italia «soprattutto in ambiente dotto conventuale»: era considerato un testo «di studio piuttosto che un manuale per principi e uomini d'azione»<sup>90</sup>.

Quindi, allo stato delle ricerche e dall'analisi comparativa sulla diffusione europea dei manoscritti sembrerebbe emergere un'evidente differenza tra diversi gruppi di lettori, un divario che potrebbe essere rappresentativo dei livelli di civilizzazione delle società europee. I lettori francesi, inglesi e spagnoli utilizzarono il trattato come manuale laico per uomini d'azione, considerandolo diretto soprattutto agli uomini di Stato, ma anche agli uomini d'impresa, rappresentanti della nascente 'borghesia' mercantile e professionale, che vedevano il trattato come una guida indispensabile per la vita socio-economica. Nell'Italia frammentata e caratterizzata da una mentalità sociale poco o punto evoluta, i lettori erano invece per lo più chierici eruditi, disinteressati alla vita pratica e quindi indifferenti all'utilizzo del trattato come manuale fondamentale per l'organizzazione della società nello Stato e nell'attività economica.

Sebbene, per documentare più adeguatamente questa ipotesi, sarebbe necessario estendere le ricerche al mercato europeo delle

<sup>90</sup> LUNA, *Introduzione*, in DEL PUNTA, LUNA (eds.), *Catalogo dei manoscritti*, cit., XXII-XXIII.

riproduzioni a stampa del *De Regimine Principum*, ritengo sia già possibile avanzare qualche rapida riflessione sui motivi che hanno ostacolato la diffusione del trattato negli ambienti laici italiani. Credo che diversi temi trattati da Egidio abbiano condizionato la diffusione della sua opera; probabilmente il più importante tra questi temi 'scottanti' è la sua moderna concezione della famiglia. La società italiana, chiusa, tradizionale e immobile, non era sufficientemente matura da ristrutturare il rapporto tra individuo e famiglia, precondizione, come aveva efficacemente spiegato Egidio, per la formazione di una società aperta, evoluta e organizzata nelle istituzioni statuali. La società italiana non era disposta a rinunciare al legame di fedeltà assoluta che univa l'individuo alla famiglia.

Mi riprometto di proseguire queste linee di ricerca in uno specifico lavoro, tuttavia è possibile supportare questa ipotesi con le riflessioni di Alberto Tenenti e di Ruggiero Romano contenute nella prefazione a *I Libri della Famiglia* di Leon Battista Alberti (1432-1434). Specchio di quella parte della società italiana più progredita e vivace economicamente, la Firenze rinascimentale, quest'opera descrive con precisione la concezione tradizionale e conservatrice del rapporto tra individuo, famiglia e società nell'Italia di quel tempo. Celato dall'apparente dinamismo economico, la famiglia albertiana «si presenta a noi come una cellula chiusa, un microrganismo, la cui azione è fine a sé stessa [...] è un ambito racchiuso in sé; è essa stessa una società, ma chiusa, isolata e impermeabile»<sup>91</sup>.

L'analisi del *De Regimine Principum* e della sua influenza nel processo di civilizzazione europeo offre l'occasione di riflettere sulle zone d'ombra della storia italiana. In assenza di una volontà di ripensare e di ristrutturare materialmente il legame individuo-famiglia a favore dell'adesione a un disegno organizzativo più evoluto e complesso, la società è destinata, nella migliore delle ipotesi, a uno sviluppo senza visione di lungo periodo e senza autonomia<sup>92</sup>. Sabino Cassese, il giurista italiano che da molto tempo dedica particolare attenzione ai livelli di statualità in Eu-

<sup>91</sup> Alberto TENENTI, Ruggiero ROMANO, *Introduzione*, in Leon Battista ALBERTI, *I libri della Famiglia*, a cura di A. Tenenti e R. Romano, nuova ediz. a cura di F. Furlan, Einaudi, Torino 1994, XXVII.

<sup>92</sup> Il riferimento è al saggio di Carlo TRIGILIA: *Sviluppo senza autonomia: effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna 1992.

ropa e alle anomalie dell'esperienza storica italiana rispetto alle altre realtà europee, ha recentemente descritto l'Italia come una «società senza Stato»<sup>93</sup>. E non dissimile è, da altro punto di vista disciplinare, la tesi del sociologo Mario Aldo Toscano, che nelle conclusioni di un suo saggio dedicato all'argomento ha scritto: «Suona assai improbabile l'idea di una 'società' italiana; essendo l'Italia tante società italiane, ossia tante società locali, e dunque tante comunità in quanto tali legate a territori limitati entro regioni definite. Da qualche tempo i confini non esistono formalmente neanche in Europa, ma da noi i confini sono una pratica quotidiana, visibili e invisibili, piccoli e grandi, posti e imposti, naturali e artificiali, formali e informali, volontari e involontari, e si potrebbe continuare. Nella nostra giornata dobbiamo attraversare confini e confini, ed è certamente una giornata più faticosa che non in altri paesi «più avanzati», dove la società ha ridotto se non eliminato i confini e concesso un passaporto valido per il suo universalismo interno. La comunità non è illimitatamente elastica, non si estende oltre una certa superficie fisica, sociale e morale: noi siamo un paese comunitario, un paese di paesi; se si vuole, un non paese»<sup>94</sup>. Riflessioni che a me sembrano coerenti con una linea di pensiero, caratterizzata dal rifiuto dell'agiografia e dall'osservazione critica fondata sull'osservazione dei fenomeni reali – nella quale, alla sorgente del percorso, si situa l'opera di Egidio Romano che qui si è sinteticamente analizzata.

<sup>93</sup> Sabino CASSESE, *Italia: una società senza Stato?*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>94</sup> TOSCANO, *Prove di Società*, cit., 191-2.



## Abbreviazioni

- BA «Bibliothèque augustinienne», Paris, Desclée de Brouwer.
- CSEL «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», Wien.
- CUF «Collection des Universités de France», Paris, Les Belles Lettres.
- DS *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne.
- DTC *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris.
- MGH *Monumenta Germaniae Historia. Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters*
- PG *Patrologia Graeca*, ediz. J.-P. Migne, Paris, 1857-1866.
- PL *Patrologia Latina*, ediz. J.-P. Migne, Paris, 1844-1864.
- SC «Sources chrétiennes», Paris, Cerf.





## Autori e opere citati\*

- ACCETTO, TORQUATO, *Della dissimulazione onesta* [Napoli 1641], ediz. critica a cura di S.S. Nigro e con presentazione di G. Manganelli, Genova, Costa & Nolan, 1983, 2<sup>a</sup> ed. 1990 (trad. fr. di M. Blanc-Sanchez, *De l'honnête dissimulation*, Lagrasse, Verdier, 1990).
- AGAPETO, *Préceptes d'Agapetus à Justinian, mis en françois par le roy très chrestien, Louis treiziesme, ... en ses leçons ordinaires*, Paris, P. Le Court, 1612.
- AGOSTINO, AURELIO, *La città di Dio*, Milano, Rusconi, 1990 (molte ediz.), trad. fr. di G. Combès, *La Cité de Dieu*, BA, vol. 33-37.
- *Traités antipélagiens* (il dettaglio dei titoli è indicato di volta in volta nelle note a piè di pagina), BA, voll. 21-23.
  - *De doctrina christiana*, PL 34, col. 48 [ma si veda ora l'ediz. Oxford, Clarendon Press, 1995], ediz. it. *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 2011<sup>4</sup>.
  - *De libero arbitrio*, ediz. it. *Il libero arbitrio*, a cura di R. Melillo, Roma, Nuova biblioteca agostiniana, Città nuova, 2011.
- ALBERTI, LEON BATTISTA, *Momus, vel de Principe*, Genova, Costa &

\* Come in ogni traduzione di testi scientifici, anche qui vi è la difficoltà *in re ipsa* di citare le opere scritte in originale in lingue diverse da quella da cui si traduce (in questo caso il francese). Il problema si pone in special modo per i testi classici (ad es. in latino), ovvero per le edizioni originali di testi italiani, inglesi o spagnoli (spec., anche se non solo, quelli della letteratura politica tra Cinque e Settecento) che l'Autore cita però – quasi sempre unicamente – in una traduzione francese. Poiché nelle note a piè di pagina vi sono i riferimenti testuali (che non è agevole, né in fin dei conti molto utile, traslare da un'edizione a un'altra) e poiché questi riferimenti indicano le edizioni utilizzate dall'Autore (quasi sempre francesi) si è scelto di lasciare intonsi in questa rassegna bibliografica quei riferimenti, segnalando solo, qualora esista, la rispettiva opera italiana, anche quando, costituendo essa il testo originale, non era stata indicata dall'Autore. I riferimenti ai numeri di pagina nelle note si riferiscono alle edizioni francesi utilizzate dall'Autore (e citate in bibliografia), salvo il caso di diversa ed esplicita precisazione, anche quando la citazione riguarda l'opera in lingua originale.

- Nolan, 1986; trad. fr. de Cl. Laurens, *Momus, ou le Prince*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti, nuova ediz. a cura di F. Furlan, Torino, Einaudi, 1994.
- ALCUINO DI YORK, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, col. 613-638.
- *De lectionis studio*, PL 101, 616 C.
- AMELOT DE LA HOUSSAYE, ABRAHAM NICOLAS, *La Morale de Tacite, de la flaterie*, Paris, chez la veuve E. Martin et J. Boudot 1686.
- *Commentaire des dix premiers livres des Annales de Tacite [=Tacite avec des notes politiques et historiques...]*, 10 voll., La Haye et lieux divers, éd. divers] 1692-1735.
- AMIEL, ÉMILE, *Un publiciste du XVI<sup>e</sup> siècle: Juste-Lipse*, Paris, A. Lemerre, 1884.
- AMMIRATO, SCIPIONE, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Firenze, per Filippo Giunti, 1594; trad. fr. (parziale) di L. Melliet, *Discours politiques et militaires*, Rouen, J. Cailloué, 1633 [ora consultabile on-line, BNF, Gallica, NUMM-6435946].
- *Della segretezza*, Venezia, per Filippo Giunti, 1598.
- ANONIMO, *Liber de informatione principum*, ca. 1300, inedito (= BNF, lat. 16622, ff. 1-126v).
- ANTON, HANS HUBERT, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, L. Rohrscheid, 1968.
- *Fürstenspiegel* (A. Lateinisches Mittelalter), *Lexikon des Mittelalters*, t. IV, Munich-Zurich, Artemis, 1989, col. 1040-1049.
- APULEIO, LUCIO, *Le metamorfosi o L'asino d'oro*, ult. ediz. a cura di L. Nicolini, Milano, Rizzoli, 2013.
- ARCARI, PAOLA MARIA, *Idee e sentimenti politici dell'alto Medioevo*, Milano, Giuffrè, 1968.
- ARENDT, HANNAH, *La Crise de la culture* [1954], Paris, Gallimard, 1972, riediz. coll. «Idées», trad. it., *Tra passato e futuro*, introd. di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1999<sup>2</sup>.
- *La Condition de l'homme moderne* [1958], Paris, Calmann-Lévy, 1983, riediz. Presses Pocket, coll. «Agora», trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, introd. di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 2009<sup>15</sup>.
  - *Essai sur la révolution* [1963], Paris, Gallimard, 1967, riediz. coll. «Tel», 1985, trad. it. *Sulla rivoluzione*, introd. di R. Zorzi, Torino, Einaudi, 2006.
- ARISTOTELE, *Éthique à Nicomaque*, trad. di J. Tricot, Paris, Vrin, 1983<sup>5</sup>, ediz. it. *Etica nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 2007<sup>5</sup>.
- *Les Politiques*, trad. di P. Pellegrin, Flammarion, coll. «GF», 1990 (cit. *Politique*), ediz. it. *La Politica*, con introd. di C.A. Viano, Roma-Bari, Laterza, 1969<sup>4</sup>. I riferimenti al testo della traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke rinviano all'ediz. inclusa in Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum* (cit. *infra*).

- *Rhétorique*, introd., traduz., note, bibliogr. e indici a cura di P. Chiron, Paris, Flammarion, 2007.
- *Fisica*, introduz., traduz., note e apparati di R. Radice, app. bibliogr. e lessicogr. a cura di L. Palpacelli, Milano, Bompiani, 2011.
- ARQUILLIÈRE, HENRI-XAVIER, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1933 (ediz. rivista e aumentata, 1972<sup>2</sup>).
- AUBENQUE, PIERRE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963 (ediz. rivista e aggiornata 1986<sup>3</sup>).
- *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, coll. «Epiméthée», 1993.
- BACON, FRANCIS, *Essays/Essais*, trad. fr. di M. Castelain, Paris, Aubier-Montaigne, coll. bilingue dei «Classici inglesi», 1979, ediz. it. *Saggi*, a cura di E. De Mas con introd. di E. Garin, Milano, Tea, 1995.
- *The two Bookes of the Proficience and Advancement of Learning Divine and Humane* [London, for Henrie Tomes, 1605], trad. fr. di M. Le Dœuff, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1991, ediz. it. *Del progredire della scienza*, Novara, De Agostini, 2001.
- BALDINI, ARTEMIO ENZO (a cura di), *Botero e la «ragion di Stato*, «Atti del Congresso in memoria di L. Firpo», 8-10 mar. 1990, Firenze, Olschki, coll. «Studi e Testi», 1992.
- BANNIARD, MICHEL, *Genèse culturelle de l'Europe, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, coll. «Points Histoire», 1989.
- BARON, HANS, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1966<sup>2</sup>.
- *Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of The Prince*, «English Historical Review», 79, 1961, 217-53; ora in ID., *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988, t. 2, pp. 101-51.
- BAUDOT, JULES, *Jean de Salisbury*, in DTC, VIII, 1924.
- BEATRICE, PIER FRANCO, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3, 21*, in U. BIANCHI (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia: motivazioni ontologiche e protologiche*, «Atti del Colloquio internazionale», Milano, 20-23 apr. 1982, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, 433-84.
- BEC, CHRISTIAN, *Les Marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1375*, Paris, Mouton, coll. «Civilisations et société», 9, 1967.
- BELL, DORA M., *Étude sur «Le Songe du vieil pèlerin» de Philippe de Mézières (1327-1405)*, Genève, Droz, 1955.
- *L'idéal éthique de la royauté en France au Moyen Age*, Genève-Paris, Droz-Minard, 1962.
- BERGES, WILHELM, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, Hiersemann, 1938, anche in MGH, 2, Stuttgart, 1952<sup>2</sup>.
- BESOLD, CHRISTOPH, *Dissertatio de arcanis rerum publicarum*, Tübingen, 1711.

- gen, 1614; riediz. in A. Clapmar, *De arcanis rerum publicarum*, cit. *infra* (ediz. 1644).
- Biblia Vulgata*, Madrid, «Biblioteca de Autores cristianos», 1965, trad. fr. *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1977.
- BLOCH, MARC, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, coll. «L'évolution de l'humanité», 1939 (ediz. consultata 1968<sup>5</sup>), trad. it. a cura di B.M. Cremonesi, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1987<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ediz. 1949).
- BLUMENBERG, HANS, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, trad. it. a cura di C. Marelli, *La legittimità dell'Età moderna*, Genova, Marietti, 1992.
- BLYTHE, JAMES M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton New University Press, 1992.
- BODIN, JEAN, *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem*, trad. fr. de P. Mesnard, *La méthode de l'histoire*, Paris, PUF, coll. «Corpus des philosophes français», 1951, ediz. it. a cura di S. Miglietti, Pisa, Edizioni della Normale, 2013.
- *Les Six Livres de la République* [1576], Paris, Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1987, trad. it. *I sei libri dello Stato*, 3 voll.: vol. I (libri 1-2), a cura di M. Isnardi Parente; vol. II (libri 3-4) e vol. III (libri 5-6) a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, Utet, rispettivamente. 1964, 1988 e 1997.
- BOEZIO, SEVERINO, *De consolatione philosophiae*, trad. fr. di C. Lazam, *Consolation de la philosophie*, Paris, Rivages, 1989, ediz. it. a cura di M. Bettetini, *La consolazione di filosofia*, Torino, Einaudi, 2010.
- BONAVENTURA, FEDERICO, *Della ragion di Stato et della prudenza politica*, Urbino, appresso Alessandro Coruini, 1623, rist. anast. a cura di N. Panichi, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2007.
- BORN, LESTER K., *The Perfect Prince: A Study in Thirteenth - and Fourteenth - Century Ideals*, «Speculum», 3, 1928, 470-504.
- *Animate Law in the Republic and the Laws of Cicero*, in J.W. HEWITT (a cura di), *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Cleveland, Press of Case Western Reserve University, vol. 64, 1933.
- *The Specula Principis of the Carolingian Renaissance*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 12, 1933, 583-612.
- «*The Education of a Christian Prince*» by Desiderius Erasmus, translated with an introduction on «Erasmus and on ancient and medieval political thought», New York, Columbia University Press, 1936.
- BOTERO, GIOVANNI, *Della Ragion di Stato*, Venezia, appresso i Gioliti, 1589, ediz. a cura di L. Firpo, con l'aggiunta del *Delle cause della grandezza delle città* [Roma, 1588], Torino, Utet, 1948, trad. fr. di G. Chappuys, *Raison et Gouvernement d'estat en dix livres*, Paris, 1599 (ediz. bilingue).

- *Le relazioni universali*, 4 voll., Brescia, appresso la Compagnia Bresciana, 1595-1596.
- BRETON, STANISLAS, *Saint Paul*, Paris, Puf, 1988.
- BROWN, PETER, *La Vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971 (nuova ediz. aumentata 2001), ediz. it. *Agostino D'Ipbona*, a cura di G. Fragnito, Torino, Einaudi, 1971.
- BURCKHARDT, JACOB, *La Civilisation de la Renaissance en Italie* (1860), Paris, Plon, 1958, riediz. Paris, Le Livre de poche, coll. «Biblio», 3 voll., ediz. it. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, molte ediz. ultima a cura e con introduzione di L. Gatto, Roma, Newton Compton, 2010.
- CARDIN LE BRET, CHARLES, *De la souveraineté du roy*, Paris, J. Quenesnel, 1632.
- CARLYLE, ROBERT W., CARLYLE ALEXANDER J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 voll., Edimburgh-London, W. Blackwood & Sons, 1903-1936, ediz. it. *Il pensiero politico medievale*, a cura di L. Firpo, Bari, Laterza, 1968.
- CASSIANO, GIOVANNI, *Conferenze ai monaci*, traduz., introduz. e note di L. Dattrino, Roma, Città Nuova, 2000, ediz. fr. consultata *Conférences*, a cura di E. Pichery, SC, nn. 42-43, 3 voll., Paris, Ed. du Cerf, 1955-1959 [ora consultabile on-line, BNF, Gallica, NUMM-21828 <[1]>].
- CASSIRER, ERNST, *The Myth of the State* [ultimato nel 1945], Oxford, Oxford University Press, 1946, trad. it. a cura di C. Pellizzi, *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1950, successive ediz. 1971 e 1987, ediz. fr. consultata a cura di B. Vergely, *Le mythe de l'État*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de philosophie», 1993.
- CASTIGLIONE, BALDASSAR, *Il libro del Cortegiano* [1528], introduz. di A. Quondam, Milano, Garzanti, 2009<sup>14</sup>, ediz. fr. consultata a cura di A. Pons, condotta sulla traduzione di G. Chappuis (1580), *Le Livre du courtisan*, Paris, Flammarion, collez. «GF», 1991.
- CATONE, MARCO PORZIO, *Distici*, traduz. e cura G. Pontiggia, prefaz. di R. Emmolo, Milano, Medusa, 2005.
- CHABOD, FEDERICO, *Scritti sul Rinascimento*, in ID., *Opere*, t. 2, Torino, Einaudi, 1967.
- CHARRON, PIERRE, *De la sagesse*, Bourdeaus [Bordeaux] S. Millanges, 1601 (2<sup>a</sup> ediz. emendata, Paris, D. Douceur, 1604), ediz. consultata Paris, Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1986 [l'opera è ora consultabile on-line, BNF, Gallica, IFN- 8626236].
- CHATILLON, FRANÇOIS, «*Tria genera hominum*», «Revue du Moyen Âge latin», 10, 1954, pp. 169-76.
- CHEMNITZ, BOGISLAW PHILLIPP VON (con lo pseudonimo di HIPPO-LITHUS A LAPIDE), *Dissertatio de ratione status in Imperio nostro romano-germanico* [1640], ediz. completa, Freistadt, 1647, trad. fr. di

- Bourgeois du Chastenet, sotto lo pseud. di Joachim von Transée, *Intérêts des princes d'Allemagne*, Freistadt, 1712.
- CICERONE, MARCO TULLIO, *De officiis*, ediz. it. a cura di A. Resta Barile *I doveri*, introduz. e note di E. Narducci, Milano, Fabbri, 2008, ediz. fr. consultata a cura di M. Testard, *Des devoirs*, Paris, CUF, 1965.
- *De re publica*, trad. fr. di E. Bréguet, *La République*, Paris, CUF, 1980, ediz. it. *Sullo Stato*, a cura di F. D'Ippolito, con una nota di L. Canfora, Palermo, Sellerio, 1992.
- *De inventione*, a cura di R. Mascagna, Napoli, Liguori, 1969, ediz. fr. *De l'invention*, testo stabilito e traduz. a cura di Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- CLAPMAR, ARNOLD, *De arcanis rerum publicarum* [Bremen, 1605], ho utilizzato l'ediz. olandese, introdotta da I. Corvinus e commentata da C. Besold, Amsterodami [Amsterdam], apud Ludovicum Elzevirium, 1644.
- CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, PG 9, col. 108.
- *Protreptique*, PG 8, col. 68.
- CONGAR, YVES, *Quelques expressions traditionnelles du service chrétien*, in Y. CONGAR e B.-D. DUPUY (a cura di), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Éditions du Cerf, 1962.
- CONSTANT, BENJAMIN, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Paris, Hachette, 1989.
- CORBIN, HENRI, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, Gallimard, 1964, riediz. coll. «Idées».
- CORVINUS, IOANNES, *Breviarium de arcanis rerum publicarum*, in A. CLAPMAR, *op. cit.* (ediz. 1644).
- COURCELLE, PIERRE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, 2 voll., Paris, Études augustiniennes, 1974.
- CURTIUS, ERNST ROBERT, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956.
- DAILLÉ, JEAN, *De usu Patrum ad ea definienda religionis capita, quae sunt hodie controversa*, Genève, Ioan. Antonii Chouet, 1686.
- DARRICAU, RAYMOND, *Miroirs des princes*, in DS, t. 10, col. 1303-1312.
- DAVID, MARCEL, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Dalloz, 1954.
- DELATTE, LOUIS, *Les Traités de la royauté d'Éphante, Diotogène et Sthénidas*, «Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège», fasc. XCVII, 1942.
- DEMAN, THOMAS, «Notes et appendices» a TOMMASO D'AQUINO, *La Prudence* (cit. *infra*).
- DE MATTEI, RODOLFO, *Il problema della «Ragion di Stato» nell'Età della Controriforma*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979.
- DERATHÉ, ROBERT, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950 (ho consultato la 2<sup>a</sup> ediz. 1970), trad. it. (sulla successiva ediz. francese del 1988), a cura di R. Ferrara e con

- prefazione di N. Matteucci, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- DESIDERI, SAVERIO, *La «Institutio Traiani»*, Genova, Istituto di filologia classica, 1958.
- DEYON, PIERRE, *Le Mercantilisme*, Paris, Flammarion, coll. «Questions d'histoire», 1969.
- DICKINSON, JOHN, *The Mediaeval Conception of Kingship and some of its Limitations, as Developed in the Policraticus of John of Salisbury*, «Speculum», 1, 1926, 308-37.
- Introduzione a *The Statesman's Book of John of Salisbury* (cfr. *infra* SALISBURY).
- DINGJAN, FRANÇOIS, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, Van Gorcum, 1967.
- DINI, VITTORIO; STABILE, GIAMPIERO, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983.
- DODDS, ERIC ROBERTSON, *Païens et Chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse, de Marc-Aurèle à Constantin*, Paris, La Pensée Sauvage, 1979 (2<sup>a</sup> ediz. aumentata, Paris, Les Belles Lettres, 2010), trad. fr. di H.D. Saffrey, con prefaz. di G. Devereux, dall'orig. ingl. *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- DAUNOU, PIERRE-CLAUDE-FRANÇOIS, *Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société*, Paris, Foulon, 1819.
- DREITZEL, HORST, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1970.
- DUBY, GEORGES, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, coll. «Les trente journées qui ont fait la France», 1973, trad. it. *La domenica di Bouvines: 27 luglio 1214*, prefaz. di P. Nora, Torino, Einaudi, 2010 (1<sup>a</sup> ediz. 1977).
- *Le Temps des cathédrales*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1976, trad. it. *L'Europa delle cattedrali: 1140-1280*, Milano-Genève Fabbri-A. Skira, 1967.
- *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1978, trad. it. *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, a cura di C. Santaniello, Roma-Bari, Laterza, 1998 (1<sup>a</sup> ediz. 1980).
- DUJARDIN, PHILIPPE (a cura di), *Le Secret. Usages et fonctions du secret approches comparées*, «Actes de la Table ronde organisée par le Centre de politologie historique de l'Université Lumière-Lyon II», 5-6 mars 1986, Paris-Lyon, Éditions du CNRS, Presses Universitaires de Lyon, 1987.
- DUPONT DE NEMOURS, PIERRE SAMUEL, *Origine et Progrès d'une science nouvelle [1768]*, Paris, Librairie P. Geuthner, «Coll. des Économistes et Réformateurs sociaux de la France», 1910.

- EGIDIO COLONNA (detto anche EGIDIO ROMANO o GILLES DE ROME), *De regimine principum* [1277-1279 ca.], Roma, apud Antonium Bladum Pont. Max. excusorem, 1556, riediz. anast. Frankfurt-am-Main, Minerva, 1968; si veda anche la versione francese di Henri de Gauchi [realizzata su richiesta del re Philippe Le Hardi nel 1288], *Li livres du gouvernement des rois*, ediz. a cura di S.P. Molenaer, New York, The Macmillan Company, 1899.
- *De ecclesiastica potestate* [1301-1302 ca.], ediz. a cura di R. Scholz, Leipzig, 1929, rist. Aalen, Scientia, 1962; si veda la recente ediz. it. (selezione di passi scelti) in GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI, EGIDIO ROMANO, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di Gianluca Briguglia, Genova-Milano, Marietti, 2009, pp. 217-305.
- EPITTETO, *Entretiens*, t. I-IV, trad. fr. di J. Souilhé, Paris, CUF, 1962; ediz. it. *Diatribes; Manuale; Frammenti*, con introd., prefaz. e parafrasi di G. Reale, trad., note e indici di C. Cassanmagnago, Milano, Rusconi, 1982.
- ESCHMANN, IGNATIUS THEODORE, cfr. *infra*, Tommaso d'Aquino, *De regno*.
- ESMEIN, ADHÉMAR, *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, Paris, L. Larose, 1906<sup>4</sup>.
- *La maxime Princeps legibus solutus est dans l'ancien droit public français*, in P. VINOGRADOFF (a cura di), *Essays in Legal History*, Oxford, Oxford University Press, 1913, pp. 201-4.
- EWIG, EUGEN, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in MAYER, THEODOR (a cura di), *Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 7-73.
- FÉDOU, RENÉ, *L'État au Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. «SUP», 1971.
- FÉNELON, FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE, *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, in *Œuvres complètes*, 10 voll., Paris, Méquignon jr., J. Leroux, poi J. Leroux e Jouby, 1848-1852, t. 7: 1850 [ora consultabile on-line, BNF, Gallica, NUMM-5812864].
- FLANDROIS, ISABELLE, *L'institution du prince au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. «Histoires», 1992.
- FOLLIET, GEORGES, *Les trois catégories de chrétiens. Note sur l'emploi du mot praepositus*, «L'Année théologique augustinienne», 49-50, 1954, pp. 77-96.
- FONTANA, ALESSANDRO, *Prefazione* a CAMILLO BALDI, *La Lettere deciffrée*, a cura di A.-M. Debet e A. Fontana, Paris, Les Belles Lettres, 1993, trad. fr. dall'orig. it. *Trattato come da una lettera missiva si conoscano la natura e le qualità dello scrittore, Raccolto da gli scritti del sig. Camillo Baldi cittadino bolognese*, in Carpi, appresso Girolamo Vaschieri, 1622.



- FOREVILLE, RAYMONDE, *L'Eglise et la Royauté sous Henri II Plantagenêt (1154-1189)*, Paris, Bloud et Gay, 1943.
- FOUCAULT, MICHEL, *La governamentalité*, «Actes», 54, estate 1986, 7-15 (riediz. in ID., *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1994, t. 3, n. 239, pp. 635-57, trad. it. a cura di A. Dal Lago e A. Petrillo, *Archivio Foucault 2. 1971-1977. Poteri, Saperi, Strategie*, Feltrinelli, Milano 1997, ma un'anticipazione era già stata fornita in M. FOUCAULT, *La «governamentalità». Lezione tenuta al Collège de France nel febbraio 1978*, a cura di P. Pasquino, in «Aut-Aut», n. 168, 1978, 12-29, ora in FOUCAULT, *Sicurezza, territorio popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, cit. *infra*, pp. 70-90.
- Omnes et singulatim. *Vers une critique de la raison politique*, in «Le Débat», 41, set.-nov. 1986, pp. 20-35 (riediz. in ID., *Dits et Écrits*, cit., t. 4, n. 291, pp. 134-61).
  - *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989.
  - *Faire vivre et laisser mourir, la naissance du racisme*, «Les Temps modernes», 535, feb. 1991, pp. 37-61.
  - *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Paris, Hautes Études-Seuil-Gallimard, 2004, trad. it. a cura di P. Napoli, *Sicurezza, territorio popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2007<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 2005).
- FRACHETTA, GIROLAMO, *Discorso della ragione di Stato*, in ID., *L'idea del libro de' governi di Stato e di guerra*, Venezia, appresso Damian Zenaro, 1592, ff. 37v-47r.
- FRANKLIN, JULIAN H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, trad. fr. di J.-F. Spitz, Paris, PUF, coll. «Fondements de la politique», 1993.
- GAÏTH, JÉROME, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953.
- GAUCHET, MARCEL, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1985, trad. it. di A. Comba, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992.
- (a cura di), *Benjamin Constant. De la liberté chez les Modernes*, Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1980.
- GEBHARDT, CARL, *Spinoza gegen Clapmarius*, «Chronicon Spinozanum», t. 3, 1923, pp. 344-7.
- GIACOMO I STUART D'INGHILTERRA, vedi JAMES I.
- GILBERT, ALLAN H., *Machiavelli's «Prince» and its Forerunners. The prince as a typical book de regimine principum*, New York, Barnes & Noble, 1938.
- GILBERT, FÉLIX, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1965 (riediz. Norton, 1984), trad. fr. di J. Vivès con la collaboraz.

- di P. Abbrugiati, *Machiavel et Guichardin. Politique et histoire à Florence au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1996.
- *Sir John Fortescue's «dominium regale et politicum»*, in «*Medievalia et Humanistica*», fasc. 2, 1944, pp. 88-97.
  - *The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli*, in «*The Journal of Modern History*», vol. XI, n. 4, dic. 1939, pp. 449-83.
- GILSON, ÉTIENNE, *La Philosophie au Moyen Âge* [1922], 2<sup>a</sup> ediz. aggiornata 1944, riediz. 2 voll., Paris, Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», 1976.
- *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924.
- GIONA D'ORLÉANS, vedi JONAS D'ORLÉANS.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homélies sur Ozias*, trad. fr. di J. Dumortier, SC, n. 277, 1981, ediz. it., *Commento a Isaia. Omelie su Ozia*, traduz., introduz. e note a cura di D. Ciarlo, Roma, Città Nuova, 2001.
- GIOVANNI DA VITERBO, *Liber de regimine civitatum*, a cura di G. Salvemini, Bologna, Biblioteca juridica medii aevi, 1901, pp. 215-80.
- GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, Oxonii, ediz. C. I. Webb, 2 voll., 1909; trad. ingl. dei libri IV, V, VI e di parte dei libri VII e VIII di J. Dickinson, *The Statesman's Book of John of Salisbury* [1927], New York, Russell & Russell, 1963<sup>3</sup>; trad. ingl. di parte dei libri I, III, V-VIII e del libro IV di C. J. Nederman, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. La trad. fr. medievale di Denis Foulechat (1372) «del libro chiamato *Policratico*» è stata riedita in un'edizione critica stabilita da Ch. Brucker, *Policratique*, livres I-III, tesi dottorale di 3<sup>o</sup> ciclo, Nancy, 1969 (inedita); e i libri IV e VIII, sono stati pubblicati con il titolo: *Tyrans, princes et prêtres*, in *Le Moyen Français*, 21, Montréal, CERES, 1987. Purtroppo ho saputo di questo pregevole lavoro solo dopo aver già dato alle stampe il presente volume.
- GIOVENALE, DECIMO GIUNIO, *Satirae*, introduz. di L. Canali, premessa, traduz. e note di E. Barelli, Milano, Rizzoli, 2011<sup>10</sup>.
- GOODENOUGH, ERWIN RAMSDELL, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, in *Yale Classical Studies*, edited for the Department of Classics, vol. 1, New Haven, Yale University Press, 1928, pp. 55-102.
- GORDAY, P., *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, New York-Toronto, E. Mellen Press, 1983.
- GOULET-CAZE, MARIE-ODILE, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986.
- GOYARD-FABRE, SIMONE, *Montesquieu: la nature, les lois, la liberté*, Paris, Puf, coll. «Fondements de la politique», 1993.
- GRABES, HERBERT, *Speculum, Mirror und Looking-glass. Kontinuität*

- und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen, M. Niemeyer, 1973.
- GRACIÁN, BALTASAR, *El Discreto* [1646], trad. fr. de J. de Courbeville, *L'Homme universel*, Paris, Champ libre, 1980, ediz. it. *L'eroe. Il saggio*, traduz., introduz. e note di A. Gasparetti, Parma, Guanda, 1987.
- *Oraculo Manual y Arte de Prudencia* [1647], trad. fr. di A.-N. Amelot de la Houssaye, *L'homme de cour*, Paris, Champ libre, 1972 [la 3<sup>a</sup> ediz. Paris, Vve Martin et J. Boudot, 1685 è ora consultabile online, BNF, Gallica, NUMM- 6382065], trad. it. e note di A. Gasparetti, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, Parma, Guanda, 1986 (più edizioni successive).
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours* 1-3, trad. fr. di J. Bernardé, SC, n. 247, 1978, ediz. it. *I cinque discorsi teologici: appendici: lettere teologiche, il mistero cristiano: poesie (Carmina Arcana)*, traduz., introduz. e note a cura di C. Moreschini, Roma, Città nuova, 2006<sup>3</sup>.
- GREGORIO DI NISSA, *La Création de l'homme*, trad. fr. di J. Laplace, SC, n. 6, 1944 (nuova ediz. introduz. e traduz. di J. Laplace, s.j., note di J. Danielou, s.j Paris, Les éditions du Cerf, 2011) ediz. it. *L'uomo*, traduz., introduz. e note a cura di B. Salmona, Roma, Città Nuova, 1991<sup>2</sup>.
- GREGORIO MAGNO, *Règle pastorale*, trad. fr. di Ch. Morel, introd. e note di B. Judic, t. I e t. II, SC, nn. 381-382, 1992, ediz. it. più recente *Regola pastorale*, in *Opere di Gregorio Magno*, vol. 7, a cura di G. Cremascoli, Roma, Città nuova, 2008.
- *Morales sur Job*, PL 75-76 et SC, n. 32 bis, 212 e 221, *Commento morale a Giobbe*, in *Opere di Gregorio Magno*, cit., vol. 1, a cura di P. Siniscalco, con introduz. di C. Dagens, traduz. di E. Gandolfo, 1992.
- GRYPHIANDER, JOHANN (in tedesco: Grypenkerl), *De arcanis politicis*, in Arumaeus (Dominicus van Arum), *De jure publico (=Discursuum academicorum de jure publico in quibus de re monetali, conciliis, arcanis politicis, statuum omnium juribus et privilegiis, aliisque materiis tractatur)*, vol. V, disc. 5, Jena, Typis & sumptibus Johannis Beithmanni, 1623, pp. 259-83.
- GUENÉE, BERNARD, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: les États*, Paris, PUF, coll. «Nouvelle Clio», 1971.
- GUIBERT DE TOURNAI, *Eruditio regum et principum*, ediz. a cura di A. de Poorter, Louvain, coll. «Les philosophes belges», t. 9, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1914.
- GUICCIARDINI, FRANCESCO, *Ricordi* [1512-1530], introduz. e commento di C. Varotti, Roma, Carocci, 2013, trad. fr. e introduz. di J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini, *Avertissements politiques*, Paris, Cerf, coll. «La nuit surveillée», 1988.

- HABERMAS, JÜRGEN, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1962, trad. fr. di M.-B. de Launay, *L'Espace public. Archeologie de la publicité comme dimension constitutive de société bourgeoise*, Paris, Payot, «Critique de la politique», 1978, trad. it. di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1971.
- HADOT, PIERRE, *Fürstenspiegel*, in «Reallexikon für Antike und Christentum», t. 8, 1972, col. 555-632.
- *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981, trad. it. (sull'ediz. Paris, A. Michel, 2002) di A. M. Marietti, prefaz. di A. I. Davidson *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1988).
  - *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, trad. it. di A. Bori e M. Natali *La cittadella interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, presentazione di G. Reale, Milano, Vita e pensiero, 1996.
- HASKINS, CHARLES HOMER, *The Renaissance of the 12th Century*, Harvard College, Harvard 1927, 6<sup>a</sup> ediz. Cambridge-London, Harvard University Press, 1976, trad. it. (sull'ediz. The World Publishing Company, Cleveland and New York 1958) a cura di P. Marziale Bartole, *La rinascita del dodicesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- HEGELS, HERMANN, *Arnold Clapmarius und die Publizistik über die Arcana imperii im 17. Jahrhundert*, Bonn, Behrendt, 1918.
- HELGAUD DE FLEURY, *Epitoma vitae regis Roberti pii*; ediz. e trad. fr. di R. H. Bautier e G. Labory, *Vie de Robert le Pieux*, Paris, Éditions du CNRS, coll. «Sources d'histoire médiévale», 1, 1965.
- HÉLINAND DE FROIDMONT, *De bono regimine principis*, PL 212, col. 735-746.
- HEXTER, JACK H., *Il Principe and 'lo Stato'*, in «Studies in the Renaissance», 4, 1957, pp. 113-38.
- HINCMAR DE REIMS, *De regis persona et regio ministerio. Ad Carolum Calvum regem*, PL 125, col. 833-854.
- HIPPOLITHUS A LAPIDE, vedi B. VAN CHEMNITZ.
- HOBBS, THOMAS, *De cive* [1642], trad. fr. di S. Sorbière, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1982, ultima ediz. it. *De cive: elementi filosofici sul cittadino*, Roma, Edizioni associate, 2012.
- *Léviathan [Leviathan, or the Matter, forme and power of a common-wealth, ecclesiasticall and civil, 1651]*, trad. fr. di P. Tricaud, Paris, Sirey, 1971; ediz. it. a cura di R. Giammanco, *Il Leviatano*, Utet, Torino 1965.
  - *De corpore politico [The elements of law natural and politic: part 1., Human nature; part 2., De corpore politico, 1655]*, trad. fr. di S. Sorbière con introduz. di L. Roux, *Le Corps politique*, Saint-Étienne, Universités de la région Rhône-Alpes, Centre interuniversitaire d'éditions et de rééditions, 1977; ediz. it. a cura di A. Negri, *Elementi di filosofia: il corpo, l'uomo*, Torino, Utet, 1972.

- HÖLSCHER, LUCIEN, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Klett Cotta Verlag, 1979.
- HUGUES DE FLEURY, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, Hannover, MGH, 1892, ediz. più recente, Turnhout (Belgio), Brepols Publishers, 2010.
- HUMBOLDT, WILHELM VON, *Essai sur les limites de l'action de l'État*, trad. fr. a cura di H. Chrétien, Paris, G. Baillièere, 1867.
- ILWAIN, *vedi* McILWAIN.
- INCMARO DI REIMS, *vedi* HINCMAR DE REIMS.
- ISIDORO DI SIVIGLIA (ISIDORUS HISPALENSIS), *Etymologiae*, IX, testo stabilito, tradotto e commentato da M. Reydellet, Paris, Les Belles Lettres, 1984, ediz. it. a cura di A. Valastro Canale, *Etimologie o origini*, Torino, Utet, 2006.
- *Sententiae*, PL 83, col. 537-738, ediz. it. con introduz., traduz. e commento di F. Trisoglio, *Le sentenze*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- JAMES I, *The Political Works*, introd. di Ch. H. McIlwain, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1918.
- JEAN DE PARIS (detto anche JEAN QUIDORT), *De regia potestate et papali*, ediz. critica tedesca a cura di F. Bleienstein, Stuttgart, 1969, ediz. it. parziale (selezione di passi scelti) in GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI, EGIDIO ROMANO, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di G. Briguglia, Genova-Milano, Marietti, 2009, pp. 45-216.
- JONAS D'ORLÉANS, *De institutione regia*, *vedi* REVIRON, J.
- JUDIC, BRUNO, *vedi* Gregorio Magno.
- KANTOROWICZ, ERNST HARTWIG, *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957 (3<sup>a</sup> ediz. 1970), trad. fr. di N. e J.-Ph. Genet, *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1989, trad. it. a cura di G. Rizzoni, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.
- *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF, coll. «Pratiques théoriques», 1984, trad. fr. dall'originale ingl. *Pro patria mori*, in «American Historical Review», 55, 1950-1951, pp. 472-92, trad. it. in ID., *I misteri dello Stato*, a cura di G. Solla, Genova-Milano, Marietti, 2005, pp. 67-97.
  - *Deus per naturam, Deus per gratiam. A Note on Mediaeval Political Theology*, in «Harvard Theological Review», 45, 1952, pp. 253-77, trad. it. in ID., *I misteri dello Stato*, cit., pp. 99-129.
  - *La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit*, in «Philosophie», 20, autunno 1988, pp. 48-72, trad. fr. dall'orig. ingl. *Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, a cura di M. Clagett, G. Post, R. Reynolds, Madison, The Univ. of

- Wisconsin press, 1961, pp. 89-111, trad. it. con il titolo *La regalità*, in ID., *I misteri dello Stato*, cit., pp. 37-65.
- KERNER, MAX, *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines «Policraticus»*, Wiesbaden, F. Steiner, 1977.
- KLEINEKE, WILHELM, *Englische Fürstenspiegel vom Policraticus Johannis von Salisbury bis zum Basilikon Doron lanig Jacobs I*, Halle, M. Niemeyer, 1937.
- KOSELLECK, REINHART, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, trad. fr. dall'originale ted. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp 1979, trad. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007.
- KRAUS, ANDREAS, *Secretarius und Sekretariat. Der Ursprung der Institution des Staatssekretariats und ihr Einfluß auf der Entwicklung modernen Regierungsformen in Europa*, in «Römische Quartalschrift», vol. 55, 1960, pp. 43-60.
- KRYNEN, JACQUES, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, Picard, s. d. [1981].
- *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1993.
- LAGARDE, GEORGES DE, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*, 5 voll., Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956, 1958, 1962, 1963, 1970 (1<sup>a</sup> ediz. 1938), t. I, *Bilan du XIII<sup>e</sup> siècle*, 3<sup>a</sup> ed. 1956; t. II, *Secteur social de la scolastique* (consultata la 2<sup>a</sup> ediz. 1958), trad. it. a cura di A. Barbieri et alii, *Alle origini dello spirito laico*, 2 voll.: I. *Bilancio del XIII secolo*; II. *Stato e società nella scolastica*, Brescia, Morcelliana, rispettivam. 1961 e 1965.
- LAGRÉE, JACQUELINE, *Juste Lipse et la Restauration du storicisme*, Paris, Vrin, coll. «Philologie et Mercure», 1994.
- LA GUESLE, JACQUES de, *Les remonstrances de messire Jacques de La Guesle, procureur général du Roy*, Paris, P. Chevalier, 1611 [ora consultabile on-line, BNF, Gallica, NUMM-118099]
- LA MOTHE LE VAYER, FRANÇOIS DE, *De l'institution de M. le Dauphin*, in *Œuvres*, 2 voll. in fol., Paris, A. Courbé, t. 1, 1662<sup>3</sup>.
- LAPEYRE, HENRI, *Les Monarchies européennes du XVI<sup>e</sup> siècle. Les relations internationales*, Paris, Puf, 1973<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ediz. 1967).
- LA PERRIÈRE, GUILLAUME DE, *Le Miroir politique, œuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats...* Lyon, M. Bonhomme, 1555, 2<sup>a</sup> ediz. Paris, R. Le Mangnier, 1567.
- LAZZERI, CHRISTIAN; REYNIÉ, DOMINIQUE (a cura di), *Le Pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, coll. «Recherches politiques», 1992.
- *La Raison d'État: politique et rationalité*, Paris, PUF, coll. «Recherches politiques», 1992.

- LAZZERI, CHRISTIAN, *Le gouvernement de la raison d'État*, in LAZZERI, REYNIÉ (a cura di), *Le Pouvoir de la raison d'État*, cit., pp. 91-134.
- LE BRET, vedi CARDIN LE BRET.
- LE GOFF, JACQUES, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1957, trad. it. a cura di C. Giardini, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 1957 (più ediz. l'ultima 2009).
- Prefazione a D. O'Connell, *Les Propos de Saint Louis*, cit. *infra*.
  - *Saint Louis a-t-il existé ?*, «L'Histoire», 40, dic. 1981, pp. 90-9.
  - *Portrait du roi idéal*, «L'Histoire», 81, set. 1985, 71-6.
- LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, PIERRE PAUL, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques [1767]*, Paris, Librairie P. Geuthner, «Coll. des Economistes et Réformateurs sociaux de la France», 1910.
- LENZ, GEORG, *Zur Lehre der Staatsräson*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», Neue Folge, 9, 1925, pp. 261-88.
- LEPELLEY, CLAUDE, *L'Empire romain et le Christianisme*, Paris, Flammarion, coll. «Questions d'histoire», 1969.
- LERNER, RALPH - MAHDI, MUHSIN (a cura di e con la collaborazione di E.L. Fortin), *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook* [Toronto, 1963], Ithaca (N.Y.) - New York, Cornell University Press, 1993.
- LIBESCHÜTZ, HANS, *John of Salisbury and Pseudo-Plutarch*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», London, vol. 6, 1943, pp. 33-9.
- Mediaeval Humanism in the Life and Works of John of Salisbury*, London, «Studies of the Warburg Institute» 17, 1950.
- LIPSIO, GIUSTO, *De constantia [1584]*, trad. fr. di M. de la Grange, *De la constance*, Paris, 1741, trad. dei capp. XIII-XXII del libro I in JACQUELINE LAGRÉE, *Juste Lipse et la Restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, pp. 125-59.
- *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, Lugduni Batavorum [Leiden], Ex officina plantiniana apud F. Raphelengium, 1589 (ho utilizzato l'edizione stabilita da Matthias Bernegger, Strasbourg, Argentorati impensa et typis berneggerianis, 1641), trad. fr. di Ch. Le Ber, *Les Politiques*, La Rochelle, 1590 (2<sup>a</sup> ediz. Genève, 1613); si veda anche l'altra trad. fr. di S. Goulart, *Les Politiques ou Doctrine civile*, Paris, 1597 (riediz. del libro IV, Caen, Presses universitaires de Caen, coll. «Bibliothèque de philosophie morale et politique», 1994).
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ, *Il Principe e Discorsi*, Milano, Feltrinelli, 1984 (ho utilizzato l'edizione fr. *Le Prince et les Premiers Écrits politiques*, in *Œuvres complètes*, I, ediz. bilingue di Ch. Bec, Paris, Garnier, coll. «Les grands classiques italiens», 1987 [Del *De principatibus [1513]* si veda ora la più esatta ediz. curata da G. Inglese, Einaudi, Torino 1995]).
- *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade»,

- 1974 (citato OC); si veda in ediz. originale it. *Opere di Niccolò Machiavelli*, 5 voll., I. 1, a cura di R. Rinaldi, Torino, Utet, 1999.
- *Toutes les Lettres officielles et familières de Machiavel*, Paris, Gallimard, 1955, 2 voll.; si veda in ediz. originale it. a cura di F. Gaeta, *Lettere*, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, cit., vol. III (anche in Univers. econ., Milano, Feltrinelli, 1961).
- MACROBIO, AMBROGIO TEODOSIO, *Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in «Somnium Scipionis» accedunt quatuor tabulae*, Stutgardiae Lipsiae, B. G. Teubner, 1994 (sulla 2<sup>a</sup> ediz. 1970) ediz. it. *Commento al sogno di Scipione*, saggio introd. di I. Ramelli, traduz., bibliogr., note e apparati di M. Neri, Milano, Bompiani, 2007.
- MAIER, HANS, *Die ältere deutsche Staats und Verwaltungslehre*, Munich, DTV, 1986<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ediz. 1966).
- MÂLE, ÉMILE, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen âge* [1958], Paris, A. Colin, 1998<sup>8</sup>.
- MANENT, PIERRE, *Les libéraux*, 2 voll., Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1986.
- MARIN, LOUIS, vedi NAUDÉ GABRIEL, *Considérations politiques sur les coups d'État*.
- MARKUS, ROBERT AUSTIN, *Two Conceptions of Political Authority Augustine, De civitate Dei, XIX, 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations*, in «The Journal of Theological Studies», n. s., vol. XVI, parte 1<sup>a</sup>, apr. 1965, pp. 68-100.
- *Gregory the Great's rector and his Genesis*, in JACQUES FONTAINE, ROBERT GILLET e STAN PELLISTRANDI (a cura di), *Grégoire le Grand, «Actes du Colloque de Chantilly»* (15-19 set. 1982), Paris, Éditions du CNRS, 1986, pp. 136-46.
  - *Gregory the Great on Kings Rulers and Preachers in the Commentary on I Kings*, in DIANA WOOD (a cura di), *The Church and Sovereignty, c. 590-1918. Essays in Honor of Michael Wilks*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- MARROU, HENRI-IRÉNÉE, *Décadence romaine ou antiquité tardive? (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Seuil, coll. «Points Histoire», 1977, trad. it. *Decadenza romana o tarda antichità? 3<sup>o</sup>-4<sup>o</sup> secolo*, Milano, Jaca Book, 1979 (ult. ediz. 2007).
- MAZZARINO, GIULIO, *Breviarium Politicorum secundum Rubricas Mazzarinas* [1683]; trad. fr. e presentazione di F. Dupont, con postfazione di G. Macchia, *Bréviaire des politiciens*, Langres, Café-Clima, 1984, trad. it. a cura di G. Macchia, *Breviario dei politici secondo il cardinale Mazzarino*, Milano, Rizzoli, 1981 (ult. ediz. 2000).
- MCILLWAIN, CHARLES HOWARD, *The Growth of Political Thought in the West*, New York, Macmillan Company, 1932, trad. it. a cura di G. Ferrara *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, Venezia, Neri Pozza, 1959.



- MEIER, HEINRICH, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la Notion de politique*, Paris, Commentaire/Julliard, 1988.
- MEINECKE, FRIEDRICH, *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte*, München-Berlin, Oldenbourg, 1924, trad. it. a cura di D. Scolari, *L'idea della Ragion di Stato nella Storia moderna*, Vallecchi, Firenze 1942, poi ripubbl. 1970 e 1977 (ho utilizzato la trad. fr. di M. Chevallier, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des Temps modernes*, Genève, Droz, 1973 (condotta sulla 3<sup>a</sup> ediz. del 1965)).
- MERCIER DE LA RIVIÈRE, vedi LE MERCIER DE LA RIVIÈRE.
- MESNARD, PIERRE, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin et C., 1936 (ediz. utilizzata; si veda anche la riediz. Paris, Vrin, 1977), trad. it. a cura di L. Firpo, *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 voll., Laterza, Bari 1963-1964.
- MICHAUD-QUENTIN, PIERRE, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970.
- MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT DE LA BRÈDE, *Œuvres complètes*, 2 voll. a cura di R. Caillois, Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»), Paris 1949-1951, trad. it. a cura di S. Cotta, *Lo spirito delle leggi*, 2 voll., Torino, Utet, 1996<sup>3</sup> (1<sup>a</sup> ediz. 1952).
- MOHRMANN, CHRISTINE, *Episcopus-speculator*, in ID., *Étude sur le latin des chrétiens*, vol. 4: *Latin chrétien et latin médiéval*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977, pp. 231-52.
- MOUSNIER, ROLAND, *L'assassinat d'Henri IV (14 mai 1610). Le problème du tyrannicide et l'affermissement de la monarchie absolue*, Paris, Gallimard, coll. «Les Trente journées qui ont fait la France», 1964 (nuova ed. coll. «Folio» 1992<sup>14</sup>).
- MÜNKLER, HERFRIED, *Im Namen des Staates: die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt-am-Main, S. Fischer, 1987.
- NAUDÉ, GABRIEL, *Bibliographia politica*, Venezia, apud Franciscum Baba, 1633, trad. fr. di Ch. Challine, *La Bibliographie politique du Sieur Naudé, contenant les livres et la méthode nécessaires à estudier la politique*, Paris, Veuve de Guillaume Pelé, 1642 [ora consultabile online, BNF, Gallica, NUMM-6261833].
- *Bibliographia politica et arcana status, cum notis et observationibus litterario-criticis...*, par Fridericus Gladovius, éditeur scientifique, Lipsiae, 1712.
  - *Considérations politiques sur les coups d'État* [1673]; ediz. con note, appendici e indici di F. Marin e M.-O. Perulli, con saggio prefatorio di L. Marin, *Pour une théorie baroque de l'action politique*, Paris, Les Éditions de Paris, 1989.
- NINEHAM, RUTH, *The So-called Anonymous of York*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 14, 1963, pp. 31-45.
- O'CONNELL, DAVID, *Les propos de Saint Louis*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. «Archives», 1974.

- OESTREICH, GERHARD, *Geist und Gestalt des frühbrüderlichen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969 (2<sup>a</sup> ediz. 1980).
- *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
  - *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- ORIGENE, ADAMANZIO DI ALESSANDRIA, *Trattato dei principi*, SC, n. 268, 1980.
- *Contra Celsum*, PG, 11, col. 668.
- PAGELS, ELAINE, *La politique du Paradis: l'Occident, le sexe et le péché*, in «Esprit», 10, 1988, pp. 125-45.
- *Adam, Ève et le serpent*, Paris, Flammarion, 1989, trad. fr. di M. Miech Chatenay dall'orig. ingl. *Adam, Eve and the serpent*, New York, Random House, 1988, trad. it. *Adamo, Eva e il serpente*, Milano, Mondadori, 1990.
- PALAZZO, GIOVANNI ANTONIO, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Venezia, presso Gio. Antonio e Giacomo de' Franceschi, 1606; trad. fr. di A. de Vallières, *Discours du gouvernement et de la raison vraie d'Etat*, Douai, impr. de B. Bellère, 1611.
- PELLENS, KARL (a cura di), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1966.
- PERNOUD, RÉGINE, *Histoire de la bourgeoisie en France*, Paris, Seuil, 2 voll.: t. I, *Des origines aux temps modernes*, 1960; t. II, *Les temps modernes*, 1962 (riediz. Paris, Seuil, coll. «Points Histoire», 1981).
- *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1977 (riediz. Paris, Seuil, coll. «Points Histoire» 1979).
- PETIT-DUTAILLIS, CHARLES, *La monarchie féodale en France et en Angleterre X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Renaissance du livre, Albin Michel, coll. «L'Évolution de l'humanité», 1933 (2<sup>a</sup> ediz. 1971).
- PIERRE DE BLOIS, *Dialogus inter regem Henricum II et abbatem bonaevallensem*, PL 207, col. 975-988.
- PLATONE, *Gorgias*, trad., introd. e note di M. Canto, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1987, ediz. it. *Gorgia*, con prefaz., saggio introd., traduz. e commento di G. Reale e con appendice bibliografica di M. Andolfo, Milano, Bompiani, 2006<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ediz. Milano, Rusconi, 1998).
- *Le Politique*, ediz. fr. di E. Chambry, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1992, ediz. it. *Politico*, introduz., traduz. e note di G. Giorgini, Milano, Rizzoli, 2005.
  - *Protagoras*, ediz. fr., osservazioni e note di E. Chambry, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1992, ediz. it. *Protagora*, prefaz., saggio introd., traduz. e note di G. Reale; appendice bibliografica di M. Andolfo, Milano, Bompiani, 2001.
  - *La République*, ediz. fr. introd., trad. e note di R. Baccou, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1991, *Repubblica*, saggio introduttivo, sag-

- gio integrativo e apparati di G. Reale, traduz. e note di R. Radice e G. Reale, Milano, RCS Libri-Bompiani, 2009.
- *Timée le sophiste*, Leiden, Brill, 2007, testo, traduz. e commento di M. Bonelli, introduz. di J. Barnes, ediz. it. *Timeo*, introduz., traduz., note, apparati e append. iconografica di G. Reale, append. bibliogr. di C. Marcellino, Milano, Bompiani, 2007.
- PLONGERON, BERNARD, *Faut-il dire que la Déclaration des droits de l'homme de 1789 rend à l'Occident toute sa valeur pélagienne?*, in L. HAMON (a cura di), *Du jansénisme à la laïcité. Les entretiens d'Auxerre*, Paris, Maison de Sciences de l'Homme, 1987.
- PLOTINO, *Enneadi*, traduz., introduz., note e bibliogr. di G. Faggin, presentaz. e iconografia plotiniana di G. Reale, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice, Milano, Bompiani, 2004<sup>3</sup>.
- POCOCK, JOHN G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, trad. it. di A. Prandi, 2 voll., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*. I. *Il pensiero politico fiorentino*; II. *La «repubblica» nel pensiero politico anglosassone*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- *Custom and Grace, Form and Matter. An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation*, in M. FLEISHER (a cura di), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York, Atheneum, 1972, pp. 153-74.
- POLITANUS, HELENUS, *Microscopium statisticum: quo status imperii romano-germanici, cum primis extraordinarius, ad vivum repraesentatur. Hoc est dissertatio de domino eminente in imperio romano-germanico*, Francofurti, s.i.e., 1672.
- PSEUDO-CIPRIANO, *De duodecim abusivis saeculi*, PL 6, col. 1079-1088, ediz. S. Hellmann, «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur» 34, Leipzig, J. C. Hinrichs e J. Sickenberger, 1909, pp. 32-6.
- PSEUDO-TOMMASO, *De eruditione principum* [attribuito a Guillelmo Perardo], in TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia*, t. 27: *Opuscula varia*, I, n. 37, Paris, L. Vivès, 1875, pp. 552-673.
- PUFENDORF, SAMUEL (con lo pseudonimo di Severino di Mozambano), *De statu Imperii Germanici* [1667], ho utilizzato la trad. fr. *Estat présent de l'Empire d'Allemagne*, Paris, D. Thierry e C. Barbin, 1675.
- QUARITSCH, HELMUT, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlin, Dunckler & Humblot, 1986.
- QUILLET, JEANNINE, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, coll. «Questions d'histoire», 1972.
- QUINTILIANO, MARCO FABIO, *De institutione oratoria*, ediz. it. *L'istituzione oratoria*, 2 voll., Torino, Utet, 1968.

- RASSEM, MOHAMMED, STAGL, JUSTIN (a cura di), *Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit, vornehmlich im 16.-18. Jh.*, Paderborn-Munich-Wien-Zürich, F. Schönningh, 1980.
- REVIRON, JEAN, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX<sup>e</sup> siècle: Jonas d'Orléans et son « De institutione regia »*. Étude et texte critique, Paris, Vrin, 1930.
- REYDELLET, MARC, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, École Française de Rome, 1981.
- Traduction et commentaire delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (vedi *supra*).
- REYNIÉ, DOMINIQUE, *Le regard souverain*, in C. LAZZERI e D. REYNIÉ (a cura di), *La Raison d'État: politique et rationalité*, cit., pp. 43-82.
- RIBEIRO, RENATO JANINE, *Hobbes, Jacques I<sup>er</sup> et le droit anglais*, in Y. Ch. ZARKA, J. BERNHARDT (a cura di), *Thomas Hobbes* (vedi *infra*), 347-60.
- RICHE, PIERRE, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Paris, Flammarion (coll. «Questions d'histoire»), 1968.
- RIDOLFI, ROBERTO, *Vita di Niccolò Machiavelli* [Roma, Belardetti, 1954], 7<sup>a</sup> ediz. Firenze, Sansoni, 1978, trad. fr. di F. Hayward, *Machiavel*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960.
- RIVIÈRE, JEAN, *Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, Louvain-Paris, Spicilegium sacrum Lovaniense, É. Champion, 1926.
- ROEDER, JOSEF, *Das Fürstenbild in den Mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf Französischen Boden*, Phil. Diss. Münster 18. Nov. 1933, Emsdetten, Lechte, 1933.
- ROSANVALLON, PIERRE, *La Crise de l'État-Providence*, Paris, Seuil, coll. «Points Politique», 1984.
- *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des sciences humaines»), 1985.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, voce *Economie politique* [1755] dell'*Encyclopédie*, ediz. Y. Vargès, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1986.
- *Du contrat social* [1762], edizione a cura di P. Burgelin, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1992.
- RUBINSTEIN, NICOLAI, *Notes on the Word Stato in Florence before Machiavelli*, in J.G. ROWE, W.H. STOCKDALE (a cura di), *Florilegium Historiale. Essays presented to Wallace K. Ferguson*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 1971, pp. 313-26.
- *The History of the Word politicus in Early-Modern Europe*, in ANTHONY PAGDEN (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 41-56.
- RUFINO, *Apologetica*, CSEL, t. 46, Wien, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1910.
- SALA-MOLINS, LOUIS, Introduction au *Liber de consilio* di Raimondo

- Lullo, in *Raimundi Lulli Opera Latina anno 1304 composita*, ediz. a cura di L. Sala-Molins, «Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis», XXVI, Turnhout (Belgio), Brepols, 1982, pp. 103-10.
- SANSOVINO, FRANCESCO, *Del secretario di M. Francesco Sansouino libri quattro. Ne quali con bell'ordine s'insegna altrui a scriuer lettere messive & responsive in tutti i generi*, in Venetia, appresso Francesco Rampazetto, 1564 [l'ediz. success.: *Il secretario ovvero formulario di lettere missive et responsive*, Torino, appresso del Bevilacqua, 1580 è ora consultabile on-line, BNF, Gallica, NUMM-58186].
- SCHMITT, CARL, *La Notion de Politique*, trad. fr. di J. Freund, Paris, Calmann-Lévy, coll. «Liberté de l'esprit», 1972, ediz. it. a cura di G. Miglio e di P. Schiera, *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino 1972 (più ediz. successive) [traduz. di vari testi pubblicati in orig. tedesco in diverse opere di C. Schmitt pubblicate tra il 1922 e il 1963 dall'editore Duncker & Humblot di Berlino].
- *Parlementarisme et Démocratie*, trad. fr. di J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1988, ediz. it. a cura di C. Marco con prefaz. di P. Pasquino, *Parlamentarismo e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello Stato*, Lungro di Cosenza, Marco editore, 1999.
- SCHRAMM, PERCY-ERNST, *Das alte und das neue Testament in der Staatsehre und Staatssymbolik des Mittelalters*, in *La Biblia nell'alto medioevo*, s.l., edito presso la sede del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 26 apr.-2 mag. 1962), 1963, pp. 229-55.
- *Les signes du pouvoir et la symbolique de l'Etat*, saggio inserito nel vol. a cura di P. Braunstein che raccoglie saggi sparsi (tratti spec. da *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 3 voll., Stuttgart, Hiersemann, 1954-1957), in «Le Débat», n. 14, lug.-ago. 1981, pp. 166-92.
- SENECA, LUCIO ANNEO, *De clementia*; trad. fr. di F. Préchac, *De la clemence*, Paris, CUF, 1967<sup>3</sup>, ediz. it. *Dell'ira; Della clemenza*, testo latino riveduto, introduz., traduz. e note a cura di R. Del Re, in *Id., Operette morali*, vol. 2., Bologna, Zanichelli, 1971 (più edizioni successive.)
- *De ira*; trad. fr. di A. Bourguery, in *Entretiens, Lettres à Lucilius*, testo stabilito da P. Veyne, Paris, Laffont, coll. «Bouquins», 1993, ediz. it. *Dell'ira; Della clemenza*, cit.; *Lettere a Lucilio*, introduz., traduz. e note di C. Barone, con un saggio di L. Canfora, Milano, Garzanti, 2009<sup>8</sup>.
- SENELLART, MICHEL, *Machiavélisme et Raison d'État, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1989.
- *La raison d'État antimachiavélienne. Essai de problématisation*, in Ch. LAZZERI, D. REYNIÉ (a cura di), *La Raison d'État: politique et rationalité*, cit. *supra*, pp. 15-42.
  - *Michel Foucault: gouvernementalité et raison d'Etat*, «La Pensée politique», 1, 1993, Paris, Gallimard/Seuil, pp. 276-303.

- *Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique: Les Politiques (1589) de Juste Lipse*, in J. LAGRÉE (a cura di), *Le Stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, «Actes du Colloque CERPHI [Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées, de l'Humanisme aux Lumières]», 4-5 giu. 1993, organizzato da P.-F. Moreau, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994, pp. 109-30.
  - *Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'État au XVII<sup>e</sup> siècle?* *Arcana imperii et ratio status de Clapmar à Chemnitz*, in Y. Ch. ZARKA (a cura di), *Raison et déraison d'État*, cit. *infra*, 265-93.
  - *Regimen politicum et regimen regale chez Gilles de Rome*, saggio inedito.
  - *Républicanisme, bien commun et liberté individuelle: le modèle machiavélien selon Q. Skinner*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», n. 193, giu. 1995, pp. 27-64.
- SETTALA LUDOVICO, *Della Ragion di Stato*, Milano, appresso Gio. Battista Bidelli, 1627.
- SKINNER, QUENTIN, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (ediz. consultata 1992<sup>5</sup>).
- *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981, trad. fr. di M. Plon, *Machiavel*, Paris, Seuil, 1989, trad. it. di A. Colombo, rev. di R. Scognamiglio, Bologna, Il Mulino, 1999.
- SMALLEY, BERYL (a cura di), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
- SMARAGDO DI SAINT-MIHIEL, *Via regia*, PL 102, col. 931-970.
- SOPHOCLES, EVANGELINUS APOSTOLIDE, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, Charles Scribner's sons, 1900.
- SPINOZA, BARUCH, *Tractatus theologico-politicus* [1670], trad. fr. di P.-F. Moreau sul testo latino stabilito da C. GEBHARDT, *Traité politique*, Paris, Éditions Réplique, 1979 [ma si veda ora la più puntuale ediz. *Traité théologico-politique*, testo stabilito da F. Akkerman, traduz. e note di J. Lagrée e P.-F. Moreau, in SPINOZA, *Oeuvres*, vol. 3, Paris, Puf, 2012<sup>2</sup>]; ediz. it. *Trattato teologico-politico*, ora in Id., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, trad. it. di O. Proietti, Milano, Mondadori, coll. «I Meridiani», 2007, pp. 425-735.
- STABILE, G., *vedi supra*, DINI VITTORIO.
- STEENBERGHEN, FERNAND VAN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, coll. «Philosophes médiévaux» IX, 1966 [la 2<sup>a</sup> ediz., Louvain, Peeters, 1991, è ora consultabile on-line, BNF, Gallica, NUMM-24705].
- STOBEO, GIOVANNI, *Ioannis Stobaei Anthologium* [editio princeps Venezia 1535, e prima ediz. latina a opera di C. Gesner, Zürich, 1543], Dublin-Zurich, Nachdruck der Ausgabe, 1974.
- STOLLEIS, MICHAEL, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, trad. it. di S. Iovino, C. Schultz, a

- cura di G. Borrelli, *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, vol. I: *Reichspublizistik und Polizeiwissenschaft, 1600-1800*, München, C.H. Beck, 1988, trad. fr. a cura di M. Senellart, *Histoire du droit public en Allemagne. Droit public impérial et science de la police. 1600-1800*, Paris, Puf, 1998, trad. it. *Storia del diritto pubblico in Germania*, Milano, Giuffrè, coll. «Per la storia del pensiero giuridico moderno», 79, 2008.
  - *L'idée de la raison d'État de F. Meinecke et la recherche actuelle*, in Y.-Ch. ZARKA (a cura di), *Raison et déraison d'Etat*, cit. *infra*, pp. 11-39.
- STRAYER, JOSEPH REESE, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton University Press, 1970; trad. fr. a cura di M. Clément, *Les origines médiévales de l'État Moderne*, Paris Payot, coll. «Critique de la politique», 1979; trad. it. (ingiustificatamente modificata nel titolo) a cura di A. Porro, *Le origini dello Stato moderno*, Milano, Celuc libri, 1975 (1980<sup>2</sup>).
- *Defense of the Realm and Royal Power in France*, in *Studi in onore di Gino Luzzatto*, 4 voll., Milano, Giuffrè, 1949-1950.
  - *The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century*, in «*Speculum*», vol. XV, n. 1, gen. 1940, pp. 76-86, ora disponibile in trad. it. a cura di R. Giurato, *La laicizzazione della società in Francia e in Inghilterra nel XIII secolo*, in «*Storia Amministrazione Costituzione*», Annale ISAP, n. 17/2009, 7-25.
- SWIFT, JONATHAN, *Gulliver's Travels* [1726], trad. it. *I Viaggi di Gulliver*, Milano, Mondadori, 1990, trad. fr. consultata, *Voyages de Gulliver*, Paris, Furne- H. Fournier, 1838.
- TERTULLIANO, QUINTO SETTIMIO FIORENTE, *Apologeticus*, 7, PL 1, col. 306-9.
- THIERRY, AUGUSTIN, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, 2 voll., Paris, Firmin-Didot, frère et fils, 1825 [ora consultabile on-line, BNF, Gallica, NUMM-6106021] (molte ediz. successive).
- THUAU, ÉTIENNE, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Colin, 1966.
- TIERNEY, BRIAN, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1982, trad. fr. di J.-É. Ménard, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle*, Paris, PUF, coll. «Léviathan», 1993.
- TOLOMEO DI LUCCA, *De regimine principum* (continuazione del *De regno*, di Tommaso d'Aquino, da II, 4 a IV, 28), in S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula omnia*, ediz. P. Mandonnet, t. I, *Opuscula genuina philosophica*, Paris, P. Lethielleux, 1927, pp. 352-94.

- TOMMASO D'AQUINO, *La Prudence* (= *Somme théologique*, 2a-2a<sup>c</sup>, qu. 47-56), trad., note e appendici di Th. Deman, Paris, Desclée-Les Éditions du Cerf, Éd. de la Revue des jeunes, 1925 (ho consultato l'ediz. 1949<sup>2</sup>) [si veda anche l'ult. ediz. a cura di J.-P. Torrell, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006<sup>3</sup>].
- *De regno*, in *Opera omnia*, t. 42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, pp. 449-71, ho consultato la trad. fr. di M. Martin Cottier, *Du royaume*, Paris, Egloff, coll. «Les classiques de la politique», 1946; si veda anche la trad. ingl., con una importante introduzione di IGNATIUS THEODORE ESCHMANN, *On Kingship*, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, rist. Amsterdam, 1967.
  - *Sententia libri politicorum*, in *Opera omnia*, cit., t. 48, 1971.
  - *Préface à la Politique*, trad. fr. di H. Keraly, Paris, Nouvelles Editions latines, coll. «Docteur commun», 1974.
  - *Summa theologica; Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986.
- UGO DI FLEURY, vedi HUGUES DE FLEURY.
- ULLMANN, WALTER, *The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists*, in «The English Historical Review», 233, gen. 1944, pp. 384-92.
- *The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna. A Study in fourteenth-century Legal Scholarship*, London, Methuen, 1946.
  - *The Development of the Medieval Idea of Sovereignty*, in «The English Historical Review», 250, gen. 1949, pp. 1-13.
  - *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen & C., 1961.
  - *The Bible and Principles of Government in the Middle Ages*, in *La Bibbia nell'alto medioevo* (1963), cit. *supra* (vedi SCHRAMM), pp. 181-227.
  - *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London, Methuen & C., 1969.
  - *Zur Entwicklung des Souveränitätsbegriff im Spätmittelalter* [1974], poi in ID., *Scholarship and Politics in the Middle Ages*, London, Variorum reprints, 1978, pp. 9-27.
- VAN CHEMNITZ, vedi CHEMNITZ.
- VAN STEENBERGHEN, vedi STEENBERGHEN.
- VERNANT, JEAN PIERRE, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, coll. «La librairie du XX<sup>e</sup> siècle», 1990.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum majus* [= *Bibliotheca mundi: Vincentii Bellovacensis speculum quadruplex; naturale, doctrinale, morale, historiale. ... Omnia nunc accurate recognita. ... opera et studio theologorum Benedictinorum collegii Vedastini in alma academia Duacensi: l'op. circolò manoscritta per circa due secoli, fino a essere stampata per la prima volta nel 1476*], 4 voll., Duaci [Douai], Ex officina typographica B. Belleri, 1624.



- *De eruditione filiorum nobilium* [1250 ca.], ediz. critica di A. Steiner, Cambridge (Mass.), the Mediaeval Academy of America, 1938.
- *The «De morali principis institutione»*, introduzione ed ediz. critica di R.J. Schneider, tesi dattiloscritta, Notre-Dame, Indiana, Mediaeval Institute, 1965 [ora pubblicata con il titolo: *De morali principis institutione*, Turnholti, Brepols, 1995].
- VIROLI, MAURIZIO, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, in G. BOCK, Q. SKINNER e M. VIROLI, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. «Ideas in Context», 1990.
- *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. «Ideas in Context», 1992, trad. it. *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza di governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994.
- WALLACE-HADRILL, JOHN MICHAEL, *The Via regia of the Carolingian Age*, in B. SMALLEY (a cura di), *Trends in Medieval Political Thought* (cit. *supra*), pp. 22-41.
- WALZER, MICHAEL, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, trad. fr. *La Révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, Belin, coll. «Littérature et politique», 1987.
- WEBB, CLEMENT CHARLES JULIAN, *vedi* GIOVANNI DI SALISBURY, *Politicus*.
- WILKS, MICHAEL, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- WOHLHAUPTER, EUGEN, *Aequitas canonica. Eine Studie aus dem Kanonischen Recht*, Paderborn, F. Schöningh, 1931.
- YATES FRANCES AMELIA, *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des Histoires», 1975, trad. fr. di D. Arasse dall'orig. ingl. *The art of memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, ult. ediz. it. Torino, Einaudi, 2007<sup>7</sup>.
- *La Philosophie occulte à l'époque élisabéthaine*, Paris, Dervy-livres, 1987, trad. fr. di L. de Lestrangé dall'orig. ingl. *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, ediz. it. di S. Mobiglia, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 2002.
- *Astrée. Le symbolisme impérial au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 1989, trad. fr. di J.-Y. Pouilloux et A. Huraut dall'orig. ingl. *Astraea*, London-New York, Routledge, 1999, ediz. it. *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, trad. di E. Basaglia, introduz. di A. Biondi, Torino, Einaudi, 2001.
- ZANTA, LÉONTINE, *La renaissance du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 1914.

- ZARKA, YVES-CHARLES, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.
- e BERNHARDT, JEAN (a cura di), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, coll. «Léviathan», 1991.
  - *Héros et anti-héros: Baltasar Gracián et la naissance de la théorie moderne de l'individu*, in «La Pensée politique» 1, 1993, pp. 260-75.
  - (a cura di), *Raison et déraison d'État*, Paris, PUF, coll. «Fondements de la politique», 1994.
- ZUCCOLO, LUDOVICO (o LODOVICO), *Della ragione di Stato* [Venezia, 1621], ediz. parz. in B. CROCE e S. CARAMELLA (a cura di), *Politici e moralisti del Seicento*, Bari, Laterza, 1930, pp. 25-41 [si veda ora *Scrittori politici dell'età barocca: Botero, Ammirato, Settala, Boccalini, Tassoni, Zuccolo, Micanzio, Genoio, Spinola, Sammarco, Malvezzi, Accetto, Contarini e altri autori anonimi*, scelta e introduzione di R. Villari, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1995 (ma 1998)].

## Indice dei nomi

- Abu Nasr Muhammad al Farabi, 155 nt.
- Accetto, Torquato, 122 e nt., 123 nt.
- Accursio, 145.
- Adamo, 65, 67, 71-7 e nt., 79, 80, 106 e nt., 123, 156, 160, 161.
- Agapeto, 263 e nt.
- Agostino, Aurelio, *sant'*, 10, 18 nt., 19 nt., 42 nt., 63, 71 e nt., 75, 81, 86, 88, 122, 133, 151, 171, 185, 210.
- Agrippa, Marco Vipsanio, 43.
- Alano di Lilla, 13 e nt.
- Alarico, *re dei visigoti*, 71.
- Alberti, Leon Battista, 122 nt., 220 nt., 224-6 e nt., 238 nt.
- Alberto Magno o di Colonia, *sant'*, 162, 185 nt.
- Albonico, Aldo, 52 nt.
- Alcuino di York, 43-5 e nt., 87, 98.
- Alessandro Magno, re di Macedonia, 226, 275.
- Alessandro Severo, *imperatore romano*, 49, 50 nt.
- Alfarabi v. Abu Nasr Muhammad al Farabi.
- Alfredo il Grande, *re del Wessex*, 87.
- Ambrosiaster o Ambrosiastro, 64 nt., 76 nt., 151.
- Amelot de la Houssaye, Abraham Nicolas, 30, 31 nt., 282, 292 nt.
- Amiel, Émile, 240 nt.
- Ammiano Marcellino, 287.
- Ammirato, Scipione, 49 e nt., 50, 270 e nt., 279 e nt., 282, 286 e nt., 288.
- Amyot, Jacques, 24 nt.
- Anastasio I, *imperatore bizantino*, 93 nt.
- Angelom, *monaco*, 97.
- Annibale, Barca, 226.
- Anonimo di York, 151.
- Anton, Hans Hubert, 63 nt., 64 nt., 97 nt., 98 nt., 102 nt., 103 nt., 130 nt., 151 nt.
- Apuleio, Lucio, 259 e nt.
- Arendt, Hannah, 77 nt., 146 nt., 294 nt.
- Aristotele, 5, 19 nt., 20 nt., 21, 25, 33, 107, 112, 126 nt., 147, 148, 162, 165-168 e nt., 169 e nt., 174, 182, 183 nt., 187 e nt., 188 nt., 189 e nt., 190, 192 e nt., 195, 199 e nt., 200 e nt., 203, 205-7 e nt., 210, 228-31 e nt., 247 nt., 258 nt., 274 e nt., 281, 292 e nt.
- Arnauld, Antoine, 65.
- Arquillière, Henri-Xavier, 82 e nt., 98 e nt., 136 nt., 171 nt.
- Aubenque, Pierre, 4 nt., 5 nt., 182 nt.
- Augusto, *imperatore romano*, 49.
- Ausonio, Decimo Magno, 63 nt.
- Avempace (pseudomino di Ibn Bājja), 22 nt.
- Averroè, 22 nt.
- Bacon, Francis, 35 e nt., 51 e nt., 162, 239 e nt., 250 nt., 262 e nt., 263 nt., 267.
- Balbo, Giovanni, 63 nt.
- Baldi, Camillo, 266 nt.
- Baldini, Artemio Enzo, 52 nt.
- Banniard, Michel, 83 nt., 101 nt.
- Bardy, Gustave, 86 nt.
- Bartolo da Sassoferrato, 200 e nt.
- Beatrice, Pier Franco, 79 nt.
- Bec, Christian, 49 nt., 221 nt., 234 nt., 235 nt.

- Becket, Thomas, arcivescovo di Canterbury, 111, 114, 130 nt., 144.
- Beckhaus, F.G.C., 146 nt.
- Bell, Dora M., 42 nt., 46 nt.
- Berges, Wilhelm, 15 nt., 17 nt., 41, 113 nt., 130 nt., 132 nt., 138 nt., 140 nt., 143 nt., 144 nt., 150 e nt., 151-5 e nt., 157 nt., 165 nt., 185 nt., 196 nt.
- Bernard de Clairvaux, 144 nt.
- Besold, Christoph, 271 e nt., 272 nt., 276, 277.
- Bétourné, Olivier, 6.
- Bloch, Marc, 128 nt.
- Bloch, Olivier, 6.
- Blondel, Georges, 283 nt.
- Blythe, James M., 185 nt., 200-2 nt.
- Bodin, Jean, 23-8 e nt., 201, 258 e nt., 264 e nt., 273, 281, 291.
- Boezio, Severino, 132, 133 e nt., 162, 186 e nt., 227 e nt.
- Bonaventura, Federico, 281 e nt., 285 e nt., 286.
- Bonneville, abate di, 113.
- Born, Lester K., 42 nt., 185 nt.
- Botero, Giovanni, 29 nt, 52 e nt., 122, 209, 223 nt., 240, 275, 286 nt.
- Boulnois, Olivier, 185 nt.
- Bracciolini, Poggio, 225, 226 nt.
- Breton, Stanislas, 86 nt.
- Brisson, Louis, 260 nt.
- Brown, Peter, 19 nt., 68 nt., 71 nt., 81 nt.
- Bruni, Gerardo, 186 nt.
- Bruni, Leonardo, 224 nt.
- Burckhardt, Jacob, 224 nt., 226 e nt.
- Calasso, Francesco, 107.
- Calvino, Giovanni, 244, 245.
- Carafa, Diomede, 225.
- Cardin Le Bret, v. Le Bret.
- Carlo Magno, 61, 102, 103, 159, 211.
- Carlo V d'Asburgo, 54.
- Carlyle Alexander, 64 nt., 130 nt., 136 nt., 159 nt., 160 nt., 185 nt., 206 nt.
- Carlyle, Robert, 64 nt., 130 nt., 136 nt., 159 nt., 160 nt., 185 nt., 206 nt.
- Cassiano, Giovanni, 123 nt., 182 e nt.
- Castiglione, Baldassar, 225-7 e nt., 231 nt.
- Cathwulf o Catulfus, *poeta*, 103, 151 nt.
- Catone, Marco Porzio, 134 nt.
- Caxton, William, 46.
- Cessole, Jacques de, 42.
- Chabod, Federico, 23 nt., 52 nt, 220 nt.
- Charron, Pierre, 246 e nt., 247 nt., 286 e nt.
- Chatillon, François, 87 nt.
- Chemnitz, Bogislaw Phillip von, 30, 281-3 e nt.
- Chokier, Jean de, 49 nt.
- Choppin, René, 257 nt.
- Cicerone, Marco Tullio, 16 nt., 42 e nt., 63 e nt., 79 nt., 107 e nt., 134 nt., 135, 136 nt., 139 nt., 1444 nt., 156 e nt., 162, 222 e nt., 245 e nt., 272 nt.
- Cipriano v. Pseudo-Cipriano.
- Clapmar, Arnold, 30 nt., 240, 258, 269-89 e nt.
- Clemente Alessandrino, 260 e nt., 261.
- Commynes, Philippe de, 54.
- Constant, Benjamin, 295 nt.
- Contarini, Gaspare, 23 e nt.
- Corbin, Henri, 22 nt.
- Cortese, Ennio, 107.
- Corvinus, Ioannes, 279 nt.
- Cosimo de' Medici, detto Cosimo il Vecchio, 50 nt., 220.
- Costantino, *imperatore romano*, 100, 101 nt., 139 nt.
- Courcelle, Pierre, 43 nt., 69 nt.
- Cristo, v. Gesù di Nazareth.
- Curtius, Ernst Robert, 62 nt., 63 nt.
- Daillé, Jean, 260 e nt., 261.
- Daunou, Pierre-Claude-François, 295 nt.
- David, Marcel, 14 nt.
- De Lagarde, v. Lagarde.
- Delatte, Louis, 262 nt.
- De Libera, Alain, 185 nt.
- De Mattei, Rodolfo, 4 nt., 50 nt., 279 nt.
- Derathé, Robert, 12 nt., 32 nt.
- Descartes, René, 287 nt.
- Descimon, Robert, 148 nt., 257 nt.
- Desideri, Saverio, 139 nt.

- Deyon, Pierre, 28 nt.  
 Dickinson, John, 130 nt., 140 nt., 143 nt., 146 nt.  
 Didimo il Cieco, 67 nt.  
 Di Donato, Francesco, 13 nt., 107 nt., 160 nt.  
 Dingjan, François, 182 nt.  
 Dini, Vittorio, 183 nt., 197 nt.  
 Diogene di Sinope, 66 nt., 67.  
 Dodds, Eric Robertson, 72 nt.  
 Domat, Jean, 141 nt.  
 Dondaine, Hyacinthe-François, 164 nt.  
 Dreitzel, Horst, 194 nt.  
 Duby, Georges, 87 nt., 100 nt., 130 nt., 152 nt., 154 nt.  
 Dujardin, Philippe, 260 nt., 263 nt.  
 Dupont de Nemours, Pierre Samuel, 256 nt.  
 Durand de Mende, Guillaume, 46.  
 Ecfanto di Siracusa, *filosofo*, 262.  
 Egidio Colonna (detto anche Egidio Romano o Gilles de Rome), 21, 22 nt., 26 nt., 125, 126 e nt., 127 e nt., 143, 145, 153, 162, 173 nt., 183-210 e nt., 212, 225, 228 e nt., 229 e nt., 231.  
 Enrico II il Plantageneto, *re d'Inghilterra*, 11-3, 115-7 e nt., 119, 120, 124, 126, 130, 131, 142 nt., 144, 146, 149.  
 Enrico IV, *imperatore del Sacro Romano Impero*, 159 nt.  
 Epitteto, *filosofo*, 66 e nt., 67 e nt., 91 e nt., 94, 96 e nt.  
 Esmein, Adhémar, 12 nt., 32 nt., 141 nt.  
 Euclide, *matematico*, 54.  
 Eusebio di Cesarea, 72 nt., 101.  
 Eva, 71, 78, 79.  
 Ewig, Eugen, 95 nt.  
 Ezechiele, *profeta*, 82 nt., 87, 139.  
 Federico I Hohenstaufen Barbarossa, 135.  
 Ferrari, Giuseppe, 255 nt.  
 Filippo Augusto, *re di Francia*, 100 nt.  
 Filippo IV, il Bello, *re di Francia*, 13, 185, 186 nt., 266.  
 Fils-Néel, Richard, 142 nt., 147.  
 Folliet, Georges, 87 nt.  
 Fontana, Alessandro, 266 nt.  
 Foreville, Raymonde, 112 nt., 144 nt., 145 nt.  
 Foucault, Michel, 34 e nt., 35 nt., 69 e nt., 240 nt., 248 nt., 252 nt., 296 e nt.  
 Fournel, Jean-Louis, 49 nt.  
 Frachetta, Girolamo, 12 nt.  
 Froimond, Héliand de, 107.  
 Gauchet, Marcel, 126 nt., 148 nt., 219 nt., 292 nt.  
 Gebhardt, Carl, 269 nt.  
 Gedeone, *sesto giudice d'Israele*, 104.  
 Gelasio I, *papa*, 93 nt., 211.  
 Gervais, Robert, 41.  
 Gesù di Nazaret, 45, 68, 71, 72, 76, 85, 93 e nt., 114, 116 nt., 151-3 e nt., 171, 260, 277.  
 Giacomo I, *re d'Inghilterra*, 257 e nt., 262, 264 e nt.  
 Gilbert, Allan H., 223 nt.  
 Gilbert, Félix, 220 nt., 223-6 e nt., 231-3 e nt., 238.  
 Gilson, Étienne, 154 nt., 187 nt.  
 Giobbe, 64 nt., 82 nt., 102, 132.  
 Giona d'Orléans, v. Jonas d'Orléans.  
 Giosuè, 104.  
 Giovanni Crisostomo, *san*, 69-71, 75, 80, 93.  
 Giovanni da Viterbo, 1-17 e nt., 21, 41.  
 Giovanni di Salisbury, 102 e nt., 106-8 e nt., 11-3 e nt., 120 nt., 123 nt., 144-9 e nt., 153-55 e nt., 161, 173, 174, 178 e nt., 180, 208, 209, 249.  
 Giovenale, Decimo Giunio, 134 e nt.  
 Giuliano d'Eclano, 71, 74.  
 Giurato, Rocco, 125 nt.  
 Giustiniano I, il Grande, imperatore bizantino, 85 nt., 140 nt.  
 Giusto Lipsio, 119 nt., 223, 239-41 e nt., 246, 248-51 e nt., 275 nt.  
 Gladovius, Fridericus, 269.  
 Goetz, Rose, 295 nt.  
 Goffredo, *duca di Bretagna*, 113.  
 Goodenough, Erwin Ramsdell, 262 nt.  
 Gorday, Peter, 77 nt.

- Goulart, Simon, 242 nt.  
 Grabs, Herbert, 45 e nt.  
 Gracián, Baltasar, 124 nt., 267, 268 e nt., 282.  
 Grandville (pseudonimo di Jean-Ignace-Isidore Gérard), 1.  
 Gregorio di Nazianzo, 18-20 e nt., 66 nt., 68 nt., 85 e nt.  
 Gregorio di Nissa, 68 e nt., 69, 70, 151.  
 Gregorio Magno, *papa*, 18 e nt, 20, 81, 82-9 e nt., 93 e nt., 97 e nt., 99 nt., 128 nt., 145, 156, 211.  
 Gregorio VII, *papa*, 82 nt., 144 nt., 159, 171.  
 Grosseteste, Robert, 162.  
 Gryphlander, Johann, 272 nt., 276, 277 e nt.  
 Guglielmo di Moerbeke, 162, 200.  
 Guibert de Tournai, 108, 137 nt., 154 e nt., 189 nt., 195 nt.  
 Guicciardini, Francesco, 49 nt., 221 nt., 233 e nt., 235 nt., 268 nt.  
 Guidobaldo, *duca di*, 227 nt.  
 Guillaume le Breton, 100 nt.  
 Guiraudet, Charles, 36 nt.  
 Guizot, François, 255 e nt., 295 e nt, 296 nt.  
 Gulliver, 1-2.  
 Habermas, Jürgen, 146 nt.  
 Hadot, Pierre, 5 nt., 39 nt., 41 e nt., 67 nt., 68 nt., 91 nt., 139 nt., 263 nt.  
 Hegels, Hermann, 271 nt.  
 Helgaud de Fleury, 99 e nt.  
 Helvétius, Claude-Adrien, 29.  
 Hexter, Jack H., 220 nt.  
 Hincmar, v. Incmaro.  
 Hippolithus a Lapide, pseudonimo, v. Chemnitz Bogislaw  
 Hobbes, Thomas, 26-32 e nt., 34, 37 e nt., 40, 136 nt., 257 nt., 299, 291.  
 Hölscher, Lucien, 136 nt.  
 Hugues de Fleury, 113, 159-60 e nt.  
 Huguét, Edmond, 24 nt., 28 nt.  
 Incmaro di Reims, 87.  
 Innocenzo III, *papa*, 13.  
 Iside, 259.  
 Isidoro di Siviglia, 17, 33 nt., 61-3 e nt., 91, 92, 94 e nt., 102 e nt., 125 e nt., 166, 167, 169, 187.  
 Islip, Simon, 41.  
 Jean de Paris (detto anche Jean Quiddort), 167 nt.  
 Janet, Paul, 246 nt.  
 Jonas d'Orléans, 44, 45, 87, 99 nt., 103.  
 Judic, Bruno, 84-8 e nt.  
 Kantorowicz, Ernst Hartwig, 15 nt., 140 nt., 141 nt., 143 nt, 147-9 e nt., 152 nt., 154 nt., 159 nt., 206 nt., 256-9 e nt., 263 e nt., 276 nt., 292 nt.  
 Kleineke, Wilhelm, 148 nt.  
 Koselleck, Reinhart, 128 nt., 129 nt.  
 Kraus, Andreas, 266 nt.  
 Lagarde, Georges de, 13 nt., 125 nt., 145 nt., 159 nt.  
 Lagrée, Jacqueline, 242 nt., 247 nt.  
 La Guesle, Jacques de, 262 e nt.  
 La Mothe Le Vayer, François de, 29 nt, 186 nt.  
 Lapeyre, Henri, 273 nt.  
 Laurens, Claude, 122 nt., 225 nt.  
 Lavisse, Ernest, 283 nt.  
 Lazzeri, Christian, Reynié, Dominique, 246 nt.  
 Le Ber, Charles, 241 nt.  
 Le Bret, Cardin, 266 nt.  
 Le Goff, Jacques, 120 e nt., 149 nt., 150 nt., 172 nt.  
 Le Mercier de La Rivière, Pierre Paul, 256 e nt.  
 Lenz, Georg, 280 e nt.  
 Le Roy, Louis, 28 nt.  
 Liebeschütz, Hans, 18 nt., 81, 82 nt., 129 nt., 130 nt., 131 nt., 137 nt., 139 nt., 146 nt.  
 Lotario I, imperatore del Sacro Romano Impero, 97.  
 Luca da Penne, 147 e nt.  
 Lucilio, Gaio, 43.  
 Luigi IX, *re di Francia*, 148, 149 e nt., 150, 154 e nt., 155.  
 Luigi VII, *re di Francia*, 116.  
 Luigi XI, *re di Francia*, 54.

- Luigi XIII, *re di Francia*, 262.
- Macherey, Pierre, 6.
- Machiavelli, Niccolò, 2, 4, 9, 10-12, 16 nt., 23 e nt., 27, 32, 34, 36 e nt., 37, 39, 53-4, 115 e nt., 122 e nt., 165-6, 168, 180-1, 183, 191 e nt., 193-4 e nt., 198 e nt., 199, 213, 219-20 nt., 221 e nt., 222-7 e nt., 232-9 e nt., 243, 245, 246 nt., 249, 258, 264, 272 e nt., 275, 280, 282.
- Macrobio, Ambrogio Teodosio, 229 e nt.
- Maier, Hans, 278 nt.
- Majo, Giuniano, 225.
- Mâle, Émile, 46, 154 nt.
- Manent, Pierre, 255 nt, 293 nt.
- Marin, Louis, 288 nt.
- Markus, Robert Austin, 84 nt., 86 e nt., 88 nt., 89 nt., 210 nt.
- Matteo, apostolo ed evangelista, 70 nt., 117 nt.
- Matthieu, Pierre, 54.
- Mazzarino, Giulio, 268 e nt.
- McIllwain, Charles Howard, 189 nt. Meade, 29.
- Meier, Heinrich, 118 nt., 293 nt.
- Meinecke, Friedrich, 246 nt., 273 nt., 281 e nt., 283 nt.
- Mercier de La Rivière, v. Le Mercier de La Rivière.
- Mézeray, François de, 292.
- Mézières, Philippe de, 46.
- Michaud-Quentin, Pierre, 169 nt.
- Mirabeau, Honoré, Gabriel Riqueti conte di, 296.
- Moïse de Narbonne, 22 nt.
- Molenaer, Samuel, Paul, 185 nt.
- Montand, Nicolas de, 48 nt.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de la Brède de, 31, 54 e nt., 105, 140 nt., 141 nt.
- More, Thomas, 1.
- Moreau, Pierre-François, 269 nt.
- Morel, Henri, 263 nt.
- Mousnier, Roland, 139 nt., 178 nt.
- Münkler, Herfried, 49 nt., 186 nt., 241, 259, 265-70 e nt., 273, 275 nt., 281, 284-9 e nt.
- Nederman, Cary J., 130 nt.
- Nerone, *imperatore romano*, 43, 45.
- O'Connell, David, 149 nt., 172 nt.
- Oestreich, Gerhard, 119 nt., 240 e nt., 241 e nt., 250 nt.
- Omero, 94.
- Orazio, Quinto, Flacco, 63 nt.
- Origene, Adamanzio di Alessandria, 66 nt., 68 nt., 72 nt., 79, 85 nt., 261 e nt.
- Ovidio, Publio Nasone, 29 nt.
- Pagels, Elaine, 65-9 e nt., 75 nt., 77 nt.
- Palazzo, Antonio, 3-4 e nt.
- Paruta, Paolo, 275 nt.
- Pascal, Blaise, 65.
- Patrizi, Francesco, 225.
- Pelagio, Alvarus, 41, 68 e nt., 71 e nt., 75.
- Peleo, *re greco*, 29.
- Pellens, Karl, 151 nt.
- Peraldo, Guillelmo, 182 nt.
- Pernoud, Régine, 264 nt.
- Perrière, Guillaume de la, 35 nt., 47.
- Petit-Dutaillis, Charles, 112 nt., 119 nt., 120 nt., 129 nt., 130 nt., 135 nt., 142 nt.
- Pierre de Blois, 111-3 e nt., 115-7 e nt., 119 nt., 120 e nt., 144, 145.
- Pietro d'Auvergne, 162.
- Placentinus o Placentino, 146 nt.
- Platina, Battista Seccus, 225.
- Platone, 4 e nt., 11, 20 nt., 54, 86 nt., 107, 115 e nt., 124 nt., 134 nt., 189, 200 e nt., 206 nt., 224, 259.
- Plon, Michel, 6.
- Plotino, 229 e nt.
- Plutarco di Cheroinea, 139, 149, 144.
- Pocock, John G.A., 133 nt., 191 e nt., 227 nt.
- Politanus, Helenus, 52 e nt.
- Pons, Alain, 225.
- Pontano, Giovanni, 225-7 e nt., 232 nt.
- Protagora, 4 nt.
- Pseudo-Agostino, 151 e nt.
- Pseudo-Ambrogio v. Ambrosiaster.
- Napoli, Paolo, 25 nt.
- Naudé, Gabriel, 36, 37 nt., 53, 54 nt.,

- Pseudo-Cipriano, 45, 95 nt.  
 Pseudo-Dionigi, l'Aeropagita, 154 nt., 189 nt.  
 Pseudo-Plutarco, 131, 141.  
 Pseudo-Tommaso, 157 nt., 182 nt.  
 Pufendorf, Samuel, 273 nt., 283 e nt.
- Quaritsch, Helmut, 14 nt.  
 Quillet, Jeannine, 151 nt., 159 nt., 171 nt.  
 Quintiliano, Marco Fabio, 259 e nt.
- Rambaud, Alfred-Nicolas, 283 nt.  
 Rassem, Mohammed, Stagl, Justin, 52 nt.  
 Rémusat, Jean-Pierre-Abel, 295.  
 Renoux-Zagamé, Marie-France, 160 nt.  
 Reydellet, Marc, 62 nt., 63 nt., 82 nt., 83 nt., 84 nt., 88 e nt., 89 nt., 91 nt., 93 nt., 128 nt., 152 nt.  
 Rejnić, Dominique, 52 nt.  
 Ribeiro, Renato Janine, 257 e nt.  
 Riccardo I d'Inghilterra, 113.  
 Riché, Pierre, 18 nt.  
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis, *cardinale e ministro*, 35.  
 Richet, Denis, 13 nt.  
 Rivière, Jean, 13 nt., 151 nt.  
 Rohan, Hanri, duca di, 271, 287 nt.  
 Rosanvallon, Pierre, 296 nt., 296 nt.  
 Rousseau, Jean-Jacques, 12 nt., 31, 32 nt., 256 e nt.  
 Rubinstein, Nicolai, 24 nt., 220 nt.  
 Rufino d'Aquileia, 85 e nt., 86.
- Saint-Just, Louis Antoine Léon de Ribebourg de, 3.  
 Sala-Molins, Louis, 6.  
 Salutati, Coluccio, 224 nt.  
 Samuele, 104, 106, 203.  
 San Benedetto, 88 nt., 182 nt.  
 San Bernardo v. Bernard de Clairvaux.  
 San Luigi v. Luigi IX.  
 San Matteo, v. Matteo apostolo.  
 San Paolo, 72, 74, 75, 77 e nt., 85 e nt., 86, 94, 116 e nt., 277.  
 Sansone, 104.  
 Sansovino, Francesco, 52, 264, 266 nt.  
 Sant'Agostino v. Agostino.  
 Sant'Alberto v. Alberto Magno.
- Sant'Ilario, v. Ambrosiaster.  
 San Tommaso v. Tommaso d'Aquino.  
 Sant'Ottato di Milevi, 211.  
 Settala, Lodovico, 281.  
 Savigny, Friedrich Carl von, 146 nt.  
 Savonarola, Girolamo, 233 nt.  
 Schelstrate, canonico di Anversa, 260.  
 Schmitt, Carl, 31, 118 nt., 293 e nt., 294.  
 Schramm, Percy-Ernst, 292 nt.  
 Sedulio Scotto, 87, 187 nt.  
 Sedulius Scotus, v. Sedulio Scotto  
 Seneca, Lucio, Anneo, 37 nt., 43 e nt., 44, 73, 121, 122 e nt., 124 e nt., 126, 197 e nt., 242.  
 Senellart, Michel, 53 nt., 139 nt., 141 nt., 142 nt., 209 nt., 235 nt., 240 nt., 241 nt., 1246 nt., 252 nt., 280 nt., 287 nt., 296 nt.  
 Seyssel, Claude de, 24 nt.  
 Shiměi, 114, 122.  
 Silhon, Jean de, 287 nt.  
 Simeone, 104.  
 Skinner, Quentin, 16 nt., 133 nt., 135 nt., 200 nt., 202nt., 223 e nt., 224 nt., 226 nt., 227 nt., 233 nt., 234 nt.  
 Smaragdo di Saint-Mihiel, 87.  
 Smith, Adam, 28, 256.  
 Socrate, 67 e nt., 91, 92, 200.  
 Soderini, Piero, 236 e nt., 238.  
 Sophocles, Evangelinus Apostolide, 66 nt.  
 Spinoza, Baruch, 269 e nt.  
 Stabile, Giampiero, 183 nt., 197 nt., 246 nt.  
 Steenberghen, Fernand van, 162 nt., 222 nt.  
 Stobeo, Giovanni, 262 e nt.  
 Stolleis, Michael, 271 nt., 275 nt., 288 nt.  
 Strayer, Joseph Reese, 125 nt., 146 nt.  
 Svetonio, Gaio, Tranquillo, 49, 275.  
 Swift, Jonathan, 1-3.
- Tacito, Publio Cornelio, 49 e nt., 275.  
 Tenenti, Alberto, 50 nt.  
 Teobaldo, arcivescovo di Canterbury, 130-2 e nt.  
 Teodosio I, *imperatore romano*, 101, 139.



- Tertulliano, Quinto Settimio Fiorente, 261 e nt.
- Thierry, Augustin, 112 nt., 124 nt.
- Thireau, Jean-Louis, 160 nt.
- Thuau, Étienne, 4 nt., 257 e nt., 288 nt.
- Tiberio, *imperatore romano*, 49.
- Tierney, Brian, 6.
- Titus Corneus, 286.
- Tolomeo da Lucca, 164 nt., 166 nt., 201, 202 e nt., 203, 210.
- Tolomeo di Lucca, v. Tolomeo da Lucca.
- Tommaso d'Aquino, 11 nt., 13, 23, 134, 143 nt., 153 e nt., 157 nt., 159, 162-70 e nt., 172-89 e nt., 191 nt., 193 nt., 196, 201-5 e nt., 212, 222 nt., 230 e nt., 231 e nt., 248 nt., 275.
- Tricot, Jules, 188 nt.
- Ugo Capeto, re di Francia, 99.
- Ugo di Fleury, v. Hugues de Fleury.
- Ugo di Sanvittore, 144 nt., 189 nt.
- Ugo II di Lusignano, re di Cipro, 164 nt.
- Ullmann, Walter, 14 nt., 98 nt., 100 nt., 121 nt., 147 nt., 167 nt.
- Ulloa, Alfonso, 54.
- Ulpiano, Eneo, Domizio, 141 nt., 167 nt.
- Ulrico di Strasburgo, 185 nt.
- Urvoy, Dominique, 22 nt.
- Vernant, Jean Pierre, 261 nt.
- Vincent de Beauvais, 45, 48, 108, 150 nt., 154, 155 e nt., 182, 188 nt.
- Viroli, Maurizio, 16 nt., 147 nt., 185 nt., 202 nt., 220 nt., 222 nt., 225 nt., 229 nt.
- Wallace-Hadrill, John Michael, 112 nt.
- Webb, Clement Charles Julian, 30 nt., 140 nt.
- Wilks, Michael, 14 nt.
- Wycliff, John, 151 nt.
- Yates Frances Amelia, 263 e nt., 267 nt., 280 nt.
- Zancarini, Jean-Claude, 49 nt.
- Zarka, Yves-Charles, 4 nt., 6, 199 nt., 288 nt.
- Zuccolo, Ludovico (o Lodovico), 12 nt., 281.



## Indice dei principali argomenti\*

- Abilità politica, 11, 51-53, 55, 122-123, 156, 188, 191, 194, 197, 212, 251, 256, 265.
- Abuso, 25, 45, 52, 95, 176, 252.
- Adulazione, 43, 292.
- Agostinismo politico, 40, 70, 82, 98, 160, 203, 210.
- Ambrosiastro, 150-151.
- Anima, 14, 17-20, 35, 42, 44, 68-69, 72-73, 76-79, 84, 86, 96, 123, 132, 136-137, 143, 163, 195, 250.
- Antichità (valore dell'–), 5, 18, 41, 66, 77, 81, 150, 168, 181, 227, 258-259, 274 ss., 292.
- Antropologia, 52, 123, 135, 156, 243.
- Apocalisse, 73, 128-129.
- Apparenza, 43, 48, 123, 130, 232, 237, 239, 262, 268, 272.
- Arcana dominationis*, 275, 279, 282, 287.
- Arcana imperii* (vedi anche Segreto e Invisibile), 2, 12, 54, 255 ss., 264-265, 269, 273 ss., 282, 287-288.
- Arciere (metafora dell'–; vedi anche *Rex sagittator*), 199.
- Aristotelismo, 40, 108, 134-135, 162, 168, 186, 189, 193, 210, 228-230.
- Armonia (civile, cosmica e tra gli Stati), 1, 33, 80, 91, 135, 140, 170, 192, 212, 278.
- Arte architettonica (politica come –), 231.
- Artificio, 11, 123, 232, 237, 244, 251, 256, 264-265.
- Ascetismo cristiano, 45, 67-69, 71, 83, 126.
- Assolutismo, vedi Stato assoluto.
- Assorbimento (dello Stato nella Chiesa), 82, 98, 211.
- Astuzia politica, 10, 54, 183, 221, 243, 265, 276, 286-287.
- Autentica (di documenti regi; vedi anche Sigillo regio), 266.
- Autexousia/autexousion* (vedi anche Libero arbitrio), 18, 66-68, 71.
- Autocastrazione, 72.
- Autolimitazione, 156, 278.
- Autocontrollo/Autoregolamentazione, 17, 22-23, 64 ss., 97, 161, 182, 187-188, 208, 228, 238.
- Autorità, 12, 27, 31, 35, 37, 51, 65, 75-76, 80, 82-83, 88, 93, 97-98, 103, 125, 127-129, 143, 146-147, 160-161, 170, 173-174, 192, 200, 202, 208-209, 220, 240 ss., 251, 257, 266, 277-278, 280, 295.
- Battesimo (valore religioso e politico del –), 66-67, 71-72, 77, 151, 261.
- Bene comune, 3, 10-11, 15, 21, 35, 40, 169-170, 175-176, 178-179, 184, 194, 196, 209, 230-231.
- Bestie (feroci), 78, 93, 107, 156, 160, 171.

\* Non comprende le pagine dei saggi di prefazione e postfazione e non contempla voci come «arti di governare», «governo» e «regimen», perché i relativi concetti sono diffusamente presenti in tutto il volume.

- Bibbia, *vedi* Sacre Scritture.
- Buon governo e buona amministrazione, 30, 53, 83, 89, 222-224.
- Burocrazia, 31, 101, 119, 294.
- Calcolo, 2-3, 9, 24, 35, 49, 53-54, 65, 117, 124, 126, 198, 212, 217 ss., 233, 250, 252, 296.
- Carne (dominio della), 64-65, 71 ss., 93, 97, 116, 123, 136, 144, 160-161, 163, 166, 169.
- Caso (*vedi* anche Fortuna), 134, 237.
- Chiesa cattolica (*vedi* anche Rapporti Stato/Chiesa), 12, 14, 16, 20, 33-34, 46, 61, 64-66, 68, 70-71, 75, 81-83, 85-89, 93-98, 101, 105-106, 111-112, 118, 120, 125, 129, 135, 143-146, 151, 156, 163, 169-172, 179, 208, 210 ss., 219, 226, 243, 256-257, 261, 272, 296.
- Città, 4, 16-17, 22-24, 28, 69, 81, 83, 89, 91, 128, 135, 165, 167, 169, 172-173, 186-187, 190, 200-206, 210, 220, 224, 247, 278-279.
- Coercizione/Coazione, 64 ss., 80, 106, 209-210, 244, 251.
- Collera, *vedi* Ira.
- Colpo di Stato, 36, 241, 259, 270, 284, 286-288 ss., 293.
- Comando, 4, 10, 12, 16, 26, 30, 34, 37, 54, 64-65, 70, 77, 79-80, 86, 88, 93, 95, 127, 140, 142, 161, 178, 184, 200-201, 204-205, 228, 230, 234, 236, 241-244, 249-251, 262, 292.
- Commercio, 49, 52, 189, 276, 293.
- Comunicazione (politica), 169, 172, 292, 295.
- Comunità, 10, 15, 22, 69-70, 80, 85, 99, 112, 139, 143, 146, 149, 151, 156, 167, 172-173, 177-179, 200, 203, 210-212, 283.
- Conflitti Stato/Chiesa, *vedi* Rapporti Stato/Chiesa.
- Conoscenza (degli uomini e del mondo), 20, 45, 50, 134, 137-138, 141, 173, 182, 187, 189, 197, 223, 246-247, 258, 261, 263, 265, 275, 284, 293.
- Conoscenza di sé, 44, 132.
- Conquista, 10, 27, 35, 61, 81, 116, 128, 138, 143, 222, 271, 279, 293.
- Consuetudine, 25, 28, 176, 194, 202.
- Contemplazione (*epopteia*), 44, 120, 133, 261.
- Contratto/Contrattualismo, 2, 30, 117, 251, 256.
- Controllo (o governo) di sé, *vedi* Autocontrollo.
- Corpo/Corporalità, 18-19, 42, 72-73, 78-80, 85-86, 97-98, 111-112, 114, 127, 136-137, 140, 143-145, 160-161, 172-174, 176, 193, 195, 197, 251, 263.
- Corpo mistico, 85, 95, 143, 257.
- Corpus Juris Civilis*, 146.
- Correzione (azione correttiva), 17, 44, 59 ss., 62, 69, 96, 98, 125, 161, 166, 202, 206, 291.
- Corruzione, 1, 72, 74-78, 105, 138, 142, 161, 163, 175-176, 178, 192, 203, 250.
- Corte (società di), 119-120, 130-132, 154, 231, 285.
- Cortegiano*, 225-227.
- Cosmologia, 33, 135.
- Costituzione/Costituzionalismo, 13, 24-26, 29, 32, 78, 199, 201-202, 207, 221, 241, 248, 265, 282.
- Cristianesimo (*vedi* anche Chiesa), 5-6, 71, 101, 211, 260-261, 277.
- Crittogramma, *vedi* Linguaggio cifrato.
- Cura delle anime e del corpo, *vedi* Pastorale e Anima.
- Cura di sé, 69.
- Curia (regis)*, 119-120, 129-132, 137.
- Decisione, 2, 31, 37, 126, 273.
- Democrazia, 3-4, 24-25, 29, 32, 39, 176, 179, 199, 224, 274, 279, 294.
- De-teologizzazione (*vedi* anche Teologia), 245.
- Dialettica, 5, 20, 121-124, 133, 147, 159, 161, 194, 227, 243, 268.
- Dialogo dello Scacchiere, 147.
- Dignità, 17, 21, 111 ss., 121-122, 143, 145, 152, 156, 160, 226, 263, 285.
- Direzione spirituale (*vedi* anche Pastorale), 17, 19-20, 93, 174, 211.
- Direzione politica (dirigere), 10,

- 16-17, 40, 51, 61, 95-98, 102, 109 ss., 125, 129, 154, 167, 187-188, 198, 230-231, 291.
- Diritto canonico (importanza del – nel pensiero politico), 46, 135, 256.
- Diritto divino, 2, 142, 149, 160, 257, 263, 270.
- Diritto romano (influenza del –), 15, 17, 135, 140, 145, 256, 275, 280.
- Discernimento, 19-20, 182.
- Disciplina/Disciplinamento, 14, 19, 28, 33, 42, 63, 66-67, 81, 86, 89, 94, 97, 111-112, 120, 125-126, 129, 145, 161, 163, 166, 172, 196, 219, 239-240, 242, 244-245, 249, 251-252, 260-261, 276.
- Discrezione (virtù della –), 123, 182, 245.
- Disobbedienza, 72, 79-80.
- Disordine, *vedi* Ordine.
- Dispotismo, 25, 105, 128, 200-206, 209-210, 224, 292.
- Dispotismi locali (*vedi anche* Tirannia dei più), 224, 228.
- Dissimulazione, *vedi* Simulazione.
- Distinzione tra i poteri, 208.
- Divus imperator* (culto del –; *vedi anche* Imperatore), 152.
- Dominio/*Dominium*, 2, 9-12, 16, 21, 26, 35, 50, 64, 66, 68, 70, 80-81, 93, 96, 105, 118, 121, 146, 156, 174, 178-180, 192-193, 202-204, 209, 220, 232, 243, 249, 265, 270, 275, 279-280, 293, 296.
- Donne (posizione delle –), 28, 51, 78, 103, 205, 230.
- Doveri del principe, 17, 27, 30, 42, 45-46, 62, 93, 100, 103, 118, 127-128, 144-145, 149, 152, 178, 188-189, 195, 228, 246.
- Economia (politica), 22, 28, 31, 36, 49, 186, 189, 232, 252, 276, 295.
- Empietà, 275.
- Episcopale (funzione), 84 ss., 95, 111, 257.
- Equità, 138, 140-142, 144, 153, 206-208.
- Eretici/Eresia, 71, 160, 261.
- Eroe, *vedi* Ideale eroico.
- Esemplarità (del principe e dell'uomo virtuoso), 42, 97, 212, 228-229, 239, 251, 272, 292.
- Esoterismo, 260-261, 265.
- Etica (nel governo), 16, 18, 20, 23, 34, 41-42, 50 ss., 62-63, 71, 91-92, 106, 108, 111-112, 120, 130, 144, 148, 153-154, 156-157, 159, 162, 180-182, 186-190, 195, 197, 208-209, 211-212, 223-224, 227-228, 231-232, 234, 238, 241-242, 249.
- Feudalesimo, *vedi* Società feudale.
- Fini (dello Stato e del governo), 3, 6, 10-12, 14, 18, 21, 27-28, 30, 33-35, 54, 68-69, 98-99, 103, 123, 138, 149-150, 161, 163, 166, 168, 170, 177-178, 182, 185, 194-199, 210, 212, 223, 230, 234-236, 240-241, 270, 291, 293.
- Finzione, *vedi* Simulazione/Dissimulazione.
- Fiordaliso (simbolo della monarchia francese), 157.
- Fondatore dello Stato, 111, 191, 208, 224, 227.
- Formalismo giuridico, 266, 284.
- Forme di governo, 175, 199-200, 282-283, 289, 295.
- Fortuna, 49, 51, 124, 130, 133 ss., 141, 194, 197, 225 ss., 233-239, 247-249, 251.
- Forze, 12, 28, 34, 36, 48-50, 118, 121, 129, 173, 194, 198, 209, 212, 233-234, 246, 249-250, 271, 283, 293.
- Furore governamentale, 297.
- Fürstenspiegel*, *vedi* Specchi dei principi.
- Gerarchia (concettuale, politica, giuridica e sociale), 16, 33, 86, 112, 133, 136, 154, 163, 166, 171, 181-182, 190, 194, 196, 222, 231.
- Giurisdizione, 70, 147, 161, 173.
- Giustizia, 2, 4, 29, 34, 47, 61, 76, 80, 92, 98-99, 102, 106, 115, 136-137, 140-144, 153, 174, 184, 186, 193, 206-207, 225, 273, 278, 287.
- Gloria, 79, 89, 97, 128, 226-227, 238, 245.

- Governamentalità, 296.  
 Governanti/governati, 86, 200-201, 203, 205, 231, 241.  
 Governo di sé, *vedi* Autocontrollo.  
 Grammatica, 62-63, 75, 267.  
 Grazia, 42, 65, 68, 72, 76-77, 98, 111-112, 114, 116-117, 119, 121, 123, 137, 139, 153, 161, 167, 207, 247, 264.  
 Gregge (metafora del), 10, 51, 64, 96, 105, 171.  
 Guerra (esterna, civile e religiosa), 1-2, 19, 25-27, 29, 32, 69-70, 81, 97, 100, 105, 113, 117-118, 120, 122, 189, 192-193, 219, 221, 226, 233-234, 240, 250, 252, 271, 269, 273, 278, 282.  
 Ideale eroico, 191, 226, 229, 238, 274.  
 Illusione, 11, 132-133, 249, 272, 293-294.  
 Immanenza, 53, 172, 238, 294.  
 Imperatore/Impero (*vedi anche Divus imperator*), 13, 43, 48-49, 54, 82, 88, 93, 97, 101, 139, 145, 150-152, 159, 211, 224, 263, 273, 277-278, 283.  
*Imperium*, 151, 273, 279.  
 Innocenza (stato d' -), 64, 71-72, 105, 112, 161, 167, 203.  
 Intenzioni (*vedi anche Serendipity*), 98, 112, 126, 134, 199, 235, 241, 264.  
 Interesse (privato o individuale), 10, 29, 169, 220, 321.  
 Interesse (pubblico o generale), 10-11, 27, 142, 256, 269.  
 Investiture (lotta per le -), 151, 159.  
 Invisibile (mano), 29, 256, 262.  
 Invisibile (realtà)/Invisibilità, 44, 47, 149, 157, 238-239, 268, 292, 294.  
 Ipocrisia, 120, 132, 221-222.  
 Ira, 16, 44, 97, 111, 113, 115, 119, 121-124, 126-127, 131, 144, 152.  
*Koinonia* cristiana, 85.  
 Laicità/laicizzazione, 71, 87, 125, 130, 135, 159 ss., 277, 300.  
 Legge, 4, 27-28, 31, 35, 42, 48-49, 71, 73, 81, 89, 102-104, 106, 108, 111-115, 117, 120, 123-124, 126, 134, 136, 138-144, 147, 152-154, 161, 170, 172, 176, 179, 183-184, 190, 195, 199, 201-202, 206-210, 212, 249, 260-261, 278-279, 287.  
 Legge naturale, 115, 134, 141, 183, 207, 209-210.  
 Legge positiva, 199, 207.  
 Legislatore (Dio e re), 143, 208.  
 Legittimazione/Legittimità, 21, 62, 105, 118, 160, 180, 192-193, 195, 224.  
 Lesa maestà, 153.  
*Lex animata*, 173, 190, 203 ss.  
*Lex facit regem*, 206.  
 Libero arbitrio (*vedi anche autexousia*), 18, 66, 69, 72, 74, 76, 136.  
 Libertà, 28, 30, 65-68, 71, 76-77, 79, 224, 227, 272, 278, 282-283, 294-296.  
*Libido* (*vedi anche Sesso*), 72, 78-80.  
 Linguaggio cifrato, 267.  
 Lussuria (*vedi anche Carne*), 16, 97.  
 Macchina statale, 31, 49, 50, 54, 153, 239, 292.  
 Macchinazione (*vedi anche Stratagemmi*), 2, 183, 259, 269.  
 Magistrati/magistrature, 17, 23-24, 48, 69-70, 91, 101, 107, 131, 178, 264, 273-274.  
*Magna Glossa*, 145.  
 Mano invisibile (*vedi* Invisibile).  
 Manuali (dell'arte di governo e di dottrina dello Stato), 41, 44-45, 47-50, 52-54, 87, 102-103, 130, 132, 174, 181, 186, 195, 223, 225-226, 238, 240, 268, 291.  
 Matrimonio, 65, 74, 147, 257.  
 Meccanicismo, 33, 65, 168.  
 Meditazione, 44, 54, 120-121, 131, 133.  
 Micro-dispotismi, *vedi* Dispotismi locali.  
 Millenarismo, 128.  
 Ministeriale (concezione o dottrina - del potere), 33, 36-37, 82, 108, 118, 126, 135, 171-173, 195, 199, 208, 212, 228.  
 Ministri, 32-33, 36-37, 48, 81, 83, 88, 102, 140, 142, 145, 171, 208, 265, 268.

- Misteri dello Stato (*vedi anche Arcana imperii*), 257 ss.
- Misericordia, 47, 99-100, 113-114, 116-117.
- Mistica statuale, 148-149, 156, 204, 241, 256, 258, 262, 264, 276.
- Moderazione, 16, 65, 123, 127, 156, 182.
- Modi di governo, 187, 204, 206, 209-210.
- Moltitudine, 22, 24, 27, 115, 128-129, 168-170, 172-173, 176-177, 179, 181, 194, 196, 205, 242, 251, 274, 278, 291.
- Monarchia, 10, 14, 21, 24-25, 29, 32-34, 46, 61, 94, 98, 103-106, 108, 112, 119, 121, 125, 129-130, 135, 142, 145, 147-148, 152, 156-157, 161, 167, 173, 175-178, 180-181, 189-190, 193-195, 199, 201-202, 205-206, 208, 210-211, 224, 255-257, 262, 264-265, 269, 273-274, 279-280, 282.
- Monarchia mistica su base razionale (*vedi anche* Mistica statuale), 256-257.
- Morale, 3, 10, 15, 20, 22, 35, 39, 44, 46, 53, 61, 65-66, 76, 81-82, 87, 92, 115, 118, 130-131, 145, 147, 154, 162, 167, 169, 178, 183, 187-188, 198, 204, 223, 228, 232, 235-236, 238, 241, 251, 272, 275, 287.
- Moralizzazione della forza, 121.
- Morte, 27, 65, 69, 72-76, 79-80, 116, 121, 137, 273.
- Mostruosità (dell'arte di governo), 3, 77.
- Natura/naturalismo, 4, 6, 14, 25, 28, 32-35, 43, 45, 52, 71, 73-74, 81, 86, 92, 107, 111-113, 115-121, 123, 134-137, 139, 141, 147-148, 152-153, 155, 160, 163, 167, 169-170, 174, 177, 186-187, 194-196, 207-210, 235-236, 247-248, 264.
- Nave (metafora della), 11, 16, 95-96.
- Nazione, 23-24, 29, 32, 37, 42, 51, 62, 143, 256.
- Necessità, 19, 21, 24, 35, 37, 45, 65, 106, 115, 117, 134-135, 138, 141, 147, 160, 168 ss., 183, 190, 195, 201, 210, 212, 221, 242, 244, 247-248, 255, 271, 282.
- Obbedienza (*vedi anche* Sottomissione), 29-31, 34, 64-65, 73, 77-80, 117, 132, 136, 160, 177, 179, 209, 241-242, 244, 249, 264, 271.
- Occulto (potere -), *vedi* Poteri occulti.
- Oligarchia, 24-25, 179, 199.
- Opinione (comune, come legame tra governo e popolo), 237, 239, 244, 249, 251, 293, 295.
- Ordine/disordine, 1, 14, 16, 20, 22, 28, 32, 34, 36, 62, 64, 66, 69, 70, 78-80, 89, 91, 101, 123-124, 128-131, 133, 135, 138-141, 153-154, 164, 168, 174-175, 180, 182, 186-187, 191, 196, 198, 201, 208, 236, 239, 241-244, 248-250, 265, 271, 282.
- Ordini (sociali), 86-87.
- Ordini (religiosi), 154, 185, 210.
- Orgoglio, 63, 65, 67, 106.
- Pace, 28, 30, 36, 44, 47, 69, 122, 170, 174-177, 181, 189, 192, 212, 225-226, 235, 241, 249, 269, 271-272-273, 278, 282.
- Parenetica (o parenèsi), 39, 41, 291.
- Parresia*, 96.
- Partecipazione (alla vita pubblica), 3.
- Passioni, 1, 9, 20, 27, 51, 74, 77, 79, 96, 106, 122-123, 126, 188, 198, 207-208, 219, 223, 229, 249, 271.
- Pastorale (attività o cura), 18-20, 84-88, 96, 117, 121, 135, 138, 170-171, 211, 228, 296.
- Patto, 27, 117.
- Paura, 27, 69, 93, 105, 128, 180, 192-193, 234, 249, 251, 272-273.
- Pazienza, 122-124, 241.
- Peccato, 64-67, 69, 71-79, 93, 106, 112, 116, 120-121, 123, 132, 134, 138, 161, 166-167, 169.
- Pedagogia politica, 15, 18, 20, 41, 188, 243, 261.
- Penitenza, 113, 116, 119-121.
- Perfezione (tendenza alla -), 6, 20, 22, 41, 43-44, 50, 53, 70-71, 77, 115, 120, 187, 207, 223, 228, 230-231, 238.

- Pietà, 99.
- Platonismo (e influenza del pensiero di Platone), 4-5, 11, 20, 40, 54, 69, 72, 85-86, 91, 95, 107, 115, 124, 134, 137, 185, 189, 200, 206, 224, 235, 247, 259, 263.
- Politico invisibile (*vedi anche* Invisibile), 239.
- Polizia, 24-25, 28.
- Pontificalismo monarchico, *vedi* Monarchia mistica su base razionale.
- Popolo, 3, 10, 15, 27, 29, 37, 46, 49, 98, 102-104, 106, 114, 128, 136, 141, 161, 169, 171, 196-198, 203, 211-212, 237, 241, 243-244, 249, 251, 264-265, 274, 276-279.
- Potenza (dello Stato; *vedi anche* Volontà di potenza), 14, 21, 27, 34, 50, 93, 97, 101-102, 106, 121, 125, 133, 155-156, 173, 201-202, 211-212, 233, 241, 243-244, 250-251, 256, 266, 291.
- Poteri occulti, 2, 191, 236, 255-256, 261, 263, 265, 267-268, 273, 276-277, 292, 294.
- Prassi, pratica e pratiche di governo, 5, 9-12, 24-26, 29, 30-32, 43, 49, 61, 67-68, 99, 119-121, 127, 148, 150, 163, 165, 172, 181, 183, 186-187, 190, 196-197, 208, 240, 251-252, 258, 260, 268, 270, 287, 289.
- Previdenza, 154, 184, 289.
- Promulgazione (di leggi), 296-297.
- Provvidenza, 133-134, 165, 185, 227, 233, 239, 247-248, 264.
- Prudenza civile e governamentale, 12, 36, 49, 53, 123, 134, 162 ss., 181 ss., 197-199, 228, 230 ss., 241, 243-250, 278, 283, 285-286 ss., 291.
- Pubblicità, 32, 255, 293-295.
- Pudore, 74, 80, 288.
- Quidquid principi placuit legis habet vigorem*, 142.
- Ragion di Stato, 2-4, 11-12, 30-31, 34, 40, 48, 50, 53, 142, 165, 185, 223, 240, 246, 250, 255-256, 271, 275, 279-286, 294, 296.
- Ragione/ragionevolezza (*vedi anche* Razionalismo), 1-2, 4, 49, 69, 74, 77, 79, 86, 92, 96, 107, 126-127, 134, 137, 140, 144, 147, 161, 165, 181-182, 184, 195, 197, 208-210, 230-231, 233, 242.
- Rapporti Stato/Chiesa, 13-4, 82.
- Rappresentanza, 16, 86, 152, 156.
- Rappresentazioni (concettuali e sociali), 14, 32, 42, 89, 98, 145, 148, 161, 293.
- Razionalismo statale/Razionalità di governo (*vedi anche* Ragione), 13, 40, 49, 53, 107, 138, 149, 163, 168, 183, 186, 240-241, 246-247, 252, 255 ss., 267, 284, 294.
- Regalità, 21, 33, 61, 70, 82, 89, 104, 106-107, 112, 118, 146, 148-149, 177, 195, 210, 232, 266.
- Reggere, 14, 17, 61-62, 141, 172, 186-187.
- Re giustiziere (immagine del -), 144.
- Regimen animarum*, *vedi* anima.
- Regno, 13, 21-23, 46, 52, 62, 95, 142-143, 148, 154, 159, 163-168, 173, 178, 183, 186-187, 189-193, 195, 201, 203, 206, 225, 231, 249, 262, 266, 293.
- Renovatio imperii*, 211.
- Repressione, 17, 24, 81, 125, 203, 244, 249.
- Repubblicanesimo, 16-17, 200, 203, 224.
- Responsabilità di governare, 87, 93, 152, 208, 243.
- Rex* (etimologia), 61 ss., 166 ss.
- Rex a legis nexibus solutus* (o *a legis nexibus solutus*), 141, 190, 208.
- Rex imago Dei*, 126, 148, 150, 153, 263, 291.
- Rex justus*, 142, 195, 206, 208, 225-226.
- Rex legis conditor* («creatore della legge»), 143, 160, 208.
- Rex legis ictor* («martello della legge»), 143, 208.
- Rex rectus*, 207.
- Rex sagittator*, 125, 194, 197.
- Rex sanctus*, 149.
- Riduzione del molteplice all'uno, *vedi* Unità del molteplice.
- Riforma protestante, 162, 243, 249, 277.



- Riformatori politici, 191.  
 Riverenza mistica ai re, 257.
- Sacerdotalizzazione della spada, 20.  
 Sacerdozio, 20, 70, 81, 93, 145-147, 151, 171, 208.
- Sacramenti, 67, 144, 161, 260.  
 Sacre Scritture, 18, 44, 64-66, 69-70, 82, 95, 100-102, 114, 131, 171, 203, 208, 277.
- Salute pubblica, 135 ss.  
 Salvezza dello Stato, 206, 250.  
 Salvezza del popolo, 27, 30, 88, 136-137, 141, 173-174.  
 Salvezza del principe, 142.  
 Salvezza eterna dell'anima, 18, 33, 65, 81, 86, 88, 93, 95, 98-99, 113-114, 123-124, 129, 136, 149, 152, 155, 162-163, 170, 195, 209, 212, 219, 240.
- Santità regale, 89, 100, 116, 149, 238.  
 Schiavitù, 25-26, 67, 81, 93, 105-106, 200-201, 205, 228, 242.
- Scienza politica (e dello Stato), 4, 10, 40, 54, 121, 155, 258, 275, 285, 288.  
 Scienza regale o del comando, 200.  
 Scritture, *vedi* Sacre Scritture.
- Sedizione, 35, 192, 271.  
 Segreto, 2, 24, 36, 48-49, 52, 122, 215 ss., 238-239, 241, 252, 255, 259-260, 262, 264, 266, 268, 278, 284, 286-288, 293.
- Separazione dei poteri (*vedi anche* Distinzione tra i poteri), 70, 159, 211.  
*Serendipity* regia, 98 ss.  
 Sesso, 65, 72-74, 78, 80, 87, 161.  
 Sfortuna, *vedi* Fortuna.
- Sicurezza, 10-12, 24, 30, 34, 176, 212, 248, 252, 270-271, 279, 283.  
 Sigillo regio, 266.  
 Silenzio (legge del -), 260-262, 267, 278, 288.
- Simulazione/Dissimulazione, 122-123, 238, 253 ss., 267-268, 287.
- Società feudale (*vedi anche* Tripartizione funzionale), 86-87, 111, 117, 119-120, 128-129, 146-147, 173.
- Soggezione, *vedi* Sottomissione e Obbedienza.  
 Solidarietà organica, 85, 173.
- Solidarietà meccanica, 244.  
 Sostituzione dello Stato con la Chiesa, *vedi* Assorbimento.
- Sottomissione (*vedi anche* Obbedienza), 35-36, 49, 65-66, 76, 86, 97, 105-106, 111-114, 129, 134, 140-141, 147, 149, 156, 160-161, 166, 172, 192, 201, 207, 209, 232-233, 242-243, 248-249, 251, 278.
- Sovranità (e teoria della -), 2, 12-14, 21, 25-27, 29-32, 34-36, 52, 67, 69, 83, 96, 98, 105, 118, 129, 142, 145, 149, 152, 156, 161, 172, 174, 180, 185, 207, 209, 241, 245, 257-258, 269-271, 273-274, 279-280, 287, 292.
- Specchi dei principi (*Specula principis*), 40-41, 45-46, 87, 106, 111, 113, 115, 121, 130, 148, 150-151, 155, 162, 166, 174, 185, 203, 222, 224, 228, 240, 243, 291.
- Statistica, 50 ss., 250.
- Stato (assenza dello - in Italia), 213.  
 Stato (domanda di -), 148.  
 Stato (fondamento divino dello -), 168.  
 Stato (processo di statualizzazione e scienza dello -), 2, 6, 14-16, 20-21, 23-24, 27-37, 39-41, 48-54, 64-65, 68-69, 81-82, 89, 93, 95, 98, 101, 107-108, 111-112, 118-121, 125-126, 128-129, 133-135, 138-139, 142-149, 152, 155, 159-160, 168, 170, 173-174, 178, 180-181, 189, 191-195, 206, 208-209, 211-213, 219-223, 227, 232, 234, 237-241, 243-246, 249-252, 255-257, 262-267, 269-271, 275-277, 279-289, 291-294.
- Stato assoluto (o monarchia assoluta), 2-3, 27, 30, 32, 50, 135-136, 149, 150, 152, 156, 190, 207, 209, 239-240, 246, 252, 255-256, 263-264, 267, 271, 273, 277-278, 280, 287, 292-294.
- Stato ereditario, 191, 193, 282.  
 Stato naturale, 20, 27.  
 Stato nuovo, 191.  
 Stoicismo (influenza dello -), 5, 64, 66-67, 71, 73, 91 ss., 197, 228, 240, 242-243, 245, 247-248.

- Stoicismo cristiano, 249.
- Stratagemmi (*vedi anche* Macchinazione), 19, 192, 244, 259 ss., 265, 267, 269 ss., 273, 276, 284, 288.
- Supremazia pontificia (tesi della -), 144, 185, 208.
- Teatralizzazione mistica della sovranità, 241.
- Tecnologie del potere, 31, 34, 188, 239-240, 243, 248, 251, 295-296.
- Teologia (politica)/Teologi, 18, 22, 46, 64 ss., 101, 117, 121, 131, 136, 138, 148, 150, 152-154, 159 ss., 165, 168-169, 175, 183, 185, 190, 207, 211, 219, 245, 247-249, 255 ss., 262-263, 269, 276, 293.
- Teoria politica, 30, 152, 224, 296.
- Temperanza/Intemperanza (*vedi anche* Moderazione), 2, 4, 16, 43, 61, 127, 187, 229, 231.
- Territorio, 14-15, 48, 143, 172, 220, 243, 248, 252.
- Tirannia/Tirannide, 1, 25, 66, 106, 129-130, 160, 174 ss., 191-193, 199, 201, 252, 264-265, 269, 275, 292.
- Tirannia dei più (*vedi anche* Dispotismi locali), 176.
- Tradizione, 4-5, 9, 11, 16, 18, 20, 22-23, 26, 30-31, 36, 39, 41, 45-46, 48, 63, 65-66, 68, 81, 94, 113, 123, 130, 134-135, 139-140, 143, 145, 147-148-150, 153, 155-157, 162, 164, 167, 170, 172, 174, 178-180, 182, 186, 195, 206, 210, 222-224, 226, 228, 232, 237-238, 248, 258, 263, 288.
- Trascendenza (del principe, della legge e dello Stato), 53-54, 148, 161, 172, 197, 204, 228, 247, 257, 263, 267, 272, 278, 280, 284, 287, 289, 294.
- Trasgressione, 80, 106, 142, 160, 232, 262.
- Trasparenza (nella gestione del potere), 2, 28, 97, 252, 255-256, 268.
- Tripartizione funzionale nella società feudale, 86 ss.
- Ufficio, 2, 17, 21, 33, 36, 42, 45, 47, 70, 89, 95, 97-99, 112, 121-122, 126, 129-130, 139 ss., 144-145, 147, 151-152, 163, 165-166, 171, 174, 178, 199, 221, 228, 244, 266-267, 276.
- Umiltà, 89, 99-100, 102, 113, 118-119, 122-123, 131, 149, 152, 188, 226, 228, 232.
- Unità del molteplice (*vedi anche* Molitudine), 15, 172, 175, 212, 250.
- Utilità, 27, 138, 141-144, 175, 190, 192-193, 197, 209, 222, 272, 285.
- Utopia, 1, 11, 39, 194, 238.
- Vangelo, *vedi* Sacre Scritture.
- Veliero (metafora del -), *vedi* Nave.
- Vendetta, 112-115, 122, 124, 127.
- Violenza, 1, 19, 35, 61, 69-70, 81, 117-118, 120, 122, 124, 126-129, 132, 145, 176-178, 233, 249, 265, 287, 293.
- Virtus*, 133, 168, 175, 190, 226-227, 229-234, 244.
- Visibilità, 57 ss., 190, 230, 232, 238-239, 244, 256, 268, 291-292, 294-295.
- Volontà di potenza, 9, 11-12, 53.

# Indice

*Prefazione* di FRANCESCO DI DONATO  
Il paradosso di un'arte impossibile. Dal governo dei labirinti umani all'organizzazione sociale VII

*Introduzione* 1

## PARTE PRIMA

### Regnare e Governare

#### I. La nozione di «governo»

1. «Potere» e «dominio» (9) – 2. Il «regimen» medievale (12) – 3. Il «regimen animarum» e il passaggio dal «governo dolce» al «potere violento» (17) – 4. Il «governo» e l'esercizio della «sovranità» (23) – 4.1. Jean Bodin (23) – 4.2. Thomas Hobbes (26) – 5. Tre tappe nell'evoluzione del concetto di «governo» (33) – 6. Dal governo dell'anima al governo delle cose (35).

#### II. Le arti di governare

1. Arti di governo e scienza dello Stato (39) – 2. Il genere tradizionale degli *Specula* (41) – 3. Gli «Specchi politici» nel XVI secolo (47) – 3.1. Il libro segreto del principe (48) – 3.2. Dall'etica alla statistica (50).

## PARTE SECONDA

### Visibilità

#### *Sezione I. CORREGGERE*

#### III. L'etimologia del nome di re

1. Regnare, reggere, ben agire (61) – 1.1. La formula di Isidoro di Siviglia (61) – 1.2. Sant'Agostino (63) – 2. Fon-

damenti teologici della coercizione (64) - 2.1. Il libero governo di sé (66) - 2.2. La svolta agostiniana: la rivolta della carne (71) - 2.2.1. La pluralità delle morti (72) - 2.2.2. L'invenzione del peccato originale (74) - 2.2.3. Concupiscenza e servitù (76) - 3. Il *rector* cristiano secondo Gregorio Magno (81) - 3.1. La teoria cristiana del *regimen* (82) - 3.2. La politicizzazione della funzione episcopale (84) - 3.3. La nascita della tripartizione funzionale nella società feudale (86).

#### IV. Re saggio e re pio

1. La figura cinico-storica del re saggio (91) - 2. Condurre gli uomini e assoggettare i corpi (93) - 2.1. Uomini e bruti (93) - 2.2. Fondamenti del potere: osservare e prendersi cura (94) - 2.3. Il saggio cinico-stoico e il reggitore cristiano (96) - 2.4 *Serendipity* regia: dall'egemonia ecclesiale alla sovranità sacrale-mondana (98) - 3. La scienza del principe (99) - 3.1. La bibbia come fonte della scienza reale (100) - 3.2. Il significato politico del Deuteronomio, 17, 14-20 (103).

#### Sezione II. DIRIGERE

#### V. Lo splendore della dignità pubblica

1. Natura e grazia: Enrico II, figlio della collera (111) - 2. Il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (127) - 2.1. Tema e struttura del libro (130) - 2.2. Fortuna (133) - 2.3. *Salus publica* (135) - 2.4. L'ufficio del principe (139) - 2.5. *Persona publica* (144) - 3. Il re immagine di Dio (147) - 3.1. Storia della nozione (150) - 3.2. Vincent de Beauvais (154).

#### VI. Rector naturalis

1. Intrecci paradossali: laicità teologale e teologia laicale (159) - 2. Tommaso d'Aquino: la prudenza governamentale (162) - 2.1. Il nome di re (166) - 2.2. *Naturalis necessitas* (168) - 2.3. I gradi della tirannide (174) - 2.4. *Prudentia regnativa* (181) - 3. Egidio Romano: governo naturale e sovranità territoriale (185) - 3.1. Struttura generale (186) - 3.2. Il *regimen naturale* (190) - 3.3. *Regimen regale* e *regimen politicum* (199) - 3.3.1. Tolomeo da Lucca (202) - 3.3.2. *Lex animata* (203) - 4. Dalla *Res Publica* nella Chiesa alla Chiesa-*Res Publica* (210).

## PARTE TERZA

## Segreto

*Sezione I. CALCOLARE*

## VII. Dal mondo visibile al mondo prevedibile

1. La svolta machiavelliana (219) - 1.1. Il *Principe* nel quadro degli *Specula principis* (223) - 1.2. Virtù contro Fortuna (225) - 1.3. Il principe dalle virtù comuni alle virtù esemplari (228) - 1.4. L'arte regale sostituisce la prudenza politica artigianale (230) - 1.5. Dalla *virtus* antica alla virtù moderna (232) - 1.6. La separazione tra l'essere e l'apparire (237) - 2. Le *Politicorum sive civilis doctrinae* di Giusto Lipsio: una tecnologia dell'autorità (240) - 2.1. Struttura e finalità dell'opera (241) - 2.2. La prudenza civile (245).

*Sezione II. DISSIMULARE*

## VIII. Arcana imperii

1. Dalla razionalità teologica alla religiosità di Stato (255) - 2. Misteri, segreti, stratagemmi (259) - 2.1. Misteri (259) - 2.2. Segreti (264) - 2.3. Stratagemmi (269) - 3. Il *De arcanis rerum publicarum* di Arnold Clapmar (1605) (270) - 3.1. La differenza tra il diritto di sovranità e gli *arcana* (273) - 3.2. Antichità degli *arcana* (274) - 3.3. *Arcana* e misteri (276) - 3.4. Arcani della sovranità e arcani del dominio (279) - 3.4.1. La tipologia delle Ragioni di Stato (281) - 3.4.2. *La Ratio Status tedesca* (282) - 4. Naudé: arcani e «colpi di Stato» (284) - 4.1. Prudenza ordinaria e straordinaria (286) - 4.2. Il colpo di Stato (288).

*Conclusiones*

291

*Postfazione* di SONIA SCOGNAMIGLIO

Il *De Regimine Principum* di Egidio Romano nel processo europeo di civilizzazione statutale

299

*Abbreviazioni*

333

*Autori e opere citati*

335

*Indice dei nomi*

361

*Indice dei principali argomenti*

369

